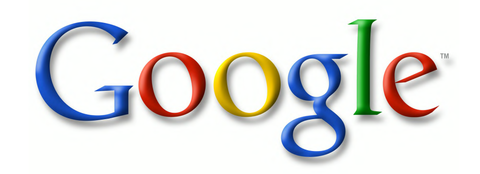





600094870Y

GESCHICHTE

DES

ALTEN BUNDES

VON

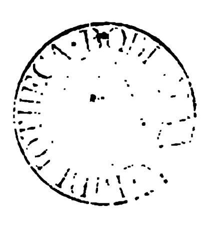
JOH. HEINR. KURTZ,

DER THEOL. DOCTOR UND ORDENTL. PROFESSOR ZU DORPAT.

ERSTER BAND.

ZWEITE, VERBESSERTE UND ZUM THEIL UMGEARBEITETE AUFLAGE.



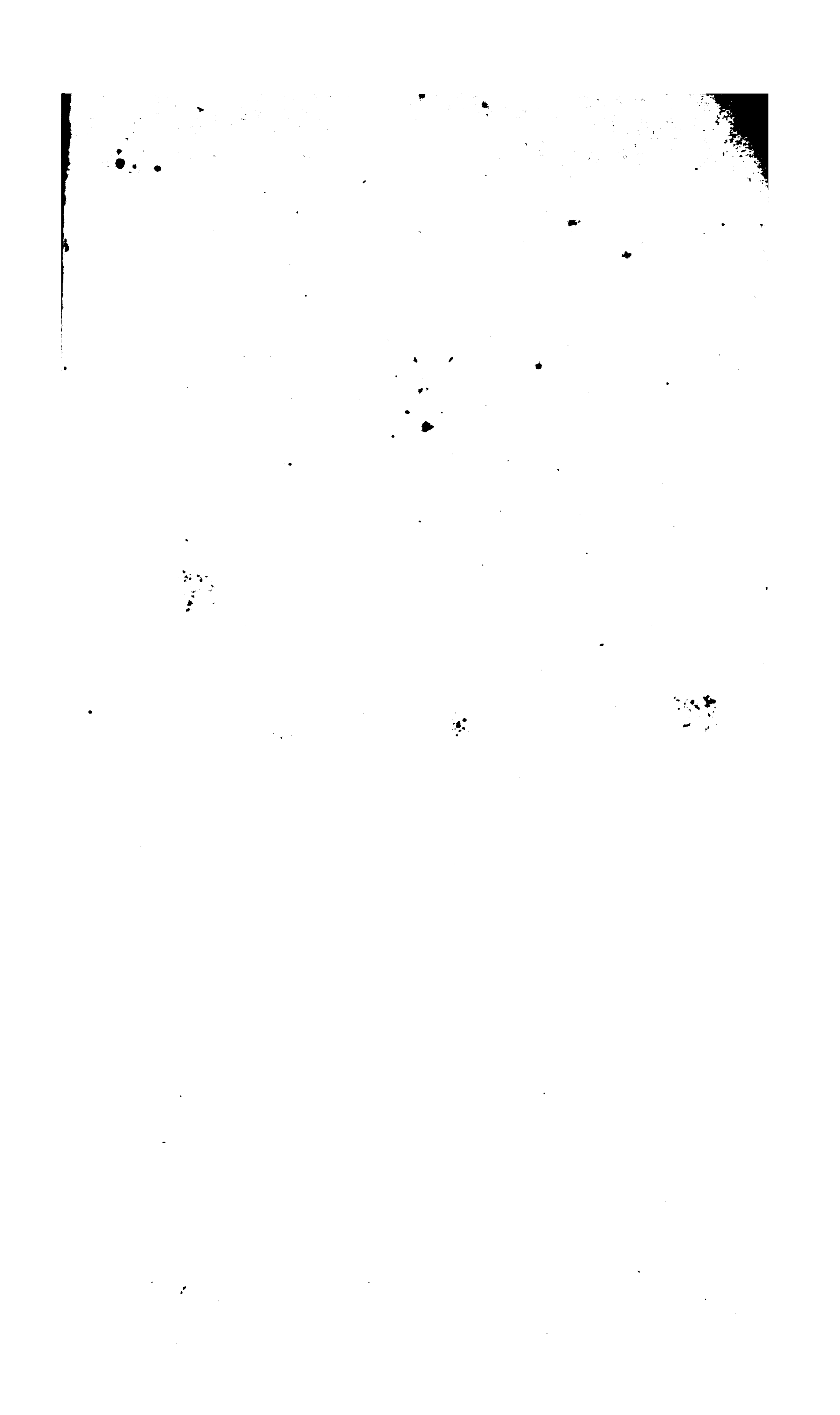


BERLIN.

VERLAG VON JUSTUS ALBERT WOHLGEMUTH.

1853.


600094870Y





GESCHICHTE

DES

ALTEN BUNDES

VON

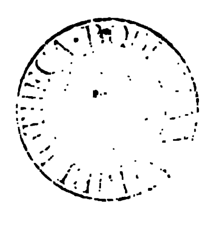
JOH. HEINR. KURTZ,

DER THEOL. DOCTOR UND ORDENTL. PROFESSOR ZU DORPAT.

ERSTER BAND.

ZWEITE, VERBESSERTE UND ZUM THEIL UMGEARBEITETE AUFLAGE.





BERLIN.

VERLAG VON JUSTUS ALBERT WOHLGEMUTH.

1853.



DEN

GRÜNDLICHEN FORSCHERN ALT-TESTAMENTLICHER WISSENSCHAFT

DR. FRANZ DELITSCH

IN ERLANGEN

UND

DR. CARL PAUL CASPARI

IN CHRISTIANIA

SEINEN THEUREN FREUNDEN

WIDMET IN HERZLICHSTER LIEBE DIESE SCHRIFT

DER VERFASSER.



VORREDE.

Als dieser erste Band meiner Geschichte des alten Bundes zum erstenmale erschien, hoffte ich den zweiten und eben so die folgenden je nach Jahresfrist ausgeben zu können. Seitdem sind nun leider schon vier Jahre vergangen, ohne dass es mir möglich gewesen wäre eine Fortsetzung zu liefern. Der Grund dieser, mich am meisten drückenden, Verzögerung liegt allein in äussern Verhältnissen, deren zeitweilig hemmender Einfluss nun bald überwunden sein wird. Ich habe unterdessen das begonnene Werk beständig im Auge behalten, und für die Fortsetzung desselben gesammelt und vorgearbeitet, so viel meine, durch inzwischen erfolgte Uebernahme eines akademischen Lehramtes in Anspruch genommene Zeit es nur immer gestatten wollte. So kann ich denn mit Bestimmtheit hoffen, den zweiten Band, der die mosaische Zeit umfassen wird, im künftigen Jahre ausgeben, und die übrigen in nicht zu langen Zwischenräumen nachfolgen lassen zu können.

Der vorliegenden zweiten Auflage konnte ich, die Beurtheilungen der ersten Auflage dankbar benutzend, und die seitdem erschienene Literatur berücksichtigend, manche Verbesserungen zu Theil werden lassen. Einige nicht unwesentliche Partien mussten ganz neu bearbeitet werden. Am meisten wird mein Abfall von der bis dahin vertretenen Ansicht über den Maleach Jehovah befremden. Denjenigen, welche mir dies oder Andres zum Vorwurf machen wollen, kann ich nur das Wort des Apostels entge-

genhalten: *Οὐ γὰρ δυνάμεθά τι κατὰ τῆς ἀληθείας, ἀλλ' ὑπὲρ τῆς ἀληθείας.* Was im redlichen Forschen nach Wahrheit sich mir als solche bewährt hat, musste ich mit Verleugnung vorgefasster Meinungen und Lieblingstheorien auch anerkennen und aussprechen.

Die treffliche Abhandlung von Neumann über die Opfer des alten Bundes in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft kam mir leider zu spät zu, als dass ich sie in diesem Bande noch hätte berücksichtigen können.

Dorpat, den 10. September 1852.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss des ersten Bandes.

I. Einleitung zur Geschichte des alten Bundes.

II. Vorgeschichte des alten Bundes.

III. Geschichte des alten Bundes.

A. Der Schauplatz der Geschichte des alten Bundes.

B. Das Volk des alten Bundes.

Erstes Stadium der Bundesgeschichte.

Die Familie.

Erster Cyclus der Familiengeschichte.

Abraham.

Zweiter Cyclus der Familiengeschichte.

Isaak.

Dritter Cyclus der Familiengeschichte.

Jakob.

Die Patriarchenzeit unter allgemeinen Gesichtspunkten.

I.

Einleitung

in die

Geschichte des alten Bundes.



Der alte Bund.

§ 1. Der Mittelpunkt der Zeiten und Entwicklungen des Menschengeschlechtes ist die Menschwerdung Gottes in Christo zum Heile der Menschheit: Gott wird Mensch, um die Menschheit mit sich zur Theilnahme an der unendlichen Fülle der göttlichen Herrlichkeit, Heiligkeit und Seligkeit zu erheben. Mit ihr beginnt und auf ihr ruht die Fülle der Zeit (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου Gal. 4, 4), zu der die ganze vorchristliche Geschichte in vorbereitendem Verhältnisse steht. Diese Propädeutik der Geschichte ist aber eine zwiefache: eine den menschlichen Kräften und Fähigkeiten selbst überlassene, wie sie im vorchristlichen Heidenthum ausgeprägt ist (vgl. § 30 ff.), und eine durch fortlaufende göttliche Mitwirkung und Einwirkung getragene und bestimmte, wie sie sich im vorchristlichen Judenthum realisirt hat (vgl. § 33 ff.). Beide Entwicklungsreihen — verschieden nicht nur durch die Mittel, sondern auch durch Aufgabe und Ziel der Entwicklung — laufen nebeneinander, bis sie in der Fülle der Zeit im Christenthum zusammentreffen und demselben mit den Früchten und Resultaten ihrer beiderseitigen eigenthümlichen Entwicklungen dienstbar werden. — Das Auseinandertreten oder der Anfang beider ist gesetzt durch die Auswahl eines Volkes, in welchem sich von da an alle Offenbarungen Gottes concentriren, um in ihm für die höchste Spitze und das letzte Ziel aller Offenbarungen, für die Menschwerdung Gottes, eine Stätte zu bereiten und dadurch das Heil für dies Volk wie für alle Völker darzustellen. Die Basis dieser Geschichte ist ein Bund, den Gott mit diesem Volke geschlossen, unter allen Wandlungen und Gefährdungen menschlicher Entwicklungen aufrecht erhalten und seinem Ziele zugeführt hat. Im Gegensatze zu dem neuen Bunde Gottes mit allen Völkern auf Grund des in der Fülle der Zeit bereits dargestellten Heils wird jener Bund, dessen Aufgabe das darzustellende Heil ist, als der *alte Bund* bezeichnet.

Die Geschichte des alten Bundes.

§ 2. Die Geschichte des alten Bundes hat die Entwicklungen, welche dieser Bund von seinem Ausgangspunkte an bis zur Darstellung seines Zieles hervorgerufen hat, nicht nur in ihrem allmälichen Verlaufe

nach allen ihren Grundlagen, Richtungen, Wirkungen und Gegenwirkungen zu verfolgen, sondern dieselben auch in ihrer organischen Beziehung zu einander und zum Ziele des Ganzen zu erfassen und darzulegen — und zwar so, dass dabei die beiden Coefficienten, auf deren Zusammenwirken der Bund beruht, nämlich die göttliche und menschliche Thätigkeit in ihrer rechten Bedeutung und eigentlichen Wirksamkeit sowohl an und für sich, als in ihrem Verhältniss zu einander, hervortreten.

1. Die beiden für die Begrenzung der Geschichte des alten Bundes massgebenden Punkte sind die Bundschliessung Gottes mit Abraham, dem Stammvater des erwählten Volkes, und die objective Darstellung des Heils durch die Menschwerdung Gottes in Christo. Da aber keine geschichtliche Thatsache, und am wenigsten eine Thatsache, die als der lebenskräftige und entwicklungsreiche Anfang einer neuen Geschichtswendung erscheint, als ein deus ex machina abrupt und unvermittelt auftritt, sondern — wenn sie nicht etwa mit dem Anfang der Zeit selbst zusammenfällt — ihre Keime und Wurzeln in der Vergangenheit hat, so wird auch unsere Geschichtsdarstellung über die Bundschliessung hinausgehen müssen, um diese Thatsache in ihrem organischen Zusammenhange mit der Vergangenheit und Gegenwart, in ihrer geschichtlichen Nothwendigkeit und Freiheit zu erkennen und zu begreifen. Da ferner die Geschichte es nicht bloss mit der Idee, welche den Inhalt und die Seele der Entwicklung ausmacht, sondern auch mit der Form, in welcher der Inhalt zur Erscheinung kam, mit dem Leibe, welcher der Träger der Seele war, zu thun hat, so wird unsere Geschichte über die Darstellung des Heils hinaus auch die Entwicklung des jüdischen Staats- und Volkslebens bis zu seiner schliesslichen Auflösung zu verfolgen haben.

Anmerk. Die früherhin übliche Bezeichnung unsrer Geschichte als einer Kirchengeschichte des alten Testamentes ist darum unangemessen, weil sie nur mit Darangabe des eigentlichen Begriffs der Kirche behauptet werden kann.

Verhältniss zur heiligen Geschichte.

Vgl. Meine Abhandlung: Präliminarien zu einer neuen Construction der heiligen Geschichte in d. Zeitschr. für luther. Theol. u. Kirche 1842 H. 3. u. 1843 H. 1.

§ 3. Die Geschichte des alten Bundes ist ihrem Wesen nach heilige Geschichte, denn sie steht in stetiger und lebendiger Bezüglichkeit zum Heilsplane Gottes. Aber sie ist noch nicht die heilige Geschichte, sondern vielmehr nur ein einzelnes Stadium derselben. Die heilige Geschichte nämlich hat den göttlichen Rathschluss des Heils (Eph. 1, 11) von seiner ersten lebens- und entwicklungskräftigen Manifestation in der Weltschöpfung nach allen seinen Gestaltungen und Richtungen, durch alle seine Entwicklungen und Störungen bis zu seiner schliesslichen und vollkommnen Verwirklichung in der *συντέλεια τῶν αἰώνων* (Hebr. 9, 26) zu verfolgen. Die Geschichte des alten Bundes führt die Entwicklung des göttlichen Rathschlusses nur bis zur objectiven Darstellung des Heils in Christo, dem Gottmenschen; die heilige Geschichte verfolgt sie weiter bis zur vollen subjectiven Verwirklichung des Heils in der Kreatur;

— jene hat ihr Ziel erreicht durch den Eintritt **Gottes** ins Fleisch, (*ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* Joh. 1, 14), diese gelangt erst zum Abschluss durch die Aufnahme der Menschheit in die volle Gemeinschaft der göttlichen Natur (*γενόμενοι θείας κοινωνοὶ φύσεως* 2 Petri 1, 4. vgl. Joh. 17, 21—24; 1 Joh. 3, 2; Röm. 8, 17); — dort strebt die Geschichte der *ἐνσάρκωσις θεοῦ,* hier (durch Vermittlung der Ensarkosis Gottes) der *ἐνθέωσις ἀνθρώπου* entgegen. Und wie die heilige Geschichte weiter **vorwärts** über das **Ziel** der Geschichte des alten Bundes, so hat sie auch weiter **rückwärts** über den Anfang derselben hinauszugehen. Die heilige Geschichte beginnt mit der Weltschöpfung, unsere Geschichte hat ihren Ausgangspunkt in der Bundschliessung Gottes mit Abraham. Die Entwicklungen, die dieser Bundschliessung vorangegangen sind, haben für unsere Geschichte bloss die Bedeutung einer einleitenden, bahnmachenden **Vorgeschichte**, und nur weil und insofern sie diesem Zwecke dienen, sind sie in die Darstellung aufzunehmen. Für die heilige Geschichte aber haben sie die Bedeutung der **Urgeschichte**, sie liegen nicht ausser ihr sondern in ihr; sie bilden nicht die **Vorstufe** sondern vielmehr den unendlich reichen **Anfang** der heiligen Geschichte, in welchem bereits alle Entfaltungen des Endes potentiell enthalten und umschlossen sind, mit dem das Ende zu einem nicht mehr zu durchbrechenden Kreise harmonisch zusammenschliesst.

1. Die Geschichte des alten Bundes bildet also einen **organischen** Bestandtheil der heil. Geschichte, mit welcher sie bei ihrem Anfange durch die Bedingungen ihrer Existenz und bei ihrem Abschluss durch die Resultate ihrer Entwicklung zusammenhängt; — und darin hat sie **ihre religiöse Bedeutung**. Aber sie kann auch als ein selbständiges, weil in sich vollendetes und darum für sich verständliches Ganze betrachtet und dargestellt werden, denn das **Princip**, von dem sie ausging, die **Idee**, von der sie getragen wurde, und der **Zweck**, zu dem sie hinstrebte, ist durch die Darstellung des Heils in Christo realisirt; — und in diesem einheitlichen Zusammenschluss von Anfang, Mittel und Ende liegt **ihre wissenschaftliche Berechtigung**. Vgl. den Zusatz zu § 32.

Charakter der Geschichte des alten Bundes.

Vgl. Chr. A. **Crusius** hypomnemata ad theol. prophetic. 3 voll. Lips. 1764 ff. — J. Chr. **Hofmann**, Weissagung und Erfüllung im alten u. neuen Test. Nördl. 1841. 44. — Fr. **Delitzsch**, die bibl. proph. Theol. etc. Leipzig 1845. S. 172 ff. — R. **Stier**, Jesaias nicht Pseudo-Jes. Barm. 1850. S. I—XXXIII.

§ 4. Wenn die Menschwerdung Gottes in Christo (als der Mittel- und Wendepunkt aller Geschichte, als die Bedingung und das Mittel der Entheosis des Menschen) der zuvorbedachte Zweck und das endlich erreichte Ziel des alten Bundes ist, und wenn, wie es in dem Wesen eines jeden Bundes begründet ist, — dies Ziel durch das Zusammenwirken der

beiden Bundesgenossen angebahnt und erreicht werden soll, so muss die Geschichte dieses Bundes von einer zwiefachen Thätigkeit, einer göttlichen und einer menschlichen, getragen werden und dem entsprechend eine doppelte Reihe von Entwicklungen die ganze Geschichte durchziehen. Da durch die Menschwerdung Gottes nicht das Heil Gottes, sondern das Heil des Menschen bezweckt wird, so muss die göttliche Bundesthätigkeit als eine Aeussrung göttlicher Gnade angesehen werden; — und da das Heil dem Menschen als einem freien, persönlichen Wesen nicht aufgezwungen werden darf, sondern von ihm in freier Selbstbestimmung ergriffen werden soll, so muss die menschliche Bundesthätigkeit eine Aeussrung menschlicher Freiheit sein. Die Gnade Gottes bereitet sich durch fortlaufende Offenbarungen und Entäussrungen seiner überweltlichen Existenzform (der μορφὴ θεοῦ Phil. 2, 6): durch vorübergehende Theophanien und Visionen, durch symbolische Vorausdarstellungen der zukünftigen Menschwerdung (z. B. in der Stiftshütte etc.), durch Mittheilungen seiner Einsicht, Weisheit und Macht an einzelne menschliche Individuen (Hebr. 1, 1. 2) immer entschiedener, wenn auch vorerst nur in vorläufiger und anbahnender Weise, zum schliesslichen, vollen und bleibenden Eingehen ins Fleisch, zur persönlich-einigenden Annahme der ganzen menschlichen Natur, — während auf der andern Seite und zugleich das Volk der Wahl immer mehr zur Befähigung, die göttliche Natur in sich aufzunehmen, heranreifen muss, bis in ihm die rechte Stätte und der rechte Punkt bereitet ist, wo zur Darstellung des Gottmenschen die Menschwerdung Gottes eintreten könne.

§ 5. Beide Entwicklungsreihen (die göttliche und die menschliche) können aber nimmermehr beziehungslos bloss nebeneinander gehen, ohne sich zu berühren, zu durchdringen und sich zu ihrem Fortgang gegenseitig zu bedingen. Erst durch das lebendige Ineinandergreifen beider wird die weitere Entwicklung beider möglich. Wie jede neue Stufe der Offenbarung Gottes auch eine neue und höhere Entfaltung der freien Thätigkeit im Bundesvolke voraussetzt, so kann diese selbst wiederum nur Ergebniss und Frucht einer vorangegangenen, wohlbenutzten Aufnahme göttlicher Offenbarungselemente sein. Denn nicht vom Menschen ist der Heilsplan und der Bund, durch den er verwirklicht werden soll, ausgegangen, sondern von Gott, — nicht im Menschen liegt das Wissen von dem Ziel des Bundes und den Mitteln zur Erreichung desselben, sondern in Gott, — und nicht der Wille und die Macht des Menschen vermag Bürgschaft zu leisten, dass trotz aller Störungen und Wandlungen, denen jede irdische Entwicklung unterworfen ist, das Ziel dennoch am Ende sicher und herrlich erreicht werde, sondern allein der Wille und die Macht

Gottes. Von Seiten Gottes muss also der Kreis durchbrochen werden. Er muss immerdar an jeder neuen Stufe der Entwicklung den Anfang setzen; seine Bundesthätigkeit muss der menschlichen, damit diese eine [illegible] sei oder bleibe, Anstoss, Richtung, Norm und Correctiv geben, muss sie befruchten, beleben, kräftigen, zurechtweisen und zum Ziele führen. — Jede rechte Thätigkeit ist aber bedingt durch die rechte Einsicht, den rechten Willen und die zureichende Thatkraft. Nach allen diesen Seiten hin bedarf die menschliche Freiheit zu ihrer Bundesthätigkeit der Unterstützung und Zurechtweisung durch die göttliche Gnade, deren Einwirkungen, weil nicht schon durch den göttlichen Schöpfungsrath, sondern vielmehr erst durch den göttlichen Heilsrath bedingt, als Wunder (im weitern Sinne) auftreten. Die göttliche Bundesthätigkeit, deren eigentlicher Charakter es ist, eine Wunderthätigkeit zu sein, äussert sich nun als Offenbarung des göttlichen Willens im Gesetze, als Offenbarung des göttlichen Wissens in Lehre oder Weissagung und als Offenbarung der göttlichen Macht in ausserordentlichen Gesammtführungen wie in einzelnen Wunderthaten (Wunder im engern Sinne). Alle diese Aeusserungen der göttlichen Bundesthätigkeit greifen lebendig in einander, stützen, tragen und fördern sich gegenseitig. Denn das göttliche Gesetz und die göttliche Lehre bieten die Mittel zum rechten Verständniss, zur rechten Würdigung und zur rechten Anwendung der göttlichen Führungen und Thaten, und umgekehrt sind diese wiederum Stütz- und Haltpunkte, thatsächliche Erläuterungen und concrete Verkörperungen der Weissagung und des Gesetzes.

1. Die göttliche Wunder- und Bundesthätigkeit, die wir als wesentliche und zum gedeihlichen Fortgange nothwendige Stützen der freien menschlichen Bundesthätigkeit in der Entwicklungsgeschichte des Heils erkannt haben, darf aber in keiner Weise die menschliche Freiheit aufheben oder stören. Sie würde dies, wenn sie ohne Berücksichtigung des Fortschrittes in der menschlichen Entwicklung, ohne lebendige Bezüglichkeit zu den jedesmaligen menschlichen Bedürfnissen, Fähigkeiten und Zuständen, die ganze Fülle ihres in der Macht, der Einsicht und dem Willen Gottes liegenden Inhaltes im Anfang schon, oder in der Mitte der Geschichte ausgiessen wollte. Weil und wie die menschliche Entwicklung selbst, die sie kräftigen und beleben, befruchten und regeln, schützen und zurechtweisen soll, keine mechanische, sondern eine organische sein soll, so ist auch sie an eine organische Entfaltung gebunden, die mit jener immerdar gleichen Schritt halten muss, auf dass sie sich in allen Stufen und Stadien organisch in sie hineinfügen und mit ihr verwachsen könne.

§. [illegible] die höchste Spitze aller Bundesthätigkeit [illegible] Aeussrungen ist die Mensch- [illegible] und anzubahnen ist der Zweck [illegible] alten Bunde. Darauf zielt das

Gesetz hin, darauf die Weissagung, darauf die Gesammtführung des erwählten Volkes und die Einzelführung seiner hervorragenden Gottesmänner, darauf endlich jede einzelne Wunderthat in seiner und ihrer Geschichte. Das Gesetz ist der Spiegel, in welchem das Ideal der sittlichen Vollkommenheit geschaut wird, die seit dem Eintritt der Sünde nur im Gottmenschen sich verwirklichen kann; die Weissagung ist die Leinewand, auf der die Hand der gotterleuchteten Prophetie das Bild des zukünftigen Gottmenschen entwirft; anfangs nur in einigen kräftigen Grundstrichen, aber jede weitre Stufe der geschichtlichen Entwicklung liefert ihr neue Züge, neue Farben zu der Ausführung dieses Bildes. Denn was die Menschwerdung Gottes in höchster Fülle darstellt, nämlich die Versenkung der ganzen Fülle der Gottheit in die menschliche Natur, das stellt sich sowohl vorbildlich repräsentirend als thatsächlich anbahnend in der von Gottes Hand geleiteten und von Gottes Geist befruchteten Geschichte dar, denn diese Geschichte umschliesst eine fortwährende Entäusserung göttlichen Wesens an die Menschheit. Die Gesammtführung Israels, so wie jedes einzelne und vorübergehende Wunder ist eine Vorausdarstellung, und als solche ein Angeld und eine Bürgschaft jenes bleibenden höchsten Wunders in der Fülle der Zeit. Wie schon in der Wurzel des Baumes der Trieb zur Blüthe und Frucht liegt, so ist auch in den Anfang der Bundesgeschichte der Trieb und das Streben zur Darstellung der Gottmenschheit gelegt und macht sich durch die ganze Geschichte bis zur Erreichung des Zieles geltend. Die ganze Geschichte ist somit ein continuirliches, wenn auch in dieser Continuität verborgenes Wunder. Aber wo jener Trieb nicht bloss als verborgen wirkende Lebenskraft thätig ist, sondern auch zur äusserlich sichtbaren Erscheinung hervortritt, bringt er Gestaltungen hervor, die wir vorzugsweise als Wunder bezeichnen.

§ 7. In ebenso wesentlicher Beziehung zur Heilsentwicklung und dem Ziele derselben steht die *Weissagung*. Was das Wunder in der alttestamentlichen Geschichte thatsächlich darstellt, nämlich die Immanenz des göttlichen Waltens in ihr (nicht bloss über ihr) zur Erzielung des Heils in Christo, dem Gottmenschen, das will die Weissagung für das menschliche Bewusstsein, behufs Gewinnung der zur freien Selbstbestimmung nöthigen Einsicht, vermitteln. Ihre höchste Entfaltung, der sie zustrebt, ist die volle Erkenntniss des Heils, wie sie in Christo und an Ihm sich für die Menschheit objectivirt hat. Jede Weissagung, auch wo sie die Zukunft zum ausschliesslichen Vorwurf hat, ist Lehre für die Gegenwart. Das Wesen der Weissagung wird völlig verkannt, wenn man ihre hauptsächlichste Bedeutung darin setzt, dem Christenthum, in dem freilich alle Weissagung sich erfüllt, zur Bewahrheitung seines göttlichen

Ursprungs zu dienen. Es stände mit dem Christenthum schlimm, wenn es der Beglaubigung durch wirklich eingetroffene Vorhersagungen (dazu würde dann die Weissagung herabgewürdigt werden) nicht entbehren könnte, und noch schlimmer stände es mit der Weissagung, wenn sie erst nach Jahrhunderten oder nach Jahrtausenden Verständniss und Bedeutung gewänne. Die Weissagung will — jede andere Bedeutung ist eine nebensächliche und untergeordnete — das Verständniss der Gegenwart, ihrer Stellung und ihrer Aufgabe öffnen und nicht bloss der Gegenwart, der sie unmittelbar gegeben ist, sondern auch jeder spätern Gegenwart, *insofern* diese mit jener noch wesentlich gleiche Basis, gleiche Bedürfnisse und gleiche Aufgabe hat.

1. Die Gegenwart ist Product und Resultat der Vergangenheit, sie ist aber auch Keim und Ansatz der Zukunft. Die Gegenwart bedarf also zum vollen Verständniss ihrer Stellung und Aufgabe der Beleuchtung einerseits aus der Vergangenheit und andrerseits aus der Zukunft. Diese ihr zu geben, ist die Aufgabe der Weissagung, die aber, da begreiflicherweise die eigentlichen und schwierigsten Räthsel der Gegenwart erst in den Enfaltungen der Zukunft ihre Lösung finden, auch vorzugsweise ihre Thätigkeit nach dieser Seite hin zu wenden hat. Beides, was die Gegenwart hat und was ihr noch fehlt, dass sie die Fülle habe, hat die Weissagung mittelst des Lichtes, welches das göttliche Wissen von der Zukunft gewährt, zum Verständniss des Geschlechtes der Gegenwart zu bringen, damit es in freier Thätigkeit das, was es hat, recht benutze und nach dem, was ihm noch fehlt, ernstlich ringe. Aber nicht mit der Zukunft an sich hat es die Weissagung zu thun, sondern nur mit der Zukunft, insofern sie schon in der Gegenwart nicht nur potentiell enthalten ist, sondern auch bereits sich in ihr eventuell zu entfalten beginnt. Nicht Alles, was der Gegenwart noch fehlt, nicht jede Seite und jede Gestaltung der zukünftigen Entwicklung, kann Gegenstand der jedesmaligen Weissagung sein, denn dann müsste die Weissagung entweder zu allen Zeiten und unter allen Umständen die ganze Fülle des göttlichen Wissens über die Zukunft ausgiessen und dadurch die Geschichte, statt sie zu fördern, zerstören; oder sie müsste, bloss durch Willkür oder Zufall bestimmt, Dies oder Jenes aus der Zukunft, was ihr grade in den Wurf käme, offenbaren, wobei ihr dann höchstens der zweideutige Ruhm bliebe, das fünfte Rad am Wagen zu sein. Vielmehr kann Gegenstand der Weissagung nur diejenige Seite der zukünftigen Entwicklung sein, die in der Gegenwart schon präformirt ist, zu der der Drang der Gestaltung vermöge des in der Geschichte waltenden Lebenstriebes schon seine bestimmte Richtung gewonnen, schon einen geschichtlichen Ansatz, sich zu verleiblichen, gemacht hat. Die Weissagung wird extensiv und intensiv, nach Form und Inhalt durch die Bedürfnisse und die Gestaltungen der Gegenwart bedingt, bestimmt und normirt. Mit der Geschichte schreitet sie fort, mit ihr und an ihr entfaltet sie sich immer weiter; aber wie ein göttlicher Herold überholt sie die Geschichte, eilt ihr voraus und bereitet ihr den Weg; wie ein Licht aus der Höhe schwebt sie über den Gestaltungen der Gegenwart, um sie zu beleuchten und ihre Bedeutung für die Entwicklung der Zukunft erkennen zu lassen, um zu lehren, wohin sie auslaufen kann, wird und soll. Wie die Geschichte selbst, wächst auch die Weissagung in organischem Fortschritt, nicht durch quantitative Bereicherung, nicht durch Zusatz von Aussen, sondern durch einen

inneren göttlichen Lebenstrieb, der gleich im Anfang in sie hineingelegt, die ganze Fülle der wesentlichen und normalen Entwicklungen schon in sich schliesst und darum zu immer neuen, dem Ziele immer mehr sich annähernden Entfaltungen treibt und nicht eher ruht, bis er das Ziel erreicht hat; der nimmer gebrochen, oder verdrängt werden kann, weil er nicht von Gott losgelöst, auf sich selbst beschränkt ist, sondern vielmehr durch die stetige, persönliche Immanenz Gottes bedingt, von ihr stets getragen und gekräftigt wird. Zwar werden die Wandlungen und Störungen, welche durch Missbrauch der menschlichen Freiheit in den normalen Entwicklungsgang der Geschichte hineingerathen, auch den Gang, die Form und den Inhalt der Weissagung bedingen und modificiren, aber dies betrifft nicht den wesentlichen Kern der Weissagung, der unter allen Wandlungen der Geschichte derselbe bleibt, sondern nur ihre unwesentliche, zufällige Gestaltung und Verleiblichung.

§ 8. Wie die alt-testamentliche Weissagung in ihrem organischen Fortschritte selbst Geschichte ist, so ist die Geschichte des alten Bundes wegen ihres präformirenden Charakters, wegen ihrer lebensvollen und stetigen Beziehung auf die zu verwirklichende Heilsidee auch selbst Weissagung. Jene ist Verbal-, diese Real-Weissagung; jene ist ideale, diese eventuale Geschichte. Wie die Weissagung in zwiefacher Weise aus der Idee der Zukunft die Thatsachen und Zustände der Gegenwart beleuchtet, indem sie derselben zum Bewusstsein bringt, sowohl was und wieviel sie schon hat, als auch, was ihr noch an der Fülle der Idee in der Erscheinung fehlt, so ist die Gegenwart auch selbst weissagend auf die Zukunft sowohl durch das, was sie bereits als Resultat der zurückgelegten Entwicklung hat, als auch durch das, was ihr zur Zeit noch an der vollen Erscheinung der Idee mangelt und daher von der zukünftigen Entwicklung noch zu erwarten berechtigt ist. Was ihr fehlt, steht aber keineswegs in ausschliessendem Gegensatz zu dem, was sie hat, vielmehr ist das Eine die Weiterbildung und Ergänzung, die volle Entfaltung des Andern. Denn da die Entwicklung eine organische ist, die von der ersten Grundlegung an potentiell die ganze Fülle der Entfaltungen in sich schliesst, so fehlt ihr nie Etwas, das sie nicht auch schon als Potenz, Keim oder Ansatz habe, der Mangel ist nie ein absoluter. Eben so hat sie aber auch während des ganzen Verlaufs der Entwicklung nie Etwas, dem nicht noch Etwas fehle, das nicht noch einer weitern Entfaltung fähig und bedürftig sei. Besitz und Mangel, Genuss und Bedürfniss, Erfüllung und Weissagung bedingen und ergänzen sich stets gegenseitig, bis am Ende der Entwicklung die beiden gegensätzlich sich bedingenden und ergänzenden Pole völlig ausgeglichen sind und in Christo zur ewig-genugsamen und einheitlichen Fülle zusammenschliessen. Mit dem Besitz wächst auch das Bedürfniss. Je mehr Erfüllung in der Geschichte, desto mehr Erwartung und Aussicht in die Zukunft, bis in der höchsten und schliess-

lichen Erfüllung alle Hoffnung und Erwartung aufgeht. Je mehr unter göttlicher Zucht und Obhut das Bundesvolk heranreift, je mehr die anfangs im Keime beschlossenen Potenzen sich entfalten und verzweigen, um so mehr muss auch das Bewusstsein von dem, was noch fehlt, wachsen und sich verzweigen — gradeso wie vor dem Geiste des Forschers das Gebiet des Wissens sich immer weiter und unermesslicher ausbreitet, je mehr er darin heimisch wird. Ueber Beides aber, den Besitz und den Mangel, die Erfüllung und die Erwartung kann dem Geschlechte der Gegenwart allein die Weissagung das rechte und sichre Verhältniss öffnen, um so mehr, als es sich hier ja nicht um Ergebnisse bloss menschlicher, sondern göttlich-menschlicher Thätigkeit handelt. Ohne Weissagung kann die Gegenwart es höchstens zur unbestimmten, ungewissen Ahnung oder Divination bringen, die, wie sie einerseits allerdings Anknüpfungspunkt und Befähigung für die Aufnahme der Weissagung bieten, andrerseits doch erst durch die Weissagung zur Sicherheit des Glaubens erhöht und gekräftigt werden kann. Wie die Geschichte der Weissagung in ihrem organischen Fortschritt, weil aus der thatsächlichen Geschichte hervorwachsend, auch nur auf diesem Boden sich entwickeln kann, so öffnet auch die Weissagung der Geschichte ihre ahnungsreichen Knospen nur vor dem Sonnenstrahl der Weissagung zur entfalteten Blüthe.

1. Eine jede Geschichte, die von lebenskräftigen Potenzen ausgehend, von einem innern Lebenstrieb beseelt und getragen, durch alle Actionen und Reactionen, Evolutionen und Revolutionen hindurch, zu dem Ziele gelangt, zu dem sie befähigt und berufen war, nach dem sie bewusst oder unbewusst gerungen, wird *typischen* Charakter an sich tragen, so nämlich, dass in jedem weitern Fortschritt der Geschichte sich das Ziel derselben immer bestimmter und klarer anschauen und prognosticiren lässt. Der typische Charakter der Geschichte ist begründet in der lebendigen Bezüglichkeit ihrer Entwicklung auf die Idee, die sie beseelt, zu deren vollen Darstellung sie hinstrebt. Die Idee ringt immerdar nach der Erscheinung, die Seele nach entsprechender Verleiblichung. Ist der der Geschichte innewohnende Lebenstrieb so energisch, dass er es vermag, alle Schwierigkeiten überwindend, das Ziel seines Strebens endlich zu gewinnen, so ist es nicht anders zu erwarten, als dass es ihm auch schon in der Mitte der Entwicklung gelingt, Höhepunkte seiner Thätigkeit darzustellen, welche für die Stufe der Entwicklung, der sie angehören, entsprechende Verleiblichungen derselben Idee sind, die auf der höchsten Stufe zur vollen Darstellung gelangt und somit auch in der Weise ihrer Erscheinung und Wirkung Vorausdarstellungen (Vorbilder) zukünftiger Gestaltungen sind. — Aber in der Profangeschichte erscheint dieser typische Charakter mehr oder minder verwaschen, weil die Entwicklung als eine bloss naturwüchsige der normirenden Coefficienten göttlicher That und göttlichen Wissens ermangelt, weil, indem Gott die Völker ihre eignen Wege gehen lässt, seine Weisheit und Macht nicht als constitutiver Faktor in ihrer Geschichte, sondern nur als regulativer Faktor *über* ihr waltet, weil er sie bloss überwacht, um ihre Ergebnisse in seinen Welt- und Heilsplan einzufügen, nicht aber sich selbst in ihr verleiblicht, um in ihr den Heilsplan zu verwirk-

lichen. Dagegen tritt der typische Charakter in der heiligen Geschichte begreiflicher Weise unvergleichlich kräftiger, stetiger, markirter und in schärfer gezeichneten Umrissen, nicht bloss für die Nachwelt, sondern durch Vermittlung der Weissagung auch für die Mitwelt nach dem jedesmaligen Maasse ihrer Fassungsfähigkeit klar erkennbar hervor.

Dreifach sind die normalen Gestaltungen in der Geschichte des alten Bundes, entweder hervorgegangen aus der göttlichen Gnade, oder aus der menschlichen Freiheit, oder aus dem einheitlichen Zusammenwirken Beider. Alle drei zielen auf den Höhepunkt der Geschichte, auf die Darstellung Christi, in dem die göttliche und menschliche Natur zur persönlichen Einheit, zur Gottmenschheit zusammenschliessen; alle drei sind demnach Vorausdarstellungen der zukünftigen Fülle. Wo Gott im alten Testament in sinnlich-wahrnehmbarer Gestaltung, oder in aussersinnlicher Vision, oder in versinnbildlichendem Symbole sich kund giebt, wo Er ferner ohne Vermittelung menschlicher Organe spricht und handelt, — da haben wir eine einseitige Vorausdarstellung der Gottheit Christi. Wo aber und insofern auf dem Boden der Geschichte Israels, d. h. in der sittlichen Sphäre des geoffenbarten Gesetzes gebildet und auf Grund der schon vorher geschichtlich gewordenen Heilserkenntniss ein Held des Glaubens sich aus menschlicher Freiheit so bestimmt, dass er zu einem Ausrichter menschlicher Bundesthätigkeit sich eignet, da haben wir eine einseitige Vorausdarstellung der menschlichen Natur und Thätigkeit Christi, und wo und insofern ein Solcher mit neuen Kräften göttlicher Weisheit oder Macht ausgerüstet, und mit göttlichem Ansehen bekleidet, zugleich ein Organ neuer göttlicher Bundesthätigkeit wird, da ist er für seine Zeit auf seinem Standpunkt und nach seinen Kräften die Vorausdarstellung Dess, der in der Fülle der Zeit als Gottmensch göttliche und menschliche Bundesthätigkeit vollendete, und das Ziel des Bundes, das Heil für die ganze Menschheit darstellte. — Dass Begebenheiten, Einrichtungen und Anstalten, als die Producte persönlicher Thätigkeit in gleicher Weise, wie der Wille, von dem sie ausgingen, den Stempel der Präformation tragen, versteht sich von selbst.

§ 9. Wenn wir im Vorigen die Geschichte des alten Bundes als das Product des Mit- und Ineinanderwirkens göttlicher und menschlicher Thätigkeit erkannt haben und in den Wundern und Weissagungen als den Manifestationen der göttlichen Thätigkeit nothwendige Stützen und Coefficienten der menschlichen Bundesthätigkeit sahen, so ist damit nur gemeint, dass die Geschichte der Wunder und Weissagung nicht entrathen könne, bis das Ziel erreicht ist, keineswegs aber, dass keine Zeit und keine Entwicklung in der Geschichte ohne Wunder sein könne. Vielmehr kann es, weil die göttliche Bundesthätigkeit zugleich eine erziehende ist, auch kleinere oder grössere Zeiträume in ihr geben, wo die göttliche Weisheit Wunder und Weissagung für eine Zeitlang zurücktreten lässt, damit die menschliche Thätigkeit allein, aber gestützt und getragen durch die Erfahrungen und Früchte der vorangegangenen göttlichen Leitung und Mitwirkung, ihre nächste Aufgabe verfolge, so dass also auch hier das göttliche Element der Entwicklung nicht sowohl fehlt, als sich vielmehr nur aus der Unmittelbarkeit in die Mittelbarkeit zurückgezogen hat.

Die heilige Schrift.

§ 10. Der unterscheidende Charakter der Geschichte des alten Bundes ist der, dass sie in den wesentlichsten Momenten ihrer Entwicklung heilige Geschichte ist. Weil und insofern sie dies ist, müssen auch die authentischen Urkunden und Quellen derselben heilige sein, denn es wäre ein thörichtes und eitles Unternehmen, der Bearbeitung einer Wissenschaft den Charakter der Heiligkeit zuschreiben oder aufprägen zu wollen, wenn er nicht schon den Erkenntnissquellen derselben eingeprägt wäre. Wie die Geschichte durch die Immanenz der göttlichen That innerhalb der menschlichen Entwicklung eine heilige ist, so muss die Erkenntnissquelle derselben durch die Immanenz des göttlichen Wissens von dieser Entwicklung innerhalb der menschlichen Erkenntniss sich als heilige auszeichnen. Denn die göttliche Seite der heiligen Geschichte kann nur vermittelst göttlicher Offenbarung klar und bestimmt erkannt werden.

Die wichtigste und wesentlichste Quelle unserer Wissenschaft ist demnach die Sammlung heiliger Schriften, welche der alt-testamentliche Kanon umfasst (vgl. § 14), indem dieselben uns in Geschichte, Lehre und Weissagung den Stoff für den bei Weitem grössten und entwicklungsreichsten Theil unsrer Geschichte darbieten. Sie sind um so wichtiger, als wir für diesen Zeitraum fast ausschliesslich auf sie hingewiesen sind. Doch gehören zum Theil auch die heiligen Schriften des neuen Testamentes hierher, insofern nämlich in dem ersten Stadium der neutestamentlichen Entwicklung zugleich der Abschluss der alttestamentlichen gegeben ist.

1. Wenn freilich die Geschichte des alten Bundes selbst in ihrer innern Entwicklung auch Stadien hat, und darunter wenigstens eine von grösserm Umfang und bedeutender Wichtigkeit, — wo die göttliche That planmässig aufhört, Coefficient der Entwicklung zu sein, so können wir für die Darstellung solcher Zeiträume uns der Natur der Sache nach auch an solchen Erkenntnissquellen genügen lassen, welche keine andre Garantie für ihre Zuverlässigkeit und Wahrhaftigkeit haben, als die, welche menschliche Forschung und Kritik uns gewähren kann.

Endlich bietet unsre Geschichte auch nach Aussen hin mehrfache Berührungs- und Coincidenzpunkte mit der Geschichte auswärtiger Völker und Zustände. Jegliche Wissenschaft aber, und somit auch die wissenschaftliche Behandlung der Geschichte des alten Bundes, hat die Aufgabe und das Bedürfniss, eine lebendige, mit dem sonstigen Wissen des Geistes einheitlich zusammenschliessende Erkenntniss zu vermitteln. Somit und insofern sind die Quellen auswärtiger Völkergeschichte auch für unsre Geschichte von Bedeutung.

§ 11. Wie die Thatsachen selbst, von denen sie berichten, so tragen auch diese Schriften den Charakter göttlicher und menschlicher Cau-

salität in lebensvoller Einheit an sich, — dort die Immanenz der göttlichen That in der menschlichen Entwicklung, hier die Immanenz des göttlichen Wissens von dieser Entwicklung in der menschlichen Erkenntniss —, und zwar darum, weil sie, aus derselben göttlich-menschlichen Lebenssphäre hervorgegangen, nicht nur treue Zeugen und Denkmäler der Geschichte der jedesmaligen Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch lebenskräftige Anfänge und Vehikel der noch nachfolgenden Entwicklungen sind. Die Vermittlung des göttlichen Wissens für die menschliche Erkenntniss ist aber so zu denken, entweder, dass das, was überhaupt ausser dem Bereiche menschlicher Erfahrung oder menschlichen Wissens liegt, unter Anknüpfung an das formale Bedürfniss und die bereits vorhandene materiale Einsicht in prophetischer Anschauung dem menschlichen Gemüthe eingeprägt wird, oder dass da, wo das Geschehene in menschlicher Ueberlieferung fortlebt, das natürliche Vermögen des Menschen, Wahres und Falsches zu prüfen und zu unterscheiden, durch den Geist Gottes geschärft und zu relativer (d. h. dem jeweiligen objectiven Zwecke, so wie der vorhandenen subjectiven Befähigung angemessener) Sicherheit, Fülle und Tiefe der Forschung gesteigert wird. Das menschliche Denken und Forschen, Suchen, Sammeln und Sichten, überhaupt die menschliche Geistesanstrengung soll dabei nichts weniger als aufgehoben, beseitigt oder erlassen werden, vielmehr soll sie nur geläutert, geschärft und geheiligt werden. Die Schranken, welche durch die jedesmalige zeitliche und persönliche Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes gesetzt sind, sollen nicht übersprungen, wohl aber soll das Maass und die Fülle der Erkenntniss, die innerhalb dieser Schranken liegen, ans Licht gefördert werden; — so wie andrerseits die durch natürliche Anlage und Befähigung, durch persönliche Bildung und Lebensstellung dargebotenen Hülfsmittel zur Erforschung und Darlegung der Wahrheit nicht unbenutzt und ausser Acht gelassen, sondern vielmehr als die nothwendige Bedingung anzusehen sind. Die Freiheit, Eigenthümlichkeit, Selbständigkeit und Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes wird aber begreiflich dadurch so wenig missachtet oder beeinträchtigt, dass sie vielmehr dadurch erst zur rechten Kraft, Fülle und Reinheit erhoben wird; und die auf diese Weise gewonnene geschichtliche oder religiöse Wahrheit wird zwar alle Einseitigkeit, Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit der Auffassung, Anschauung und Darstellung, welche durch die persönliche Stellung und die natürliche Anlage des erkennenden Subjectes einerseits und durch die Nothwendigkeit allmälichen Fortschrittes in der zeitlich-göttlichen Gesammtentwicklung andererseits immerdar bis zur Erreichung des letzten und höchsten Zieles der Geschichte bedingt ist, an sich tragen; — aber sie wird auch

eben so sehr frei sein von jedem positiven Irrthum, durch welchen irgend die eigentlichen Zwecke der göttlichen Mitwirkung an diesen Schriften, sei es für das praktisch-religiöse, sei es für das intellectuell-religiöse Moment, gefährdet oder gestört werden könnten. Diese Zwecke concentriren sich aber darin, in der Gesammtheit der heiligen Urkunden ein treues geschichtliches Zeugniss von den Heilswegen Gottes in und an der Menschheit und einen kräftigen Antrieb zum Eingehen des Menschen in diese Heilswege darzustellen.

1. Weil nun die heilige Schrift eine doppelte Seite hat, eine menschliche und eine göttliche, weil ferner das Menschliche in ihr nicht vom Göttlichen absorbirt ist, sondern vielmehr Dieses von Jenem getragen und in ihm verleiblicht ist, in ihm zur Erscheinung kommt und in ihm aufbewahrt wird, so hat auch die heilige Schrift wie alles Menschliche eine Geschichte, die Gegenstand der Forschung, Prüfung und Untersuchung ist, und sie bedarf in Betreff ihrer menschlichen Authentie, Integrität und Glaubwürdigkeit der Bewährung. Ihre Entstehung und Abfassung nach Zeit, Ort und Person, die Bildungsstufe der Zeit und der Person, welcher die Abfassung zukommt, die Mittel der menschlichen Forschung, auf welcher sie ruht, die Geschichte ihrer Aufbewahrung und Ueberlieferung nach allen äussern und innern Momenten u. s. w., unterliegt der geschichtlichen Untersuchung und der kritischen Prüfung. Zwar die innre Gewähr für die Heiligkeit und Glaubwürdigkeit der im Kanon enthaltenen Schriften ist der Geist, der in ihnen waltet, und der sich dem dafür empfänglichen Geiste des Menschen als göttlich bezeugt. Der Frömmigkeit genügt diese subjective innre Gewähr, die Wissenschaft aber fordert eine äussre objective Gewährleistung. Die Frömmigkeit an sich verhält sich gleichgültig zu den Bedürfnissen und Ergebnissen der Kritik; was sie an der heiligen Schrift hat, das kann ihr kein Resultat der Kritik streitig oder zweifelhaft machen; sie sucht und will nur Bewährung des Inhaltes der heiligen Schrift für das practisch-religiöse Leben und diese hat sie, wenn ihr Heilsbedürfniss in ihr volle Nahrung und Befriedigung findet. Die religiöse Wissenschaft dagegen fordert Bewährung für die Erkenntniss und Befriedigung des intellectuellen Bedürfnisses, sie fordert einheitlichen Zusammenschluss, organische Gliederung und harmonische Einfügung jeder religiösen Erkenntniss mit der gewonnenen oder noch zu gewinnenden Gesammterkenntniss des Geistes; — die Ergebnisse und Früchte einer religiösen Thatsache zu erfassen und für das Leben erprobt zu finden, genügt ihr nicht, sie muss sie auch nach ihrem Ursprung und Fortgang, in der organischen Einheit von Anfang, Mittel und Ende zu erkennen streben.

Die Wissenschaft ist zunächst an das menschliche Element der heiligen Schrift gewiesen, weil dieses der Träger und Vermittler des göttlichen Elementes ist, weil das Göttliche nur im Menschlichen vorhanden und erfassbar ist. Ist aber das Menschliche in und an der Schrift erprobt und sicher gestellt, so hat auch die Wissenschaft sich dem Göttlichen in ihr ohne Weiteres zu ergeben und ist hierbei nicht minder wie die Frömmigkeit allein auf den Glauben gewiesen. Aber der Glaube hat nur dann seine wissenschaftliche Berechtigung, wenn das menschliche Element der heiligen Schrift, insofern es sich als Träger des göttlichen kund giebt, alle Feuerproben der Forschung und Prüfung durchgemacht und bestanden hat.

Die alttestamentliche Offenbarung.

§ 12. Der Begriff der Offenbarung im weitesten Sinne umschliesst jede Bethätigung des göttlichen Wesens, Willens und Wissens an, in und für die Kreatur. Die Offenbarung in diesem weitern Sinne begann also mit der Schöpfung, durch welche die Kreatur selbst in's Dasein gesetzt wurde. An die schöpferische Thätigkeit Gottes schliesst sich dann die Erhaltung an, durch welche die der Kreatur in der Schöpfung verliehenen Kräfte und Mittel aufrecht erhalten werden, und die Weltregierung, welche über der freien Entwicklung der Kreatur waltet, sie überwacht und durch königliche und richterliche Macht sie zügelt. Diese dreifache Thätigkeit göttlicher Manifestation ist wesentlich Eins, indem sie nur verschiedene Aeussrungen ein und desselben Verhältnisses Gottes zur Kreatur, dessen Anfang, Mittel und Ende sie bezeichnet, zur Erscheinung bringt. Indem Gott die Kreatur in's Dasein setzte und ihr die zu ihrer Entwicklung nöthigen Kräfte und Fähigkeiten verlieh, hat Er ihr auch Recht und Anspruch auf die Erhaltung dieser Kräfte und Fähigkeiten verliehen, und indem Er der Kreatur eine Aufgabe stellte, die sie in freier Thätigkeit ausrichten soll, aber auch durch Missbrauch der Freiheit verfehlen und verkehren kann, muss Er um seiner selbt willen in königlichem und richterlichem Regimente ihre freie Entwicklung überwachen, zügeln und dem ihr angemessenen Ziele zuführen. Durch die Schöpfung ist also die Welterhaltung und Weltregierung schon bedingt und gefordert; aber durch beides ist auch dem Verhältnisse, in welches Gott durch die Schöpfung zur Kreatur trat, vollkommen genügt. Eine weitre und andersartige Bethätigung oder Manifestation Gottes kann vom Standpunkte der Schöpfung aus nicht gefordert werden. Aber Gott hat sich zum Menschen aus freier Gnade noch in ein andres Verhältniss als das des Schöpfers zum Geschöpfe gestellt. Kraft seines ewigen Gnadenrathschlusses hat er sich von vorn herein zum Menschen in das Verhältniss des Erziehers zum Zögling, der mit dem Zögling gleichsam klein wird, mit ihm wächst und so ihn zu sich heranzieht, gesetzt; hat, nachdem der Mensch durch Missbrauch seiner Freiheit in Sünde und Verderben gerathen war, das in jenem Rathschlusse zuvorbedachte Heil anzubahnen begonnen, um es in immer fortschreitender Entäussrung und Mittheilung seiner selbst an den Menschen bis zu der Höhe seiner Vollendung in der Menschwerdung Gottes zum Ziele zu führen. Diese Gottesmanifestation, durch welche Gott nicht bloss wie in der Weltregierung über der Geschichte, sondern auch in ihr waltet, in sie eintritt, in ihr mitwirkt, mit ihr in immer zunehmender Mittheilung seiner selbst sich entfaltet und wächst, nennen wir Offenbarung im engern

Sinne. Aus dem Gebiete dieser Gottesmanifestation ist das Heidenthum, als es, sich von den Wegen Gottes lossagend, seine eignen Wege zu wandeln anfing, hinausgetreten, aber durch den Beruf und die Erwählung Abrahams und seines Samens erhielt sie nicht nur ein neues Object ihrer Bethätigung, sondern auch einen entschiedenen Fortschritt ihrer Entwicklung.

§ 13. Der Unterschied und die Gegensätzlichkeit zwischen diesen beiden Seiten göttlicher Offenbarung — einerseits der schöpferischen, erhaltenden und richtenden, so wie andrerseits der heilsanbahnenden und heilsausrichtenden — ist für den alt-testamentlichen Standpunct so wesentlich und im Bewusstsein desselben so lebendig, — denn die Auswahl Israels zu den göttlichen Heilszwecken und der dadurch bedingte Gegensatz zum Heidenthum ist ja der Mittelpunkt dieses Bewusstseins — dass er sich in einer entsprechenden Unterschiedlichkeit der Gottesnamen ausgeprägt hat. Jener Wirksamkeit nämlich entspricht der Gottesname Elohim, dieser der Name Jehovah. Der Ausdruck *Elohim* nämlich bezeichnet Gott als die Fülle und Quelle alles Lebens, als Den, der die Potenzen alles Lebens, aller Entwicklung in sich trägt und durch schöpferische Thätigkeit ausser sich hinstellt, der die entwicklungskräftigen Anfänge aller Geschichte setzt. Als Schöpfer ist Elohim aber auch der Erhalter, denn die Erhaltung ist die Fortsetzung der Schöpfung — und der Richter, denn das Gericht ist das Messen des entfalteten Endes nach der Fähigkeit des entfaltungskräftigen Anfanges. *Jehovah* hingegen ist der Gott der Entwicklung, der selbst in die Entwicklung eintritt, an sie sich entäussert, in ihr sich verleiblicht und selbst an ihr mitarbeitet, um sie sicher zum Ziele zu führen. Als Elohim ist Gott auch der Heiden Gott, denn alle Gottesbethätigung am Heidenthum geht von Elohim aus, und alles wahre und echte Gottesbewusstsein im Heidenthum geht auf Elohim zurück; aber als Jehovah ist Er bloss der Gott Israels, denn das Heidenthum, das aus der Entwicklung, welche Jehovah trägt und leitet, herausgetreten ist, hat keinen Theil an Jehovah. Aber keineswegs ist das Verhältniss dies, dass Elohim ebenso ausschliesslich der Gott der Heiden wäre, wie Jehovah der Gott Israels ist, vielmehr waltet und wirkt Gott in der Geschichte Israels nicht nur als Jehovah, sondern ebenso wesentlich auch als Elohim. Denn nicht nur ist Israels Geschichte ebenso wie die des Heidenthums durch die allgemeine göttliche Welterhaltung und Weltregierung bedingt und getragen, sondern auch die jehovistische Heilsanbahnung und Heilsentwicklung selbst bedarf bis zu ihrer letzten Vollendung immer neuer schöpfrischer Einwirkung, durch welche die Keime eben der Entwicklung, die Jehovah zum Ziele führt, hineingelegt werden.

1. Ueber die Gottesnamen vgl. **Hengstenberg**, Beitr. II, S. 181 ff.; **Drechsler**, Einh. und Echth. d. Gen.; **Hävernick**, Einl. I, 2. S. 203 ff. und **Dessen** Theolog. des A. T. S. 37 ff.; **Tuch**, Comm. XXXIII ff.; **Welte**, Nachmosaisches im Pent. S. 84 ff.; **Steudel**, A. Tl. Theol. S. 139 ff.; **Beck**, christl. Lehrwissensch. I, 51 ff.; M. **Baumgarten**, Comm. I, 1. S. 30 ff.; **Delitszch**, bibl. proph. Theol. S. 120 ff.; **Dessen** symbolae ad Psalm. illustr. S. 29 f.; **Dessen** Ausleg. d. Genesis S. 22 ff. — **Meine** Schrift über die Einh. d. Gen. S. LXIII ff. und ö.; C. **Keil**, über die Gottesnamen im Pentat. In der luth. Zeitschr. 1851. H. II.; — **Hofmann**, Schriftbeweis I. S. 74 ff. Dass den beiden bezüglichen Gottesnamen im A. T. ein begrifflicher Unterschied zu Grunde liegt, muss bei einer auch nur flüchtigen Beachtung des Gebrauches derselben sich uns unabweisbar aufdrängen. Das Allgemeinste und Nächste in dieser Beziehung ist dies, dass יהוה der specifisch-israelitische Gottesname ist. Nur **in und an Israel**, als dem von allen Völkern auserwählten, von den Heiden abgesonderten, durch Beruf und Bestimmung, durch Gesetz und Cultus geheiligten Volke, manifestirt sich Gott **als Jehovah**, und nur **von Israel** wird Er **als Jehovah** erkannt und verehrt. Für alle andern Völkern ist Gott nur אלהים nicht יהוה, und der Name Elohim verschwimmt hier zu einer **solchen** Allgemeinheit, dass er nicht nur zur Bezeichnung des Wahren und Echten im heidnischen Gottesbewusstsein, sondern auch zur Bezeichnung alles Göttlichen überhaupt, auch des verkehrt und falsch gefassten, gebraucht wird.

Aber nicht nur für die Heiden, sondern auch für Israel ist Gott אלהים; nicht nur als יהוה, sondern ebensosehr auch als אלהים waltet, wirkt und offenbart sich Gott in Israel. Diese Beobachtung wird zunächst zu der Annahme führen, dass durch den Namen Elohim auf israelitischem Boden jede **allgemeine** Wirksamkeit Gottes, die sich an den Heiden ebensowohl als an Israel bewährt, bezeichnet werde; und dass umgekehrt der Israelit Gott **da** als Elohim benenne und verehre, wo es sich um eine solche allgemeine Wirksamkeit Gottes, oder um Alles, was dem israelitischen und heidnischen Gottesbewusstsein gemeinsam ist, handle. Aber diese Auffassung reicht nicht aus, um jegliches Vorkommen des Namens אלהים in Reden und Geschichten, die sich bloss auf israelitischem Boden bewegen, zu erklären. Wir finden Elohim auch da thätig, wo es sich um specifisch-israelitische Gottesführungen und Gottesmanifestationen handelt. **Hengstenberg** hat in der angeführten epochemachenden Abhandlung über die Gottesnamen diese Schwierigkeit auf eigenthümliche Weise zu lösen gesucht, indem er zuvörderst annimmt: Elohim bezeichne eine niedre, Jehovah eine höhere Stufe des Gottesbewusstseins oder der Gottesmanifestation. Von Gen. 1 bis zu Exod. 6, d. h. von der Schöpfung aller Dinge an bis zur vollsten Sanction des theokratischen Bundes am Sinai, werde, lehrt Hengstenberg weiter, אלהים zu יהוה, und erst am Sinai sei Er es vollkommen geworden. Jedes frühere Werden Elohims zu Jehovah sei nur ein relatives. In den zwischen beiden Endpunkten liegenden Entwicklungen werde Gott als יהוה bezeichnet, insofern Er beziehungsweise zu den frühern Gottesmanifestationen sich scho nals יהוה bewiesen habe, insofern die grade vorliegende Gottesmanifestation eine höhere als die frühere, eine schon der absolut jehovistischen näher rückende sei; dagegen werde Er als **Elohim** bezeichnet, ebenfalls wieder beziehungsweise, aber in Beziehung auf die noch in der Zukunft bevorstehenden höhern und vollendetern Manifestationen, damit das Bewusstsein geweckt und stets rege gehalten werde, dass noch höhere und herrlichere jehovistische Offenbarungen Gottes bevorständen, gegen welche die vorliegende gehalten nur als eine niedere, elohistische gefasst werden könne. — Dieser mit grossem Scharfsinne durchgeführten Ansicht widerstrebt aber manche Erscheinung in der Genesis. Man sollte von ihr aus erwarten, dass grade

und immer bei denjenigen Stufen der Entwicklung, wo ein Neues eintritt, wo die Idee der allmäligen Entfaltung zur vollendeten Theokratie wieder neuen Boden gewinnt, wo sich das Streben nach diesem Ziele wieder in einer neuen Gestalt verkörpert, — dass bei solchen Entwicklungen nur יהוה angewandt wäre. Das ist aber öfter nicht der Fall. Wir erinnern z. B. nur an Gen. 17. Denn wenn irgend eine Thatsache in der patriarchalischen Geschichte von diesem Standpunkte aus auf die Anwendung des höhern Gottesnamens Anspruch machen kann, so ist es die hier berichtete thatsächliche, sich nach langer Verbereitung endlich verwirklichende und vollendende Bundschliessung Gottes mit Abraham und die Einsetzung des specifisch-israelitischen Bundeszeichens, der Beschneidung.

Wir müssen demnach nothwendig die Ansicht, dass אלהים an sich eine niedre, יהוה eine höhere Staffel der Gottesmanifestation und des Gottesbewusstseins bezeichnen, fallen lassen; wir dürfen uns durchaus nicht dem Zugeständniss entziehen, dass sich nicht nur אלהים häufig zu יהוה, sondern dass sich auch eben so sehr יהוה zu אלהים potenzire; dass nicht minder Jehovah oft zu Elohim, als Elohim zu Jehovah werden müsse, damit die Entwicklung zum Ziele geführt worden könne. — Es ist das Verdienst M. Baumgartens in s. Comm., dies zuerst klar erkannt und den wenn auch nicht sprachlich doch sachlich richtigen Weg zum Verständniss dieser Erscheinung bezeichnet zu haben. Seitdem haben besonders Fr. Delitzsch und der Verf. dieses (in der angef. Schrift über die Gen.) die von Baumgarten gegebene Auffassung zu berichtigen, zu begründen und weiter zu entwickeln gesucht.

Die Etymologie der beiden fraglichen Gottesnamen zeigt uns zunächst den richtigen Weg zur Feststellung des zwischen beiden obwaltenden Unterschiedes. Hengstenberg (l. c. S. 252), Hävernick, Drechsler, Keil und Hofmann führen das Wort אלהים auf das arabische أَلَهَ, coluit, adoravit Deum und intrans. أَلِهَ stupuit, pavore correptus est, zurück. Allein schon das Verhältniss der transitiven zur intransitiven Form macht es angemessener, umgekehrt das Verbum als Denominativ des Gottesnamens אֱלוֹהַּ, أَلَّهُ, anzusehen, und die ursprüngliche Wurzel des letztern in der veralteten hebr. Radix אול = אלה (stark sein) zu suchen. Von den beiden gleichbedeutenden Formen des Verbums hat jede einen Gottesnamen geliefert, denn wie von אלה das אֱלוֹהַּ, so stammt von אול der Name אֵל. So Tuch (S. XXXIX), Gesenius (im thes. d. h. v.), Delitzsch etc. Der Grundbegriff des Wortes אלהים wird also der der Kraft sein, und die Pluralform weist auf die absolute Fülle und Alles erschöpfende Mannigfaltigkeit, welche dieser Begriff in sich schliesst (vgl. Hengstenberg l. c. S. 257 ff.) hin. — Der Name יהוה ist auf Grundlage von Exod. 3, 14 f. allgemein von היה = הוה abgeleitet worden, bis Ewald kürzlich mit Berufung auf Gen. 19, 24 es von der arabischen Wurzel هوا ableitend, als dessen ursprüngliche Bedeutung „Höhe, Himmel" festsetzte. Dieser höchst unglücklichen Deutung (vgl. die Bemerkungen von Caspari luth Zeitschr. 1846, I. S. 164) gegenüber können wir unbedenklich die alte so nahe liegende und so wohlbegründete Ableitung auch ferner noch festhalten. Das Wort יהוה trägt bekanntlich als kri perpetuum die Vokale des אֲדֹנָי (vgl. Hengtenberg l. c. 222 ff.); während seine ursprüngliche Punctation ungewiss ist. Denn irrthümlich wird behauptet, dass יִהְוֶה die einzig mögliche Form des Imperfects von הוה sei. Vgl. Delitzsch Symb. p. 4 und besonders P. Caspari, über Micha den Moraschiten und s. proph. Schrift. Christiania 1851 S. 5 ff. Des Letztern äusserst gründliche Forschungen kommen darauf hinaus, dass von den vier zulässigen

Aussprachen יַהְוֶה, יַהֲוֶה, — יַהְוָה u. יַהֲוָה eine der beiden erstern die grösste Wahrscheinlichkeit für sich habe. Die von Fürst (Schulwörterbuch s. h. v.) vorgeschlagene Punctation יֶהֱוֶה oder יֶהֱוֶה, ist, obwohl sie eigentlich am nächsten liegt, durch die Endung יָהוּ am Schlusse der Nomm. propria composita, die יהוה zu ihrem zweiten Bestandtheil haben, ausgeschlossen, indem man sonst die Endung יֵהוּ erwarten müsste. Ueber die Bedeutung des Wortes יהוה haben wir zwei Erklärungen in der heil. Schrift selbst. In Exod. 3, 14 interpretirt Gott selbst ihn durch אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה und in Apokal. 1, 4 wird er umschrieben: *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος.* היה heisst *φῦναι*, *γενέσθαι*, *εἶναι*, es bezeichnet nicht das abstracte Sein, sondern das concrete, in die Erscheinung eintretende, in der Geschichte sich manifestirende Sein, das, so zu sagen, sich vergeschichtlichende Sein, eine Bedeutung die noch durch die Imperfectivbildung des von ihm abgeleiteten Namens verstärkt und besonders hervorgehoben wird. יהוה ist somit der in die Erscheinung eintretende, in der Geschichte sich offenbarende Gott, der die Geschichte durchwaltet, in ihr lebt und webt, sein Wesen und Sein immer mehr und mehr in ihr entfaltet. Dabei leuchtet es ein, dass der Gottesname יהוה, als Bezeichnung des in die Erscheinung eintretenden Gottes, nur bei einem Volke entstehen konnte, das sich eines fortwährenden Eingreifens Gottes zu erfreuen hatte oder wenigstens zu erfreuen glaubte, dessen ganze Entwicklung durch besondre Selbstmanifestation Gottes bedingt und getragen war oder zu sein vorgab; und da Israel eine solche Manifestation Gottes für sich allein in Anspruch nahm, so ist es natürlich, dass es die Anwendbarkeit dieses Namens auch auf seine Geschichte und seinen Cultus ausschliesslich beschränkte. —

Von hier aus eröffnet sich uns nun eine klare Einsicht in das Wesen und den begrifflichen Unterschied der beiden Namen. Sie verhalten sich zu einander wie Potenz und Evolution, wie der Anfang, der die Entwicklung potentiell in sich schliesst, sich zur Mitte, welche die Potenz eventuell zur Erscheinung bringt, verhält. Elohim ist der Gott des Anfangs, der die Potenzen alles Lebens, aller Entwicklung in sich trägt, und sie durch schöpferische Thätigkeit ausser sich hinstellt, der die entwicklungskräftigen und entwicklungsfähigen Anfänge aller Geschichte setzt. Jehovah hingegen ist der Gott der Entwicklung, der das Werk Elohims aufnimmt, um die Potenzen zur Entfaltung, den Anfang zum Ziele zu führen. Elohim ist der Schöpfer, dessen Charakter absolute Lebensfülle, transcendente Unabhängigkeit und Erhabenheit über alle irdischen Beschränkungen ist. Jehovah ist der Vermittler zwischen Anfang und Ende, der Gott der Entwicklung und der Geschichte, der in die Erscheinung, in Raum und Zeit persönlich eintritt und sich selbst denselben fügt. Der Name Elohim gewährleistet, weil er die absolute Lebensfülle und Lebenskraft bezeichnet, dass jedes Product seiner Thätigkeit entwicklungskräftig und -fähig ist, dass es zum Ziele, zur vollen Entfaltung kommen kann, aber nicht, dass es dazu auch sicher gelangen wird. Der Name Jehovah hingegen gewährleistet die Entwicklung selbst, giebt Bürgschaft dafür, dass die Potenz endlich auch zur vollsten Entwicklung, der Anfang auch sicher zum Ende gelangen werde; denn als Jehovah macht sich Gott selbst der Entwicklung dienstbar, wird ihr Träger, ihr Coefficient, er entwickelt sich selbst an und mit der irdischen, kreatürlichen Entwicklung; sie muss daher nothwendig auch unter allen Wandlungen und Störungen, welche durch das Mitwirken menschlicher Freiheit bedingt sind, zum Ziele führen. Auf diese Bürgschaft für die Entwicklung, für das Erreichen des Zieles, die der Name יהוה darbietet, ist auch Exod. 3, 14 in der Erklärung desselben durch אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה ausdrücklich hingewiesen.

Haben wir Elohim als den Gott des Anfangs, Jehovah hingegen als den Gott der den Anfang aufnehmenden Mitte, als den Gott der Entwicklung, der den Anfang zum Ende führt, erkannt, so fragt es sich, auf welchen der beiden Namen denn das Ende selbst zu setzen sei. Offenbar auf Elohim. Als Gott des Anfangs ist Elohim auch eo ipso der Gott des Endes. Denn das Ende ist die Rückkehr zum Anfange, im Ende hat sich eventuell auseinandergelegt, was im Anfang potentiell verschlossen war. Wie Jehovah den von Elohim gesetzten Anfang aufnimmt, um ihn durch die Entwicklung zum Ende zu führen, so nimmt Elohim wieder das Ende auf, nachdem Jehovah sein Werk ausgerichtet und die Entwicklung vollbracht hat. Dies Aufnehmen des Endes von Seiten Elohims ist aber das Gericht, denn das eventuelle Ende wird gemessen nach den Potenzen des Anfangs. Elohim ist der Gott des Anfangs und des Endes, der Schöpfer und der Richter, — Jehovah ist der Gott der Mitte, der zwischen Anfang und Ende in der Mitte liegenden Entwicklung.

Von diesem Standpunkt aus erklärt sich ganz natürlich und einfach die Schwierigkeit, an der Hengstenberg's Theorie scheitern muss, nämlich die, dass auf dem Boden der israelitischen Bundesgeschichte nicht nur Elohim zu Jehovah wird, zu Jehovah sich potenzirt, sondern dass auch umgekehrt unter Umständen Jehovah wieder zu Elohim werden, sich zu Elohim potenziren muss. Dies Letztere wird immer da geschehen müssen, entweder wenn mitten in die fortschreitende Entwicklung ein neuer schöpfrischer Anfang gelegt, wenn eine neue nur durch schöpfrische Allmacht zu erzielende Potenz zu ihrer Fördrung eintreten muss, — oder wenn die Entwicklung zum Ziele übergeht, sei es dass sie sich durch Schuld menschlicher Freiheit in ein verkehrtes Ziel verlaufen hat, wo dann Elohim als Richter eintritt, oder dass das erreichte Ziel der Idee entspricht, wo dann Elohim, der im Anfang als die Fülle des Lebens auftrat, nun als die Fülle der Seligkeit auftritt, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

Wir schliessen noch eine Bemerkung von Delitzsch (symb. l. c.) an, welche uns zeigt, in welchem propädeutischen Verhältnisse das israelitische Gottesbewusstsein, das sich in diesen beiden Namen ausgeprägt hat, zu dem vollendeten christlichen Gottesbewusstsein steht. Er sagt: „Nomen אלהים non quid homines duntaxat de Deo sentiant, sed qualis sit in semet ipso, effert et omnipotentem ejus naturam simul cum vita ejus immanente denotat, Deum quatenus vitam omnipotentem habet in semet ipso ac proinde omnis vitae et principium est et finis. Revelatio mysterii trinitatis pro hujus nominis explicatione habenda est (vgl. auch Hengstenberg Beitr. II, 255 Anm. und Comm. z. d. Psalm. IV, 2. S. 276). Contra n. יהוה Deus assumsit, quatenus progressionem generis humani a principio ad finem ipse per aetatum decursum gubernat et intra limites spatii et temporis salutariter se manifestat; quae manifestatio in V. T. gentis israeliticae terminis praeparatorie adstricta erat, donec in hac ipsa gente Jehova humanam naturam sibi uniret nominisque sui vim declararet. Incarnatio pro nominis יְהוָה explicatione habenda est, nam qua de causa et quo consilio Deus in V. T. Jehova nuncupetur, in facie Jesu Christi elucescit.

Die Quellen und Hülfswissenschaften für die Geschichte des alten Bundes.

§ 14. Die nächsten, eigentlichsten und hauptsächlichsten Quellen für die Geschichte des alten Bundes sind die heiligen Schriften, welche

der alttestamentliche Kanon umschliesst, deren eigenthümlicher Charakter schon oben (§ 10. 11) besprochen worden ist. Wir erkannten dort auch schon die Nothwendigkeit, diese Schriften, weil sie, wie die Geschichte, von der sie zeugen, nicht bloss eine göttliche, sondern auch eine menschliche Seite haben, behufs gebührender Würdigung und allseitigen Verständnisses zum Gegenstande sorgfältiger und gewissenhafter Forschung, Prüfung und Deutung zu machen. Die biblische Einleitungswissenschaft, oder wie sie neuerdings richtiger bezeichnet wird: die biblische Literaturgeschichte hat diese für den Standpunkt der Wissenschaft unerlässliche Forschung und Prüfung nach ihrer geschichtlichen Seite durchzumachen: sie hat nicht nur die Entstehung derselben, nach Ort, Zeit und Person, nach Anlass, Mittel und Quellen, nach Zweck und Absicht ihrer Abfassung, sondern auch die weitere Geschichte derselben, nämlich ihrer Sammlung, Aufbewahrung und Verbreitung zu untersuchen [1]). Die diplomatische Seite jener Forschung ist die Aufgabe der Texteskritik, welche aus den vorhandenen Zeugnissen den Text in seiner Ursprünglichkeit und Reinheit, so weit es möglich ist, urkundlich darzustellen hat. Die Exegese endlich übernimmt dann die philologische Seite jener Forschung, indem sie mit allen Mitteln, welche Geschichte, Kritik, Linguistik etc. darbieten, den Sinn, den der Verfasser mit seinen Worten ausdrücken wollte, nach seinem ganzen Umfange zu ermitteln sucht, — eine um so wesentlichere Arbeit, je mehr sprachliche und sachliche Schwierigkeiten durch die Verschiedenartigkeit der Zeiten, Zustände und Anschauungen des Verfassers und des Erklärers bedingt sind [2]).

1. Vgl. Herm. Hupfeld über Begriff und Methode der sogenannten bibl. Einleitung nebst einer Uebersicht ihrer Gesch. und Literat. Marburg 1844. — Unter allen Problemen der biblischen Literaturgeschichte ist das über die Entstehung der biblischen Schriften das wichtigste und schwierigste, denn grade über diese Frage befindet sich die wissenschaftliche Forschung unserer Zeit mitten in einem Kampfe, dessen endliche Beilegung sich noch gar nicht absehen lässt. Vgl. meine Abhandl. über den Einfluss der historisch-theologischen Gesammtanschauung des Kritikers auf die Kritik des Pentateuchs in meiner Schrift: Die Einheit der Genesis. Berlin, 1846. S. v-xx. In zwiefacher Hinsicht ist aber die Frage nach Person, Zeit, Ort und Anlass der Entstehung der biblischen Bücher für unsere Zwecke bedeutsam: einmal insofern sie die Quelle für unsre Geschichtsforschung sind, dann aber auch insofern sie integrirende Glieder dieser Geschichte selbst sind, nämlich einerseits als Erzeugnisse der zurückgelegten und andrerseits als Triebkräfte der jedesmal noch bevorstehenden Geschichtsentwicklung.

Wir schliessen eine literarische Uebersicht der neuern Gesammtbearbeitungen der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft an, und verweisen die Angabe der betreffenden Monographien an den ihnen zukommenden Ort. — Seit den Arbeiten von J. G. Eichhorn (1780 ff.) 4. Aufl. Götting. 1820—24, 5 Bde, und L. Bertholdt 1812 ff. sind ausser de Wette's kurzem Compendium keine Gesammtbearbeitungen der alt-testamentlichen Ein-

leitung von destructiver Richtung hervorgetreten. In conservativem Sinne erschienen dagegen seit J. Gottl. Carpzov's tüchtiger, aber noch auf dem einseitigen und mechanischen alt-orthodoxen Inspirationsbegriff beruhender und darum der Kritik ihr gebührendes Recht verkümmernder Introductio ad libros canon. V. T. ed. III. Lips. 1741. 4., folgende auch im Einzelnen der alt-testamentlichen Geschichte mehrfach vorarbeitende Werke; katholischerseits: J. Jahn, Einl. in d. göttl. Bb. d. A. Bundes. 3 Bde. Wien. 2. Aufl. 1802. 03; — J. G. Herbst, hist. krit. Einl. in d. h. Schr. d. A. T., vervollständigt von B. Welte. Karlsr. 1840—44. 4 Bde; — J. M. Augustin Scholz, Einl. in d. h. Schrift d. A. u. N. T. Köln 1845 ff.; bis jetzt 3 Bde., — D. Haneberg, Versuch einer Gesch. d. bibl. Offenb. als Einleit. ins alte und neue Test. Regensb. 1850. — Protestantischerseits erschien: H. A. Hävernick, Handb. d. hist. krit. Einl. in d. h. Schr. des alten Test. 4 Bde, fortges. von K. Fr. Keil Bd. 5. Erlang. 1836—49. Ein Lehrbuch derselb. Wissenschaft von K. Fr. Keil wird in Kurzem erscheinen (Erlang. 1853). E. W. Hengstenberg behandelte einzelne, besonders angefochtene Partien der alt-test. Einleitungswissenschaft in seinen „Beiträgen zur Einleitung ins A. Test., Berlin, 3 Bde. 1831—39," die nach anfänglichem Plane sich allmälig über alle angefochtenen Bb. des alten Test. erstrecken sollten.

2. Die exegetischen Hülfsmittel zum A. T. welche die meiste Ausbeute liefern, sind folgende: Unter den rabbinischen Commentatoren besonders Jarchi, Aben-Esra und D. Kimchi, deren Auslegungen in Buxtorf's biblia hebraica rabbinica 4 voll. 4. Bas. 1618 f. vereinigt sind. Jarchi ist in's Latein. übersetzt von Breithaupt 3 Bde. 4. Goth. 1710 ff. Unter den neueren jüdischen Auslegern verdient L. Philippson's israel. Bibel Leipz. 1839 ff. Beachtung. — Von den Kirchenvätern liefern Theodoret und Chrysostomos, Hieronymus und Augustinus am meisten Gewinn. — Aus der katholischen Kirche ist auszuzeichnen: August. Calmet comment. littéral sur tous les livres de l'ancien et du nouv. test. 23 Bd. 4. Par 1707—16, mit schätzbaren Dissertationen über einzelne schwierige Materien, (welche letztere auch ins Deutsche übersetzt und mit tüchtigen Anmerkungen von J. L. Mosheim versehen, in 6 Bänden Bremen 1743—45 herausgegeben wurden). — In der protestantischen Kirche sind neben Luthers tiefsinnigen und geist- wie gemüthreichen, mehr practischen Erklärungen besonders Calvin's, sich fast über alle bibl. Bücher erstreckende Commentare epochemachend. Die exegetischen Nachfolger der Reformatoren, so wie diese zum Theil selbst, sind in den grossen Sammelwerken: Critici sacri Lond. 1690, 9 voll. fol. u. öft., und M. Poli synopsis criticorum sacr. 5 voll. fol. Lond. 1699 ff. u. ö. vereinigt. Die Commentare von G. Clericus († 1737) über das A. T. sind, obwohl stark an arminianischer Flachheit leidend, doch durch scharfsinnige gramm. hist. Auslegung und glückliche Benutzung classischer Profanliteratur sehr schätzenswerth, am meisten die Comment. zu den histor. Büchern. Beachtungswerth ist noch immer das englische Bibelwerk, übers. und mit Anmerk. vermehrt von S. G. Baumgarten, Jak. Brucker u. A. 19 Bd. 4. Leipz. 1748 ff. — J. D. Michaelis, Uebersetz. des A. T. mit Anmerk. für Ungelehrte bietet auch im Einzelnen noch manches Brauchbare. E. F. K. Rosenmüller's scholia in V. T. 2. Aufl. 1821 ff. sind eine umsichtige und gelehrte Compilation, bei der Clericus am meisten ausgebeutet ist. F. J. V. D. Maurer's comment. gramm. crit. in V. T. fördert bloss das grammatische Moment. — Dem von F. Hitzig herausgegeb. exegetisch. Handbuch zum A. T. Leipz. 1838 ff. (Mitarbeiter sind bis jetzt Thenius, Hirzel, Knobel, Bertheau) stehen ausgezeichnete exegetische Kräfte zu Gebote. Die Richtung ist in mannichfacher Abstufung rationalistisch; die überstürzende Kritik des als Exegeten sehr

tüchtigen Herausgebers theilen aber die meisten Mitarbeiter nicht. Der von M. Baumgarten begonnene theolog. Comment. zum A. T. Kiel 1843 ff. giebt eine für das tiefn theologische Verständniss des A. T. so wie der darin enthaltenen Geschichte sehr fruchtbare Erklärung, die freilich im Einzelnen öfter auffallend fehlgreift. — Unter den populären Auslegungen der heil. Schrift zeichnet sich die von O. v. Gerlach (fortges. von H. E. Schmieder) durch Gründlichkeit und Selbständigkeit der Forschung aus.

§. 15. Die Resultate der Forschung, welche der biblischen Kritik und Exegese obliegt, bieten uns den hauptsächlichsten Stoff für die wissenschaftliche Darstellung der biblischen Geschichte. Aber wie die biblische Geschichte so haben auch bei diesen Resultaten noch eine Reihe andrer biblischen Disciplinen sich zu betheiligen, die deshalb mit jener vielfache Berührungspunkte haben und als Hülfs- und Nebenwissenschaften derselben anzusehen sind. Dahin gehört vorerst die biblische Alterthumskunde. Im weiteren Sinne lehrt sie das biblische Alterthum nach allen seinen Beziehungen kennen und umfasst dann auch biblische Geschichte und Geographie. Im engeren Sinne ist die Alterthumskunde von der Geschichte so zu unterscheiden, dass diese das Leben des betreffenden Volkes in seiner fortschreitenden Entwicklung, jene in seinen bleibenden Zuständen und stationären Beziehungen auffasst. Die Geschichte berichtet Thatsachen, die Archäologie Institute, Zustände, Sitten und Gebräuche. Da aber diese einerseits Producte der historischen Entwicklung sind, und andrerseits durch ihre Macht wiederum auf die weitre Entwicklung einwirken, so wird die Geschichte der Kenntniss derselben nicht entrathen können [1]). Mit den Antiquitäten wird häufig auch die biblische Geographie behandelt. Fasst man jene aber in einem engern und bestimmtern Sinne, so ist sie auszuschliessen und als besondre Disciplin zu behandeln, was sie auch ihrer grossen Wichtigkeit wegen verdient. Ihre Bedeutung für die Geschichte liegt auf der Hand [2]). In nicht minder enger Verbindung mit der biblischen Geschichte steht die biblische Chronologie. Die Chronologie ist eine dreifache eine mathematische, technische und historische. Die erste stellt die wissenschaftlich-astronomischen Grundsätze zur Eintheilung der Zeit auf, die zweite zeigt, wie diese von den Völkern auf's Leben angewandt worden sind; und die letzte gebraucht sie zur zeitlichen Bestimmung der historischen Thatsachen. Die erstre liegt ausser dem Bereiche der Geschichte die zweite ist ein Bestandtheil der biblischen Archäologie, die dritte aber gehört der Geschichte so wesentlich an, dass sie nur ihrer besondern Wichtigkeit und Schwierigkeit wegen als integrirende Disciplin behandelt werden mag [3]). — Weil endlich die Geschichte des alten Bundes sich auch die historische Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Bundesvolke, als der subjectiven Befähigung zur Aneignung des objectiv und thatsäch-

lich in der Geschichte und durch die Geschichte sich darstellenden Heiles zum Vorwurf zu machen hat, wird sie auch die Hülfsleistung der biblischen Theologie, die jene Entwicklung in ihrem historisch-genetischen Fortschritt zu behandeln hat, in Anspruch nehmen müssen[4]).

1. Unter den rabbinischen Bearbeitungen der **hebräischen Antiquitäten** verdient besonders R. Moses Ben Maimon (Maimonides) mit seinen beiden Werken יד החזקה (starke Hand) und מורה נבוכים (doctor perplexorum) genannt zu werden. Scharfsinn, Nüchternheit und Verständigkeit sind seine hervorstechenden Merkmale. Unter den christlichen Schriften ist zuerst das grosse Sammelwerk von Blas. Ugolini thesaurus antt. ss. Ven. 1744—69. 34 voll. fol. zu nennen. Ueber den Charakter und den Einfluss des gelehrten und scharfsinnigen, aber alles Tiefsinnes baren Werkes von J. Spencer de legibus rituall. Hebr. l. III (1686) ed. Pfaff Tub. 1732 fol. vgl. Hengstenbergs Beitr. II, S. IV ff. — J. Lundius jüdische Alterthümer (1704), mit Anm. von Wolf Hamburg 1732 fol., weitschichtig, fromm, rabbinische Gelehrsamkeit, doch aus zweiter Hand, ohne Kritik. — J. G. Carpzovii apparatus hist.-crit. antiquitt. sacri codicis et gentis Hebr. 1748. 4. ein gründlicher, gelehrter Commentar zu Godwin's Moses et Aaron. — Die von Spencer eingeschlagene Bahn verfolgte weiter J. D. Michaelis in d. mosaischen Rechte Frankf. 1770 ff. 2. Aufl. 1793. 6 Bde., ein reichhaltiges, fleissiges und scharfsinniges, dabei aber bis zur Albernheit altkluges, waschhaftiges und alle Tiefen verflachendes Werk, vgl. Hengstenberg l. c. S. XIII ff. — K. Rosenmüller Handbuch der bibl. Alterthumskunde in 7 Theilen (nur Geographie und Naturgeschichte enthaltend) 1823 ff., u. desselben das alte und das neue Morgenland 6 Bde. Leipz. 1818 ff., fleissige und brauchbare Compilationen des bis dahin vorhandenen Materials. — J. Jahn biblische Archäologie. 3 Theile. Wien 1824 f. Neuere Lehrbücher sind vorhanden von Pareau 1817; Scholz 1831; Kalthof 1840; Allioli 1842; de Wette 3. Aufl. 1842. Als besondrer Zweig der bibl. Alterthumskunde ist die bibl. Naturkunde nach ihren einzelnen Gegenständen behandelt in Celsii hierobotanicum. Ups. 1745; Sam. Bochart hierozoicon (1663), neuste Ausg. von Rosenmüller Leipz. 1793—96. 3 Bd. 4. (eine fast unerschöpfliche Schatzkammer der exquisitesten und vielseitigsten Gelehrsamkeit); endlich J. Jac. Scheuchzer physica s. oder heil. Naturwiss. der in d. heil. Schrift vorkommenden natürl. Sachen 5 Bd. fol. Augsb. 1731—79. Einen Auszug daraus lieferte Donat. 3 Bd. 4. Leipz. 1777—79. In Beziehung auf die Medicin vgl. J. P. Trusen, Darstellung d. bibl. Krankheiten und der auf die Medicin bezüglichen Stellen der heil. Schrift Posen 1843; und J. B. Friedreich, zur Bibel, naturhist, anthropolog., und medicin. Fragmente. Nürnb. 1848. 2 Bde.

2. Der Boden, auf dem sich unsre Geschichte entwickelt, ist Palästina, das heilige Land. Ausserdem kommen für einzelne vorübergehende Momente noch Aegypten, Arabien und die westasiatischen Kulturländer in Betracht. Die Literatur der **biblischen Geographie**, soweit sie Palästina betrifft, ist vollständig angegeben in Robinson's Reisebericht I, S. XVI ff. Quellen und Hülfsmittel zur Erforschung der geographischen Interessen unsrer Geschichte liefern ausser der Bibel, dem Josephus, dem Talmud und den griech. u. römischen Historikern und Geographen besonders noch: Die tabula Theodosiana od. gew. Peutingeriana gen., ein der Regierungszeit des Kaisers Theodosius d. Gr. angehöriges Verzeichniss (eine Art roher Karte) der Militairstrassen des römischen Reiches und der Entfernungen zwischen den Städten, die sich lange im Besitze des Staatsmannes Peutinger befand und jetzt auf der kaiserlichen Bibliothek zu Wien ist. Einen

vollständigen Abdruck lieferte Mannert. Leipzig 1829 fol., — der Palästina betreffende Abschnitt findet sich bei Reland Paläst. p. 421. — Eusebii onomasticon urbium et locorum s. scr., nur in lateinischer Uebersetzung von Hieronymus. Ausg. von J. Clericus in Nic. Sanson's geogr. s. Amstd. 1707. — Das Itinerarium Antonini Augusti enthält ein Verzeichniss von Namen und Entfernungen aus dem 4. Jahrh. Vgl. bei Reland l. c. p. 416 ff. Seitdem ist das heilige Land durch alle Jahrhunderte von sehr vielen Reisenden besucht und beschrieben worden. Die für die historisch-geographische Kunde des Landes am meisten fruchtbringenden Reisen neuerer Zeit sind die von Carsten Niebuhr in den Jahren 1761—67; Ulr. Jak. Seetzen 1803—10; J. L. Burkhardt 1810—16; G. H. v. Schubert 1839. 40; Jos. Russegger 1835—41, und vor allen die von Ed. Robinson, Prof. zu Neu-York, der im J. 1838 in Begleitung des der Sprache sowohl wie der Sitten des Landes höchst kundigen Missionars E. Smith, nach den sorgfältigsten Vorbereitungen und unter den günstigsten Verhältnissen, einzig zu dem Zwecke, die schwierigsten Partien der biblischen Geographie an Ort und Stelle zu untersuchen, Palästina und die südlich angrenzenden Länder besuchte. Das von Robinson herausgegebene Tagebuch dieser Reise ist ein opus palmare, welches die bis dahin noch immer obwaltenden Schwierigkeiten zum grossen Theil glücklich und befriedigend gelöst und viele von der Kritik eben wegen dieser Schwierigkeiten verdächtigte Partien der biblischen Geschichte aufgeklärt und gerechtfertigt hat. Das ausführliche Reisewerk v. J. Wilson, der 1843 die heil. Stätten bereiste, (The lands of the Bible. 2 voll. Edinb. 1847) erreicht zwar bei Weitem nicht die Gediegenheit seines amerikanischen Vorgängers, ist aber doch vielfach beachtungswerth. — Const. Tischendorf's Reise (1844) verfolgte zunächst andre wissenschaftliche Zwecke und hat nur gelegentlich antiquarisch-geographische Fragen erörtert. — F. A. Strauss und W. Krafft unternahmen 1845 eine Reise, als deren Frucht sie eine besondre Abhandlung über den Sinai und etwa 30 neu aufgefundene Ortslagen zu veröffentlichen verheissen haben. —

Die besten Hand- und Lehrbücher der bibl. Geographie sind: Hadr. Reland, Palastina ex monum. vett. illustr. Traj. Bat. 1714. 4, noch immer ein klassisches Hauptwerk. — A. Fr. Büsching, Erdbeschreibung Th. V. Altona 1785. — K. Ritter, Erdkunde. 2. Aufl. Bd. XIV. XV (1. 2). XVI (1. 2). Berlin 1848 ff. (Sinaihalbinsel, Palästina u. Syrien) hat mit unbedingter Meisterschaft den gesammten Stoff aller bisherigen Untersuchungen und Forschungen zu einem grossartigen wissenschaftlichen Ganzen verarbeitet. — K. von Raumer's Palästina. 3. Aufl. Leipzig 1851, ein sehr sorgfältig bearbeitetes und nicht minder durch wissenschaftliche Tüchtigkeit als durch christlich-religiösen Ernst sich auszeichnendes Handbuch. — Das zu Allioli's bibl. Alterthumskunde gehörige Werk von L. El. Gratz: bibl. Erd- und Länderkunde bleibt hinter den wissenschaftlichen Forderungen der Gegenwart zurück. — Populär gehalten, aber dennoch von nicht geringem Werthe ist die vom Calwer Verein herausgeg. bibl. Geographie 6. Aufl. 1846. Brauchbar ist auch die fleissige Arbeit von Fr. Arnold Palästina. Halle 1845. —

Die besten Karten des heiligen Landes vor Robinson waren die von Grimm und Berghaus, die aber wegen der zahlreichen Berichtigungen und Bereicherungen der frühern Ansichten durch das Robinson'sche Werk ihre Bedeutung verloren haben. Zu dem Robinson'schen Reisewerke arbeitete H. Kiepert die nöthigen Karten mit grosser Sorgfalt und Genauigkeit aus. Seitdem erschienen eine Menge die neusten Forschungen verbreitender Karten. Kiepert reducirte die Robinson'schen Blätter mit Hinzufügung des Ostlandes (herausgeg. von Ritter. Berlin 1842, in bericht. Ausg. 1844). Nach weit grösserm Massstabe ist C. Zimmermann's (zu K. Ritter's Erdkunde gehörige) Karte von

Syrien und Palästina. Berl. 1850. in 15 Blättern ausgeführt. Unter den übrigen Karten sind auszuzeichnen die von Kutscheit. Berlin 1843 und die von K. v. Raumer und Fr. v. Stülpnagel. Weimar 1844, welche letztere durch Nebenkarten das geographische Bedürfniss für die ganze Bibel geschickt zu befriedigen sucht.

8. Für mathematische und technische **Chronologie** sind classisch: L. Ideler's ausgez. und gründl. Werke: Handbuch der mathematischen und technischen Chronol. 2 Bd. Berlin 1825 f., und dessen Lehrb. d. Chron. Berlin 1831. Vgl. auch W. Matzka die Chronol. in ihrem ganzen Umfange. Wien 1844. — Für die gesammte historische Chronologie und namentlich auch für deren Beziehungen zur biblischen Geschichte sind besonders wichtig die Chronographien des Jul. Africanus und des Eusebius. Das Werk des Erstern ist ganz verloren gegangen, aber von Eusebius vielfach benutzt in dessen Chronicon oder *παντοδαπὴ ἱστορία*. Doch ist das Original auch dieses wichtigen Werkes verloren und nur Bruchstückweise in den Schriften des Syncellen Georgius aufbewahrt. Eine lateinische Uebersetzung und Ueberarbeitung des zweiten Buches des eusebianischen Chronicons stammt von Hieronymus her. J. J. Scaliger versuchte in seinem thesaurus temporum eine auf den mühsamsten Studien und den scharfsinnigsten Combinationen beruhende Wiederherstellung des Ganzen. Dagegen ist seit einigen Jahrzehnten in Konstantinopel eine aus dem Original geflossene armenische Uebersetzung entdeckt und von Aucher so wie von Aug. Mai herausgegeben worden. (Vgl. Niebuhr histor. Gewinn aus der armenischen Chronik des Eusebius in dessen kleinen Schriften. Erste Sammlung. Bonn 1828.) — Das chronicon paschale, im Kreise der byzantinischen Historiographie entstanden, enthält eine nach Paschafesten geordnete Chronologie von Erschaffung der Welt bis zu den Zeiten des Kaisers Heraklius. Ausgg. von du Fresne. Paris 1689, fol. u. von Dindorf. Bonn 1832. — Zu erwähnen ist noch das jüdische chronicon mundi majus et minus (סדר עולם רבא und זוטא) hebr. Amstd. 1711. 4.; lat. mit Comm. von J. Meyer Amsterd. 1649. 4. Das erstere reicht bis zu den Zeiten des Kaisers Hadrian. Als Verfasser wird angegeben R. Jose Ben Chilpeta um 130, Lehrer des R. Jehudah Hakkadosch, des Sammlers der Mischnah. Jünger ist das Seder Olam sutha. —

Die gesammte Chronologie bearbeiteten die gewaltigen Werke von J. J. Scaliger, de emendatione temporum Par. 1583 fol.; Seth. Calvisius, opus chronologicum. Lips. 1605. 4.; — Dion. Petavius, opus de doctr. temporum Par. 1627. 2 voll. fol., edid. et auxit J. Harduin Antv. 1723. 3 voll. fol.; — J. Marsham canon chronicus aegypt. ebr. graec. Lond. 1672. — Alph. des Vignoles, chronol. de l'hist. s. et des histt. étrang., qui la concernent, dépuis la sortie de l'Egypte jusqu'à la captivité de Babyl. Berl. 1738. 2 voll. 4. — (Fr. Clemencet) l'art de vérifier les dates histor. Par. 1818 ff. —

Die biblische Chronologie ausschliesslich oder wenigstens hauptsächlich bearbeiteten: Camp. Vitringa hypotyposis hist. et chron. s. edit. noviss. Havniae 1774; — Alph. de Vignoles chronologie de l'hist. s. depuis la sortie de l'Egypte jusqu'à la captivité de Bab. Berl. 1738. 2 voll. 4. — Alb. Bengel ordo temporum (1741), ed. II. cur. Fr. Hellwag Stuttg. 1770. — R. Chr. von Bennigsen, bibl. Zeitr. des alt. u. neuen Test. Leipz. 1778. 4. — J. G. Frank nov. syst. chron. fundamentalis mit Vorr. von Gatterer. Göttg. 1778 fol., — ein deutscher Auszug daraus erschien Dessau 1783. — J. N. Tiele Chronologie des A. T. bis zum ersten Jahre des Koresch. Bremen 1839; — A. Archinard la chronol. sacrée basée sur les découvertes de Champollion. Par. 1841. — G. Seyffarth chronol. sacra, Untersuchungen über d. Geburtsjahr des Herrn und die Zeitr. d. A. u. N. T. Leipz. 1846.

Anmerk. Die christliche Aera für die alttestamentliche Geschichte in Anwendung zu bringen, wird nur durch die Synchronistik mit Thatsachen der Profangeschichte, die chronologisch vollkommen sicher gestellt sind, möglich. Dies ist aber erst bei dem Zusammentreffen mit der persischen Geschichte der Fall, und grade hier verlässt uns die selbständige biblische Chronologie. Die Zeitrechnung der vorpersischen Zeiten liegt noch sehr in Dunkel und Unsicherheit, dass ihr schon darum kein regelnder und berichtigender Einfluss auf die biblische Zeitrechnung beigelegt werden darf. Es gilt dies nicht nur von der assyrischen und babylonischen Zeitrechnung, wo erst noch abgewartet werden muss, ob und wie viel sichre chronologische Aufschlüsse die Denkmäler der Euphrat- und Tigrisländer uns geben werden, — sondern es gilt auch noch ebensosehr von der ägyptischen Zeitrechnung, deren Ergebnisse, wenn überhaupt hier schon von Ergebnissen die Rede sein kann, immer noch so schwankend, unsicher und zweifelhaft sind, dass die Zeit noch ferne zu sein scheint, wo nach ihr die alttestamentliche Zeitrechnung geprüft und gemessen werden kann.

Zwar glaubt Bunsen in dem unten anzuführenden ägyptologischen Werke aus der Vereinigung der Angaben der Monumente mit den Dynastienkatalogen Manetho's und der griechischen Chronographen eine bis ins 4. Jahrtausend vor Christo hinabreichende völlig gesicherte ägyptische Chronologie liefern und darnach die Zeitrechnung der übrigen Völker, und auch die biblische (die, weil sie, wenigstens für die Zeit vor Salomo, nicht Resultat der Ueberlieferung, sondern nur der Forschung sei, jeder mit bessern Mitteln ausgerüsteten anderweitigen Forschung weichen müsse, vgl. Bunsen I, 228) berichtigen zu können. Aber dass es noch lange nicht daran sei, beweisen auf das Entschiedenste die durchgreifenden Widersprüche in den Principien, wie in den Resultaten der namhaftesten Aegyptologen, wie sich bald herausstellt, wenn man die Werke von Champollion, Bunsen, Lepsius, Böckh, geschweige denn des von ihnen gewiss allzusehr missachteten Seyffarth mit einander vergleicht. Die Zuversichtlichkeit, mit der namentlich Bunsen und Lepsius ihre auf willkürlichen Combinationen und unerwiesenen Voraussetzungen ruhenden Hypothesen für zweifellose Wahrheit ausgeben, kann uns nicht im Mindesten irre machen, und wir glauben in vollem wissenschaftlichen Rechte zu sein, wenn wir vorläufig noch an der biblischen Zeitrechnung, deren Zuverlässigkeit durch alle bisherigen Zweifel an ihr noch nicht erschüttert ist, festhalten.

Einen beachtenswerthen Ausgleichungsversuch zwischen ägyptischer und biblischer Zeitrechnung hat J. Chr K. Hofmann (über ägypt. und israel. Zeitr. Nördl. 1847) gemacht. Während Bunsen und Lepsius Menes, den ersten geschichtlichen König Aegyptens, bis 4000 Jahre vor Christo, also nach biblischer Zeitrechnung bis in die Zeit Adams, hinaufrücken, sucht Hofmann nachzuweisen, dass in den manethonischen Dynastienlisten drei verschiedene Berechnungsweisen der Zeit von Menes bis Psammenit, jede zu 1651 Jahren in einander gemischt seien, wodurch es ihm gelingt, den Menes wieder aus der Zeit Adams in die Zeit Abrahams zu versetzen.

Um für die biblische Zeitrechnung der vorpersischen Zeit die christliche Aera in Anwendung bringen zu können, müssen wir nach Maassgabe der biblisch-chronologischen Data von Cyrus und dem Ende des babylonischen Exils an rückwärts rechnen. Aber die Einigung dieser Data bietet so viele Schwierigkeiten dar, dass sie an vielen einzelnen Puncten gründlicher und ausführlicher Untersuchungen bedarf, die füglich nur an ihrem Orte in der Geschichtsdarstellung vorgenommen werden können. Es wird demnach das Gerathenste sein, dem Faden der biblischen Chrono-

logie einfach zu folgen, die Schwierigkeiten, wo sie vorkommen, zu beleuchten, bis zum babylonischen Exil hin nach Jahren der Welt zu rechnen, und dann die christliche Aera eintreten zu lassen. Erst wenn am Ende unseres Werkes alle Schwierigkeiten einzeln beleuchtet sind, mag ein chronologischer und synchronistischer Anhang das Gesammtresultat, auch auf die vorpersischen Zeiten angewandt, in übersichtlicher Weise darstellen.

4. Ueber Aufgabe, Charakter und Geschichte der **biblischen Theologie** vgl. das treffliche Schriftchen von G. Fr. Oehler Prolegomena zur Theologie des A. T. Stuttg. 1845, der Vorläufer einer vielversprechenden Bearbeitung dieser Wissenschaft. Die bisherigen bedeutendern Bearbeitungen sind: C. T. Ammon bibl. Theol. 2. Aufl. 3 Bd. Erlang. 1801. 02; — G. Ph. Ch. Kaiser bibl. Theol. 3 Bde. Erlang. 1814—21; — W. M. L. de Wette bibl. Dogmatik A. u. N. Test. Berlin 1813; — L. F. O. Baumgarten-Crusius Grundzüge der bibl. Theol. Jena 1828; — D. G. C. v. Cölln's bibl. Thelog. herausgeg. von D. Schulz 2 Bd. Leipz. 1836. Der erste Band enthält die ältest. Theol. — Auf Hegel'schen Offenbarungsbegriff construiren die A. Tl. Religionsgeschichte a priori: W. Vatke bibl. Theol. Bd. I. Berlin 1835 und Bruno Bauer Kritik der Geschichte der Offenbarung (auch unter dem Tit.: Die Religion des A. T.) 2 Bd. Berl. 1838. Vatke lässt die israelitische Religion vom Naturdienst ausgehen und erst unter den spätern Propheten sich zum Jehovismus ausbilden. Aehnliche Tendenz hat K. Chr. Plank, die Genesis des Judenthums, Ulm 1843, wonach die israelit. Religion sich aus dem chaldäischen Feuerdienst, der mit dem Molochskultus identisch genommen wird, hervorgerungen hat. Ihren Höhepunkt erreichte diese Richtung in den Schriften von Daumer (der Feuer- u. Molochsdienst d. alt. Hebr. 1842) und Ghillany (die Menschenopfer der alt. Hebr. 1843), wo sie aber auch zur äussersten sich selbst richtenden Abgeschmacktheit umschlug.

Während die vorstehenden Werke sämmtlich der rationalistischen, den religiösen Gehalt des alten Test. mehr oder minder verkennenden Richtung angehören, ist das Werk von J. Chr. Fr. Steudel Vorlesungen über d. Theol. des A. T., herausgeg. von G. Fr. Oehler, wie alle Leistungen des verdienten Mannes, ausgezeichnet durch einen in jener Zeit noch so seltenen richtigen Respect vor der göttlichen Offenb. im alten Bunde. Gediegener noch sind H. A. Chr. Hävernick's Vorlesungen über die Theol. d. alten Test., herausgeg. von H. A. Hahn, Erlang. 1848, obgleich auch hier die Mängel solcher nicht von den Verfassern selbst für den Druck bestimmten Vorlesungen merklich sind. Mit sehnlichem Verlangen sehen wir der längsterwarteten Bearbeitung dieser Wissenschaft von Oehler in Breslau entgegen. Die biblische Dogmatik von J. L. S. Lutz, nach dessen Vorles. herausgeg. von Rüetschi. Pforzheim 1847, zeugt von grosser wissenschaftlicher Befähigung und erbaut sich auf den mit Besonnenheit und Mässigung angewandten Principien und Resultaten der modernen Kritik der heiligen Schriften. Ein Werk von wahrhaft bahnbrechender und epochemachender Bedeutung, so viel in der Ausführung des Einzelnen auch Verfehltes erkannt werden mag, ist J. Chr. K. Hofmann's Schriftbeweis. Erste Hälfte. Nördl. 1852.

Den Kern der A. Tl. Theologie, die Christologie, behandelte in rein exegetischer Weise E. W. Hengstenberg, Christologie des alten Testam., 3 Bde. Berlin 1829—35, ein Werk, welches die gesammte gläubig-wissenschaftliche Bewegung auf dem Gebiete des A. T. hervorgerufen und flüssig gemacht hat. Von epochemachender Bedeutung ist J. Chr. K. Hofmann's Weissagung und Erfüllung im alten und neuen Test. 2 Bde. Nördlingen 1841. 44, ein Werk, das zwar im Einzelnen mehrfach durch willkürliche Exegese zum Widerspruch auffordert, aber durch die bahnbrechende Energie, mit welcher

es in Theorie und Praxis auf die wissenschaftliche Nothwendigkeit dringt, Weissagun[g] und Geschichte in ihrer steten, organischen Einheit und Bezüglichkeit zu erfassen, mi[t] sich fortreisst und dadurch belebend, fördernd und neugestaltend in die Entwicklung de[r] alttest. Theologie einzugreifen verspricht. Vgl. die treffliche Beurtheilung der Hofmann'schen Richtung und Leistung von Delitzsch in s. Schr.: „Die bibl. proph. Theol., ihr Fortbildung durch Chr. A. Crusius und ihre neuste Entwicklung seit der Christol. Hengstenberg's. Leipz. 1845. — Die Schriften von J. J. Stähelin, die mess. Weissag. de[s] alten Testam., ihre Entstehung, Entwicklung und Ausbildung. Berlin 1847, — und Fr Düsterdieck, de rei propheticae in vet. Test. quam universae tum messianae natur[a] ethica. Gottg. 1852 geben unter mehrfacher Anerkennung der Hofmann'schen Auffassung nur dürftige Skizzirungen des Stoffes. A. Schumann's Christus oder die Lehr[e] des alten und neuen Testam. von der Person des Erlösers. Gotha 1852 (Bd. I, 1—125 Alttest. Christologie), will auf offenbarungsgläubigem Standpuncte stehen, ohne indess di[e] alttest. Schriften als reine Offenbarungsschriften anzuerkennen. — Katholischerseits ist z[u] nennen: das freisinnige, halbrationalistische Schriftchen von Jos. Beck, üb. d. Entwickl[.] und Darstellung der messian. Idee in d. h. Schr. des alten Bundes. Hannover 1835, un[d] die zwar streng offenbarungs- und traditionsgläubigen, aber bei allem Fleisse wissenschaftlich-ungenügenden Schriften von Fr. Herd, Erklär. d. messian. Weissag. im alte[n] Bunde. I, 1. 2. Regensb. 1837. 45. und J. Bade, Christologie d. alt. Testaments. 3 Bd[e.] Münster 1850 ff.

§ 16. Die kanonischen Schriften des alten Testamentes sind di[e] wichtigsten und eigentlichsten, aber deshalb doch nicht die einzige[n] Quellen, welche der Geschichtschreiber des alten Bundes zu erforsche[n] und auszubeuten hat. Ihnen stehen nach der Zeit ihrer Abfassung und noc[h] mehr nach dem Geiste der in ihnen waltet, am nächsten die alttestamentlichen Apokryphen, in welchen sich die Nachklänge und Nachwirkungen des Geistes, aus dem die kanonischen Bücher hervorgegange[n] sind, in relativer Reinheit und Kraft aussprechen [1]). Wichtiger dennoch obwohl dies Letztere nicht zu ihrem Lobe gesagt werden kann, sind fü[r] unsre Zwecke die Schriften des Fl. Josephus, für die politischen Gestaltungen der nachprophetischen Zeit fast die einzige zuverlässige Quelle [2]) Der Talmud liefert manche willkommen ergänzende Notizen und ist noc[h] immer nicht gehörig ausgebeutet [3]). Einheimische Denkmäler, sons[t] eine so wichtige Quelle der Geschichte, fehlen hier fast gänzlich [4]); wogegen mehrere auswärtige, namentlich ägyptische Monumente mehrfach über einzelnes hier in Betracht Kommende ein dankenswerthes Lich[t] verbreiten, und auswärtige Schriftsteller für die mit der Profangeschichte zusammentreffenden Puncte nicht zu verachtende Hülfsmitte[l] liefern [5]).

1. Gegen die protestantischen, zum Theil sehr heftigen Angriffe auf die Glaubwürdigkeit der **alttestamentl. Apokryphen** (vgl. besonders Rainold censura li[-] brorum apocryphorum V. T. adv. Pontificios, impr. Rob. Bellarminum 2 Bd. 4. Oppen[-]

ein 1611; und Eichhorns und Bertholds Einleitungen) ist die historische Zuverlässigkeit derselben von katholischen Theologen mit besonderm Geschick — ohne jedoch allenthalben überzeugen zu können — von B. Welte spez. Einl. in die deuterokanon. Schr. des A. T. Freiburg 1844, vertheidigt worden. Vgl. auch Aloys. Vincenci sessio IV. conc. Trident. vindicata s. introd. in scripturas deut. can. V. T. Romae 1842—44. — Ein exegetisches Handbuch zu den Apokr. haben O. F. Fritzsche und W. Grimm begonnen. (Erste Lieferung. Leipz. 1851.)

2. Flavius Josephus, (der jüdische Livius) war der Sohn eines jüdischen Priesters Matathias, von der Secte der Pharisäer, geb. 37 n. Chr. In den 20 Bb. seiner ἀρχαιολογία ἰουδαϊκή führt er die Geschichte des jüdischen Volkes bis zur Zeit des Kaisers Nero. Eine früher geschriebene Geschichte des jüdischen Krieges, dessen Augenzeuge er als jüdischer Feldherr war, setzt die Geschichte bis zum Untergange des jüdischen Staates fort. Ausserdem schrieb er noch zwei (apologetische) Bücher contra Apionem, einen alexandrinischen Gegner der Juden. Die beste Ausgabe seiner Werke ist von Sigb. Haverkamp Amstel. 1726. 2 voll. fol., welche die ganze damalige Literatur über Josephus in sich aufnahm, — von Fr. Oberthür, Leipz. 1782—85, 3 Bde., von K. E. Richter (den blossen Text darbietend), Leipz. 1826 f. 6 voll., und neuerdings von Dindorf, Par. 1847. Eine Stereotypausg. des Textes erschien bei Tauchnitz 6 Bde. Lpz. 1850. — Ueber die historische Zuverlässigkeit und den Werth seiner Schriften ist früher viel gestritten worden. Als leidenschaftliche Gegner traten besonders Caes. Baronius, Leo Allatius und Harduin auf, wogegen Scaliger, Gerh. Voss und Casaubonus seine enthusiastischen Verehrer waren. Er hat die biblische Geschichte vielfach aus der Sage erweitert, auch willkürlich umgestaltet, aber auch Mehreres zu ihrer Erläuterung beigetragen und sie für die politische Beziehung bisweilen willkommen ergänzt. Das Hauptziel, das er verfolgte, war, sein Volk und dessen Geschichte den gebildeten Römern in ein bessres Licht zu setzen. Daher sein Bestreben, die Knechtsgestalt desselben zu verbergen, glänzende Farben aufzutragen, das Wunderbare, wo es den Heiden Anstoss erregen konnte, abzustreifen und die Schattenseite (was ihm nämlich als solche erschien) zu verhüllen, den Patrirachen etc. schon eine Weisheit zuzuschreiben, wie sie die Griechen erst in den gebildetsten Zeiten besassen u. s. w. Obschon daher für die ältere Zeit theils nicht zuverlässig, theils nicht bedeutend, ist er für die nachexilischen Zeiten von höchster Wichtigkeit; vgl. K. v. Raumers Paläst. 3. Aufl. S. 428 ff. („Die Glaubwürdigkeit des Josephus.")

Dagegen sind die zahlreichen Schriften des alexandrinischen Juden **Philo** (geb. 20 v. Chr.) wegen seiner Unkenntniss der hebräischen Sprache, seiner Neigung zu allegorisiren und seines Bestrebens, platonische Philosophie und A. Tl. Anschauung zu identificiren, für unsere Zwecke fast ganz unbrauchbar. Die beste Ausgabe von Thom. Mangey 2 voll. fol. London 1742; einen neuen Abdruck des Textes mit latein. Uebers. besorgte Pfeiffer 5 Bd. 8. Erlang. 1785—92; eine vollständige Ausgabe des griechischen Textes allein Richter Leipz. 1828—30. 8 Bd. Eine Stereotypausg. des Textes erschien bei Tauchnitz. Lpz. 1851 ff.

3. Der Talmud (d. i. Lehre) ist für die Verfassung und Entwicklung des nachbiblischen Judenthums eine wichtige Quelle. Er enthält ein System aller religiösen und bürgerlichen Gesetze der Juden, wie sich dieselben seit dem Abschluss des altest. Kanons durch die Traditionen und Satzungen der jüdischen Schriftgelehrten festgestellt haben. Die Bestandtheile der jüdischen Tradition sind zwiefach: 1) die Halacha (i. e. Regel, Richtschnur) ist die autorisirte, als authentisch geltende Auslegung des Gesetzes. Sie ist bin-

dend und darf nicht bestritten werden. Die **Haggadá** (i. e. Gesagtes, Erzähltes) dagegen bezeichnet ursprünglich die Privatauslegung der Gelehrten, die bestritten werden darf. Sie ist daher bloss Gesagtes, nicht auch zugleich Schemata (d. i. Gehörtes, in der Schule Gelehrtes). Da sie sich vorzugsweise mit allegorischer Auslegung befasst und sich deshalb meist in Parabeln, Fabeln, Sagen etc. einkleidet, so ist der Ausdruck Haggada häufig = Parabel, Fabel, Erzählung. Der **Talmud** (d. i. Lehre) hat es nun besonders mit den Halachot zu thun. Er besteht aus zwei integrirenden Haupttheilen: Die **Mischna** (δευτέρωσις, lex repetita), sie bildet den Text des Ganzen und enthält die ursprünglichen Ueberlieferungen und Satzungen der ältesten Schule, und die **Gemara** (i. e. perfectio, perfecta doctrina), welche den spätern ausführlichen Commentar zur Mischna enthält. Die **Mischna** entstand gegen Anfang des 3. Jahrh. durch Rabbi Juda Hakkadosch, einen Anhänger der Hillel'schen Schule und Vorsteher der Hochschule zu Tiberias. Sie besteht aus sechs **Sedarim** (Reihen, Ordnungen), die wiederum in **Mesiktot** oder Tractate zerfallen. Jedes Seder führt einen den Gesammtinhalt bezeichnenden Namen, z. B. Serain (Samen), Mond (Festzeiten) etc. Alle sechs Sedarim umfassen im Ganzen 63 Tractate mit besondern vom Inhalt entlehnten Namen (z. B. Benachot, Kelaim etc.). Eine vortreffliche Ausgabe der Mischna mit latein. Uebers. und den Commentaren des Maimonides und Bartenora besitzen wir von Surenhuis. Amst. 1698—1703. 6 voll. fol., — eine deutsche, sehr ungelenke Uebersetz. des blossen Textes von Rabe. Ansp. 1761—63. 6 Bde. 4. — Die **Gemara** ist eine doppelte, eine palästinensische (jerusalemische) und eine babylonische. Jene gelangte viel früher zum Abschluss, nach der gewöhnlichen Angabe schon im 3. Jahrh. durch R. Joachim; doch finden sich Beziehungen auf spätere Personen und Thatsachen (Diocletian, Julian). Die babylonische Gemara, im 6. Jahrh. durch R. Asche und R. Jose redigirt, ist ein wahrhaft riesiges Werk, in welchem der minutiöseste Sammler-, Ausleger- und Forscherfleiss dreier Jahrh. vereinigt ist. Wegen der hohen Blüthe der babylonischen Hochschule und des gleichzeitigen Verfalls der palästinensischen erhielt die babylonische Gemara ein ungleich überwiegendes Ansehen, und sie ist es, die jetzt vorzugsweise Talmud genannt wird. Alle Versuche, durch Herausgabe des Talmuds mit Uebers. denselben auch den christl. Gelehrten zugänglich zu machen, sind bisher gescheitert. Der Abbé L. Chiarini unternahm eine französische Ausg, Par. 1831, von der nur zwei Bände 8. erschienen. Nicht gedeiblichern Fortgang nahm das Unternehmen des gelehrten Juden Dr. Pinner, den babylon. Talmud mit deutscher Uebers. in 28 Foliobänden herauszugeben. Es erschien nur der erste Band (Berl. 1842). Vgl noch Pinner, Compendium des hierosolymit. und babyl. Talmud. Berl. 1832. 4. Seb. Rave de eo quod fidei merentur monumenta Judaeorum sacris in antiquitt. bei Oelrichs diss. I, 6.

4. Was uns an einheimischen **Denkmälern** etc. zu Gebote steht, beschränkt sich auf einige jüdische, wegen ihrer Schrift samaritanisch genannte Münzen aus der Makkabäerzeit, einige Ueberreste von den Grundmauern des Tempels und andrer alten Bauten, und auf den Triumphbogen des Titus in Rom mit den Abbildungen der Spolien des Tempels, — worüber das Nähere am gehörigen Orte.

5. Die **auswärtigen Völker**, deren Geschichte sich mit der unsrigen berührt, und über welche wir auch sonstige Nachrichten haben, sind die Aegypter, Phönizier, Assyrier, Babylonier, Perser, Griechen und Römer. Unter den **ägyptischen Quellen** stehen an Authentie und Glaubwürdigkeit die seit der französischen Expedition näher bekannt gewordenen **Monumente** oben an. Die mühsamsten, sorgfältigsten Studien gelehrter Franzosen, Italiener, Engländer und Deutschen haben bereits über Erwartung vielen Erfolg gehabt. Die Hauptschriften sind Description de l'Egypte ou

recueil des observations et des recherches, qui ont été faites en Egypte pendant l'expédition de l'armée française. Par. (1809 ff.) 1821 ff. — Champollion, monumens de l'Egypte et de la Nubie. Par. 1837 ff. (vgl. die Recens. von Gesenius in der hall. Lit. Zeit. 1842 Nr. 110 f. 145 ff.). — Ippolito Rosellini, i monumenti dell' Egitto e della Nubia, designati della spedizione scientif. letteraria Toscana in Egitto. Pisa 1832 ff. 5 Bde. — Wilkinson manners and costums of the ancient Egyptians Lond. 1837. 3 Bd. Ergänzend und vervollständigend bearbeitete den in diesen Werken gebotenen Stoff Jul. Ludw. Ideler (der Sohn) in s. Hermapion s. rudimenta hierogl. vet. Aegyptiorum literaturae II Partes. 4. Lips. 1841. Für die biblische Geschichte und Alterthumskunde wurden diese Schriften ausgebeutet von Taylor illustrations of the Bible from the monum. of Egypt. Lond. 1838, und speciell für die Erläuterung und Apologie des Pentateuches in Hengstenberg, die Bb. Mosis u. Aegypten. Berl. 1841. Seyffarth's zahlreiche ägyptologische Arbeiten sind trotz gründlichster Kenntniss des ägyptischen Alterthums wegen vorgefasster Meinungen (Nativitätsstellungen etc.), die seine ganze Forschung beherrschten, unzuverlässig. — Unvollendet blieb: M. G. Schwartze, d. alte Aeg. oder Sprache, Gesch., Relig. u. Verfass. des alten Aeg. etc. Leipzig 1843. Gr. 4. Bd. I. Abth. 1. 2 (bloss die Sprache behandelnd). — Rich. Lepsius, der sich schon durch Herausgabe des „Todtenbuchs der Aegypter". Lpz. 1842 (aus einem hieroglyphischen Papyrus zu Turin) als tüchtiger Aegyptologe bewährt hatte, wurde an die Spitze der gelehrten preussischen Expedition zur Erforschung der Alterthümer des Nilthales (1842—46) gestellt, und veröffentlicht jetzt die Resultate seiner Forschungen in den „Denkmälern aus Aegypten und Aethiopien." Berl. 1850 ff.

Als einheimischer ägyptischer Schriftsteller wird genannt: **Manetho**, angeblich ein vornehmer Aegypter und Vorsteher der Priesterschaft zu Heliopolis, der im Auftrage des Ptolemaeus Philadelphus mit Benutzung des Tempelarchives s. ägypt. Geschichte schrieb. Sein Werk ist bis auf wenige Fragmente bei Josephus c. Apionem und in des Eusebius chronicon, die sich fast nur auf Dynastienkataloge beschränken, verloren. Ueber die Glaubwürdigkeit des Manetho ist viel gestritten. Hengstenberg in einer Beilage zu dem angef. Werke lässt sein Werk von einem vorsätzlichen Betrüger aus der Zeit der röm. Kaiser, als welchen er sich durch seine groben Verstösse gegen ägypt. Religion, Sitte, Sprache und Geogr. verriethe, hervorgehen, steht indess mit diesem Urtheil sehr vereinzelt da. Vgl. dagegen Bertheau zur Gesch. d. Israelit. S. 227 ff. Böckh's Urtheil (Manetho und die Hundssternperiode Berl. 1845. S. 7) lautet: „Manetho's Glaubwürdigkeit ist bereits jetzt aus den ägypt. Denkmälern bis auf einen gewissen Grad gerechtfertigt, und wird es wahrscheinlich noch mehr." Fast schwärmerisch begeistert für Manetho ist Chr. C. Jos. Bunsen, der ein grosses ägyptologisches Werk begonnen hat, (Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte, 3 Bde. Hamb. 1845), in welchem alle vorhandenen ägyptologischen Elemente zu einem harmonisch zusammenschliessenden Ganzen vereinigt, Manetho's Glaubwürdigkeit aufs Glänzendste gerechtfertigt und die ägypt. Geschichte bis auf beinahe 4000 Jahre vor Christo an einem völlig gesicherten chronologischen Faden zurückgeführt und danach die ungewisse Zeitrechnung aller übrigen Völker normirt werden soll. Die drei bis jetzt erschienenen Bände enthalten nur Vorarbeiten. Da schon 8 Jahre vergangen sind, ohne Weitres zu bringen, muss man leider annehmen, dass der Verf. die Fortsetzung und Vollendnng dieses Werkes aufgegeben hat. — Ein ebenso hohes Vertrauen wie bei Bunsen hat Manetho auch bei R. Lepsius (die Chronologie der Aegypter. Einleitung und erster Theil: Kritik der Quellen. Berlin

1849. fol.) — Saalschütz (Zur Krit. Manetho's. Königsb. 1849) hält ihn für einen eh lichen, aber ziemlich kritiklosen Compilator.

Aus der Zeit der röm. Kaiser stammt die ägyptische Geschichte Chäremon's, eine schon im Alterthum wegen seiner Unwissenheit verachteten Schriftstellers. Einige Frag mente mährchenhaften Inhaltes finden sich bei Josephus c. Apion. —

Unter den auswärtigen Schriftstellern des Alterthums über ägyptische Geschich und Zustände ist ohne Zweifel Herodot der bedeutendste und glaubwürdigste. I holte sich seine Nachrichten über Aegypten aus dem Munde ägyptischer Priester und ve band damit die Resultate eigener Anschauung und anderweitiger Forschung. Viel unb deutender und unzuverlässiger ist die compilatorische Beschreibung Diodor's von Sic lien, so wie die einseitig idealisirende Darstellung ägyptischer Zustände bei Plutarc Sehr bedeutend dagegen sind die leider nur allzu dürftigen (sich auf ägyptische König listen beschränkenden) Fragmente der Chronographen Eratosthenes und Apollodo die uns Georgius Syncellus erhalten hat. — Eine Sammlung aller alten Nachricht und Fragmente über Aegypten besorgte Stroth. (Aegyptiaca. Goth. 1782.)

6. Als einheimische **phönizische Quelle** ist lange angesehen und benut worden der Philonische Sanchuniaton: Der Grammatiker Philo Byblius (unt Nero bis Hadrian) gab nämlich eine phönizische Urgeschichte heraus, die er für d Uebersetzung der von ihm wieder aufgefundenen Schrift eines alten phönizischen Weis Sanchuniaton ausgab. Von Philo's Schrift sind nur Fragmente bei Porphyrius u in des Eusebius praep. evang. übrig. Die neuern Untersuchungen haben aber n ziemlicher Sicherheit herausgestellt, dass bereits Philo's Machwerk selbst eitel Betr sei, verfertigt um seinem euhemeristischen Atheismus durch den Mund eines uralt Schriftstellers Eingang zu verschaffen. Noch schlimmer aber steht es jedenfalls mit de zu seiner Zeit so viel Aufsehen machenden Vorgeben Fr. Wagenfeld's in Brem (gest. 1846), den vollständigen Philo-Sanchuniathon aus dem portugiesischen Klost Santa Maria de Merinhao durch Vermittelung eines spanischen Obersten Pereira zu b sitzen. Zunächst gab Wagenfeld einen deutschen Auszug aus der angeblichen Han schrift Philo's heraus mit einem Vorworte von G. F. Grotefend, Hannover 1836; da des Betrugs bezüchtigt und hart bedrängt, liess er endlich den angeblichen griech. Te mit lat. Uebersetzung erscheinen (Brem. 1837), der indess nur wenig und unbedeute Neues bot, und trotz seiner leichten Schreibart durch grobe grammatische und historisc Verstösse den Verdacht des Betrugs bis zur Zweifellosigkeit steigerte. Vgl. K. L. Grote fend, die Sanchuniathonische Streitfrage nach ungedruckten Briefen gewürdigt. Han 1836; Schmidt von Lübeck, der neuentdeckte Sanch. Altona 1838; Hengstenber Beitr. II, 209 ff.; Movers, die Unächtheit d. Fragm. des Sanchuniaton, in den Bonn Jahrbb. für Theol. und Philos., und dessen Phönizier I, 116 f; H. Ewald, Abhan ü. d. Phönikischen Ansichten von d. Weltschöpf. u. den geschichtl. Werth Sanchun. i 5. Bande der Abhandll. d. königl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttg. 1851.

Alle Nachrichten über Religion u. Geschichte der Phönizier sind verarbeitet in de ausgezeichneten Werke von F. C. Movers, die Phönizier Bd. I Bonn 1841, Bd. II, 1. Berl. 1849-50.

7. Als einheimischer **chaldäischer** Schriftsteller ist auszuzeichnen: Be rosus, ein Priester des Belus zu Babylon, wahrsch. unter den ersten Ptolemäern. I schrieb drei Bb. *Βαβυλωνικά* (wovon nur Fragmente bei Josephus c. Ap. und Eusebi praep. evang. erhalten sind, die Richter 1825 gesammelt herausgab). Für assyrisch medische und babylonische Geschichte sind seine Nachrichten sehr wichtig. Seine urge

schichtlichen Nachrichten stimmen aber in so auffallender Weise mit den biblischen Angaben der Genesis überein, dass die Annahme einer Benutzung der Letztern sehr nahe liegt. Die unbedeutenden Fragmente eines andern spätern einheimischen Schriftstellers Abydenus (περὶ τῆς τῶν Χαλδαίων βασιλείας) bei Eusebius haben auch an sich wenig Werth. — Die griechischen Schriftsteller haben nur wenige gelegentliche und unzuverlässige Nachrichten über assyrische und babylonische Geschichte. Am meisten Ausbeute geben noch die Fragmente des Ktesias. Vgl. Perizonius, origines Babylonicae (noch jetzt ein Hauptwerk); Palmblatt, de rebus Babylonicis. Upsal. 1821; Münter, die Religion der Babylonier. Kopph. 1827; auch Movers, die Phönizier Bd. II, und P. F. Stuhr in seinem Werke über die Religionssysteme des Orients. Berl. 1836.

Altpersische Geschichtschreibung einheimischen Ursprungs ist nicht vorhanden. Der zuverlässigste Gewährsmann ist Ktesias, Leibarzt beim Könige Artaxerxes Mnemon, durch dessen Gunst ihm die persischen Archive für seine geschichtliche Forschung offen standen. Er schrieb 23 Bb. Περσικά, deren sechs erste eine Geschichte der assyrischen Monarchie lieferten. Bedeutende Fragmente daraus finden sich bei Diodor, Athenäus, Plutarch, ein dürftiger Auszug bei Photius. Nächst Ktesias sind am bedeutendsten die Nachrichten bei Herodot, Xenophon und Arrian. Eine sorgsame Zusammenstellung aller alten Nachrichten über Persien gab Brissonius de regio Persarum principatu. Arg. 1710. Hyde, de relig. vett. Persarum. Oxon. 1704. Anquetil du Perron brachte 1762 den Zendavesta mit nach Europa und gab 1771 eine franz. Uebers. davon (deutsch von Kleuker. 1776. 3 Bde. 4.). Das Original gab Bournouf in Paris 1828 ff. heraus. Rhode's Religionssystem der alten Baktrier, Perser u. Meder. Frankf. 1826) ist wenig zuverlässig; besser ist die Darstellung in Stuhr's Religionssystemen des Orients.

Eine neue Epoche für die Kenntniss des assyrischen, babylonischen und persischen Alterthums begann, als die Reisenden Le Brun, Niebuhr, Ker Porter, Rich, Schulz etc. eine nähere Bekanntschaft mit den monumentalen Inschriften in jenen Ländern vermittelten. Schon war es gelungen, durch Grotefend's, Bournouf's, Lassen's, Rawlison's, Westergaard's Bemühungen die persischen Keilschriften mit annähernder Sicherheit zu entziffern, als die Ausgrabungen Botta's u. Layard's aus den Trümmerhaufen, welche die Stätte des alten Ninive bezeichnen, die staunenswerthesten Resultate zu Tage zu fördern begannen. Sobald es gelungen sein wird, die verschiedenen Arten von Keilinschriften zu lesen, mit welchen die ausgegrabenen und noch auszugrabenden Monumente bedeckt sind, wird sich uns eine so genaue und allseitige Kenntniss der alten orientalischen Culturvölker und -Staaten erschliessen, wie wir sie nicht einmal über die Griechen und Römer besitzen; und auch über die bibl. Alterthümer wird sich von da aus dann ein neues Licht ergiessen. — Vgl. das grosse Prachtwerk von Flandin und Botta, monumens de Ninive. Par. 5 voll. fol. — A. H. Layard, Niniveh u. s. Ueberreste. Aus d. Engl. v. Meissner. Lpz. 1849; Dess., popul. Bericht über die Ausgrabb. zu Niniveh. Deutsch v. Meissner. Lpz. 1851; W. S. W. Vaux, Niniveh u. Persepolis. Eine Gesch. d. alten Assyriens u. Persiens, nebst Bericht über die neusten Entdeckgg. in dies. Ländern. Aus d. Engl. v. J. Th. Zenker. Lpz. 1852; J. Blackburn, Niviveh, its riscand Ruins, as illustrated by ancient Scriptures and modern Discovery's. Lond. 1850.

8. Für die Berührungen mit der griechischen und römischen Geschichte sind die spätern griech. und röm. Autoren zu vergleichen. Die gelegentlichen Nachrichten derselben über die innre Geschichte der Juden sind aber voll der gehässigsten Entstellungen

und der auffallendsten Missverständnisse. Dasselbe gilt auch von mehrern Schriftstell die sich ex instituto mit jüdischer Geschichte beschäftigt haben, wie Alexander Pol histor, Apollonius Molo, Aristaeus, Artapanus, Eupolemus, Hecatae Abderita, deren unbedeutende Fragmente sich bei Josephus u. besond. bei Eusel praep. ev. l. IX. finden. Vgl. Schudt compend. hist. jud. potissimum ex gentilium scr collectum Francof. 1700 und Fr. C. Meier Judaica, Jen. 1832, unvollständige Sam lungen der zerstreuten Nachrichten und Fragm. der Profanscribenten über jüd. Gesch.

Zur Vergleichung des gegenwärtigen Zustandes aller der auswärtigen Länder, im Gesichtskreise der biblischen Weissagung lagen, mit den Aussprüchen dieser se dient: Alex. Keith, die Erfüll. d. bibl. Weiss. aus der Völkergesch. und den Mitth neuerer Reisenden. Nach d. 25. Aufl. des engl. Originals ergänzend bearbeit. Stuttg. 18

Literatur der Geschichte des alten Bundes.

§ 17. Als erste eigentliche Bearbeitung der alttestamentlichen G schichte kann die jüdische Archäologie des Flavius Josephus (§ 16, betrachtet werden. Unter den Christen wurde dieselbe zuerst von ein afrikanischen Presbyter des 4. Jahrhunderts Sulpicius Severus co pendiös und in der Nachahmung Sallustischer Eleganz bearbeitet. I Chroniken- und Kirchengeschichtschreiber des Mittelalters e zählten, da sie meist von Erschaffung der Welt begannen, auch die altte Geschichte, aber ohne eine Spur von kritischer und wissenschaftlich Behandlung. Durch die Reformation erwachte neues Leben für die Ki chengeschichte, ohne dass dies jedoch auch der alttest. Geschichte zu Gu gekommen wäre, da diese nicht so durch die religiösen Interessen c Zeit in den Vordergrund gestellt war. Aus der ziemlich zahlreichen Lit ratur der Annalen des 17. Jahrh., welche das synchronistische Mom der biblischen und profanen Geschichte fast ausschliesslich hearbeitet ragt das auch jetzt noch nicht entbehrliche Werk des englischen Bisch Usher (Usserius) hervor. Die Engländer Prideaux und Shukfo (denen sich ergänzend Lange und in neuerer Zeit noch Russel a schlossen) lieferten sehr verdienstliche Arbeiten, welche die Nachricht der Klassiker über die auswärtigen Völker mit den biblischen Bericht in sachliche und zeitliche Uebereinstimmung zu bringen suchten. Mit Be seitelassung der Profangeschichte bearbeiteten demnächst die A. Tl. G schichte, meist im Verein mit der Kirchengeschichte, Jac. Basnag Camp. Vitringa und Friedr. Spanheim; katholischerseits Natal Alexander und August. Calmet. Sie alle liess weit hinter sich c treffliche und noch nicht veraltete Geschichte von Buddeus. Rambac Werk hat mehr fromme und practische als wissenschaftliche Tendenz, u ist für das practische Bedürfniss noch immer beachtenswerth. Die let genannten Werke zeichnen sich alle durch Glaubensfestigkeit, so wie dur

Fleiss, Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit in der Forschung aus, aber sie alle leiden auch an der Ungeschichtlichkeit, die der damals herrschende Standpunkt der orthodoxen Theologie mit sich brachte. Begründet war diese Ungeschichtlichkeit besonders in der mechanischen Auffassung des Inspirations- und Offenbarungsbegriffes, der alle menschliche Eigenthümlichkeit und Selbstthätigkeit bei der Aufnahme und Wiedergabe der göttlichen Offenbarung aufgehen und verschwinden liess. Eine Folge davon war die Nichtbeachtung des organischen Fortschrittes in der göttlichen Offenbarung des Heilsrathschlusses, die Verkennung verschiedener (einander ergänzender) Anschauungsweisen der einzelnen Träger der Offenbarung und die Nichtanerkennung der nothwendig noch mangelhaften Heilserkenntniss der Gottesmänner im alten Bunde. Mit dieser unberechtigten Ueberschätzung des Judenthums hing dann andrerseits zusammen eine noch grössere Unterschätzung des Heidenthums, welche allen tiefern Gehalt in demselben und besonders in den heidnischen Religionen verkannte und nur dämonische Finsterniss und Lüge darin sah.

1. Die besten Ausgaben von des Sulpicius Severus sacra historia sind von Schöttgen Lips. 1709 und H. de Prato Veron. 1741. 54. 2 Bd. 4. Einen reichhaltigen aber auch weitschweifigen und wenig geordneten Commentar dazu liefert Chr. Schotanus biblioth. hist. s. V. T. s. exercitt ss. in s. scr. et Joseph. per modum comment. in hist. s. Sulp. Sev. Franequ. 1662. 64. 2 Bd. fol.

2. Humphry Prideaux the old and new test. connected in the history of the Jews and neighbouring nations, from the descension of the kingdoms of Israel and Judah to the time of Christ. 2 Bd. London 1716. 18; deutsch von A. Tittel Dresden 1771. 2 Bd. 4. — Sam. Shukford the sacred and profane hist. of the world connected, from the creation to the dissolution of the Assyrian empir 3 Bd. London 1728—38, deutsch von Arnold Berl. 1731. 38. 3 Bd. 4. Da Shukford aber nur bis zum Tode Josua's gekommen war, so füllte diese Lücke aus: C. G. Lange Versuch ein. Harmonie der heil. u. Profanscrib. in der Gesch. der Welt von den Zeiten der Richter bis zum Untergange des Königreiches Isr. Bayreuth 1775—80. 3 Bd. 4., und später M. Russel the connexion of sacred and profane hist. from the dead of Josua until the decline of the kingdom of Isr. and Judah. Lond. 1827. 2 Bde. —

3. Fr. Spanhemii hist. ecclest. vet. Test. Im ersten Bande sr. opera. Lugd. Bat. 1701 fol.: — Camp. Vitringa, hypotyposis hist. et chronol. s. (1698) u. ö. — Jac. Basnage, hist. du vieux et du nouv. test. Amst. 1704. fol. —

Nat. Alexandre, hist. ecclest. veteris et novi Test. (1676 ff.). Beste Ausgab. Bing. 1781. 20 voll. 4. — Aug. Calmet, hist. de l'anc. et du nouv. test. Par. 1718. 2 voll. 4. — J. Franc. Buddei hist. eccl. V. T. (1715) ed. IV. 1744. 2 Bd. 4. — J. Jak. Rambach, collegium hist. eccl. V. T. oder Discours über die Kirchenhist. d. A. T., herausgegeben von Fr. Neubauer Frkf. 1737. 2 Bd. —

§ 18. Der englische Deismus, der in der ersten Hälfte des 18. Jahrh. sein Blüthenalter hatte, suchte vornehmlich an der biblischen Geschichte sich die Rittersporen der Aufklärung zu verdienen. An ihn schloss sich zunächst der französische Naturalismus (Encyclopädismus) an, indem er die seichte Verstandeskritik seines Vorläufers mit leichtfertigem esprit versetzte. Die tüchtigsten Gegner des Deismus, deren Schriften sich besonders die Rechtfertigung der biblischen Geschichte zur Aufgabe machten, sind Saurin, Stackhouse und Lilienthal. Die Strömung des Zeitgeistes, durch schlechte Apologeten nur gekräftigt, führte die deistisch-naturalistische Aufklärung auch in die deutsche Theologie ein, und brachte sie unter dem Namen des Rationalismus hier fast zu alleiniger Herrschaft. Auch hier war es vorzugsweise wieder das alte Testament mit seinen Wundern und Offenbarungen, gegen welches die Helden der Aufklärung am liebsten mit ihrem kritischen Geschütze zu Felde zogen. Die geistige Impotenz des Rationalismus zeigt sich am deutlichsten darin, dass selbst auch diejenigen Seiten der biblischen und vornehmlich alttest. Geschichte, welche auch für den offenbarungsleugnenden Forscher noch Wahrheit, Bedeutung und Interesse haben, wie z. B. die politischen Beziehungen des israelitischen Volks- und Staatsthums, seine Berührungen mit auswärtigen Völkern u. s. w. bei ihm völlig leer ausgingen. Die ganze rationalistische Literatur bis etwa zum Jahre 1820 hat kaum ein bedeutendes und bleibendes Resultat eigentlich historischer Forschung aufzuweisen. Die rationalistischen Bearbeitungen der alttest. Geschichte aus dieser Zeit haben schon längst alle Bedeutung, wenn sie je etwas der Art gehabt haben, verloren.

Die Orthodoxie hatte ihre letzten trefflichen Ausläufer in Alb. Bengel und Christ. Aug. Crusius. Befruchtet von dem pietistischen Frömmigkeitsprincip, befreit von dem scholastischen Dogmatismus und der mechanichen Geschichtsanschauung der ältern Orthodoxie, dabei doch festhaltend an ihrer kirchlichen Objectivität, wären sie (besonders Crusius, der zuerst die Principien und Ansätze zu einer wahrhaft geschichtlichen Auffassung und Behandlung der Heilsthatsachen geltend machte,) würdig und fähig gewesen, den vielversprechenden Anfang einer neuen Entwicklung theologischer Wissenschaft zu bilden, wenn nur ihre Zeit würdig und fähig gewesen wäre, sie zu fassen und ihnen zu folgen. Die von ihnen angebahnte Richtung musste weichen und einem halbherzigen Supranaturalismus den Kampf gegen die Leugner der Offenbarung überlassen. Doch traten grade für die Bearbeitung unserer Wissenschaft noch einige Männer auf, die noch reichlich des alten Salzes bei sich hatten. Dahin gehört be-

sonders das treffliche, freilich weniger wissenschaftliche als praktische Zwecke verfolgende Werk des würtembergischen Prälaten Magn. Friedr. Roos, und das an die unbeugsame Festigkeit der alten Orthodoxie erinnernde Werk des meklenburgischen Predigers Dan. Joach. Köppen. J. Jak. Hess in Zürich lieferte eine umfangreiche Geschichte der Israeliten, welche, wenn auch nicht unberührt von der Gewalt des Zeitgeistes, sich doch durch ihre fromme Ehrfurcht vor dem Worte Gottes, durch das Talent, auch den kleinsten Zug zu einem anziehenden, lebendigen und anschaulichen Gemälde zu benutzen, und durch die Geschicklichkeit, mit welcher sie Planmässigkeit und Fortschritt in der Geschichte (freilich meist im Sinne des hohlen Pragmatismus seiner Zeit) nachweist, auszeichnet und bleibenden Werth hat. — In seine Fussstapfen trat, aber an Tiefe des Geistes und an Kraft des Glaubens ihn bei Weitem nicht erreichend vielmehr in der Mattherzigkeit des dermaligen Supranaturalismus ganz und gar befangen, der Katholik J. Jahn. Dagegen weht uns aus dem Werke des edlen Convertiten Stolberg wieder eine Innigkeit und Freudigkeit des Glaubens an, wie wir sie in dieser Zeit kaum noch anderswo zu finden hoffen dürfen.

1. J. Saurin discours historiques, théologiques et moraux sur les évenemens les plus remarquables du V. et N. Test., fortges. von du Roques u. Beausobre 1720 ff., deutsch mit Anm. und Ergänzungen von F. E. Rambach 4 Bd. 4. Rostock 1752 ff. — Thom. Stakhouse Vertheidig. d. bibl. Gesch. Aus dem Engl. von Fr. E. Rambach 8 Bde. Rostock 1752—58. — Th. Chr. Lilienthal die gute Sache der göttlichen Offenbarung wider die Feinde ders. erwiesen und gerettet 16 Bde. Königsb. 1760—82. (Herder — Briefe üb. d. Stud. d. Theol. I, 4 sagte mit Recht über dies noch immer sehr brauchbare Werk: „Wir haben im Deutschen einen Retter der heil. Schr., den uns Ausländer beneiden dürften, so stille und geräuschlos er lehrte. Seine gute Sache der Offenbarung ist eine Biblioth. von Meinungen für und wider, ein Meer von Gelehrsamkeit und Uebersicht der Einwürfe und ihrer Antworten, ein wahrer מורה נבוכים [Lehrer der Unverständigen] dieser Bücher."

2. Alb Bengel, l. c. (§ 13, 3). Chr. Aug. Crusius, hypomnemata ad theol. prophet. 3 voll. Lpz. 1764 ff.; — Vgl. das oben § 15, 4 a. Werk von Delitzsch, die bibl. proph. Theol. etc.

3. Magn. Fr. Roos Einleit. in die bibl. Gesch. bis auf Abraham, — und dessen Fussstapfen des Glaubens Abraham in den Lebensbeschreib. der Patriarchen und Propheten. Neue Ausg. Tübing. 1835—38. 3 Bde. — D. J. Köppen, die Bibel ein Werk der göttl. Weissag. 3. Aufl. herausgeg. mit Anm. von J. G. Scheibel. Lpz. 1837. 2 Bde. — J. Jak. Hess, Gesch. d. Israel. vor den Zeiten Jesu. 12 Bde. Zürch 1776—88; Dess. von dem Reiche Gottes. Zürch 1795. 2 Bde; Dess. Kern d. Lehre vom Reiche Gottes. Zürch 1826; Dess. Biblioth. d. heil. Gesch. Frankf. u. Leipz. 1791. 2 Bde. — J. Jahn, bibl. Archäologie (Bd. II, 1. 2: polit. Alterth. nebst hebr. Geschichte. Wien 1800—02). — Leop. v. Stollberg, Gesch. d. Relig. Jesu. (Bd. I—IV, alttestl. Gesch.) Hamb. 1806 ff. —

§ 19. Der alte Rationalismus war trotz aller Unfähigkeit, selbs etwas Tüchtiges zu leisten, und trotz aller Verheerung, die er im Gebiete der Theologie und Kirche angerichtet hatte, dennoch nicht ohne theilweis heilsamen Einfluss auf die theologische Wissenschaft geblieben, und auch die gläubige Betrachtung der Heilsgeschichte hat ihm Förderung zu danken. Sie hatten gelernt, die heilige Schrift und die heilige Geschichte auch, was die alte Orthodoxie nicht vermocht hatte, nach ihrer menschlichen Seite aufzufassen, die dogmatsiche Engherzigkeit und Befangenheit war gewichen, der Inspirationsbegriff hatte seine mechanische Fassung verloren. Dazu kam nun einerseits die religiöse Hebung des Zeitgeistes seit den Befreiungskriegen, und andrerseits auch die gewaltigen Fortschritte, welche die weltlichen Wissenschaften in den ersten Jahrzehnten unsres Jahrhunderts machten, die eingehenden Forschungen in der Profangeschichte, die tiefe Ergründung der heidnischen Religionen, die gründlichen philologischen Bestrebungen u. dgl. m., welches Alles auch auf die Förderung der theologischen Wissenschaft einen tiefeingreifenden Einfluss übte. Für das alte Testament bildete besonders Steudel den Uebergang vom Supranaturalismus zur neuern wissenschaftlich-gläubigen Theologie, ein hochachtbarer Forscher von frommer Gesinnung und geistreicher Auffassung, doch selbst noch mehrfach in den Schwächen des zu überwindenden Standpunktes befangen. Ungleich kräftiger und energischer trat seit 1829 Hengstenberg auf, wahrhaft epochemachend für die Wiederbelebung und Kräftigung gläubiger Forschung auf alttest. Gebiete. Seitdem mehrten sich von Jahr zu Jahr die Kräfte wissenschaftlicher Forschung, unter denen Hofmann, durch Aufstellung neuer wissenschaftlicher Gesichtspunkte, eine besonders hervorragende und bahnbrechende Stellung einnimmt. Aber bei aller rüstigen unermüdlichen Thätigkeit auf dieser Seite ist noch keine wissenschaftlich-gelehrte Gesammtbearbeitung der alttestamentlichen Geschichte geliefert worden, wohl aber eine nicht unbedeutende Anzahl tüchtiger Vorarbeiten dazu. Doch sind einige populäre Bearbeitungen der Heilsgeschichte, namentlich die von Zahn, Kalkar und Ziegler zu nennen, denen der Verfasser des vorliegenden Werkes sich mit seinem Lehrbuche der heiligen Geschichte zur Seite gestellt hat. Besondre Beachtung verdient das kleine Werkchen von Ziegler, das durch tiefe Auffassung und organische Gliederung der alttest. Geschichte, ruhend auf Hamann'scher Anschauungsweise, sich auszeichnet.

Auf der andern Seite bleibt freilich auch eine bedeutende, und mit zum Theil sehr tüchtigen Kräften ausgerüstete Anzahl alttest. Forscher der negativen Richtung treu, und strebt theils besonnen und umsichtig, theils in stürmisch-überstürzender Weise sie weiter zu bilden. Dieser negativen,

das unmittelbar-göttliche Element in der A. Tl. Geschichte verleugnenden, und nur natürliche Faktoren der Entwicklung anerkennenden Richtung gehören die neusten Gesammtbearbeitungen der israelitischen Geschichte an. H. Leo's Vorlesungen über die jüdische Geschichte (1828), hervorragend durch Kühnheit, Geist und Kraft in der Auffassung und Darstellung, suchten in Hierarchismus und Priesterbetrug den Schlüssel zum Verständniss der israelit. Geschichte. Ihr geistvoller Verf. hat auch schon längst diese Richtung durch Wort und That als eine Verirrung bezeichnet. — Die geschichtlichen Artikel in Winer's Reallexion sind dagegen, wie das ganze verdienstliche Werk, ein Muster von gediegenem und gründlichem Fleisse, Zuverlässigkeit der Angaben, Reichhaltigkeit der Literatur und des Materials, Mässigung und Besonnenheit der Kritik und Willigkeit, auch von den gegnerischen Leistungen zu lernen. Besondre Achtung und Anerkennung verdient auch Bertheau's geschichtliche Abhandlung wegen besonnener, gediegener und eingehender Forschung über die politische und industrielle Seite der israelitischen Geschichte. Ewald's Werk verlässt die bloss negative und skeptische Betrachtungsweise, sucht die Geschichte als einen rein natürlichen Entwicklungsprocess in lebendigster Anschauung zu ergreifen und diesen Process in plastischer Gestaltung geschichtlich zu reproduciren, — ist auch durchgehends von einer frischen und kräftigen Begeistrung für seinen Gegenstand getragen, ruht aber auf einer höchst subjectiv-willkürlichen und dennoch als allwissend und infallibel auftretenden Kritik. Lengerke's umfassend angelegte Geschichte steht den beiden vorher genannten an Selbständigkeit der Forschung und Originalität der Auffassung weit nach. Verdienstlicher compilatorischer Fleiss, grosse Reichhaltigkeit des Materials und sehr anerkennenswerthe Ruhe und Besonnenheit sind seine Vorzüge. Der Versuch von Redslob, mit gänzlicher Hintansetzung der biblischen Nachrichten die Geschichte des israelitischen Alterthums aus der noch obendrein höchst willkürlichen etymologischen Deutung der alttestamentlichen Personen- und Volksnamen zu construiren, ist die Spitze aller kritischen Abgeschmacktheit. — Eine israelitische Geschichte vom modern-jüdischen Standpunkte hat Jost geliefert.

1. J. Chr. Fr. Steudel, Blicke in die alttest. Offenb. In d. Tübinger Zeitschr. für Theol. Jahrg. 1835; und dessen Vorles. über alttest. Theol. — Hengstenberg's und Hofmann's oben angef. und später noch anzuführenden Werke.

2. F. L. Zahn, das Reich Gottes auf Erden. 3. Aufl. Bd. I. Meurs 1838; Chr. H. Kalkar, die bibl. Gesch. in Vorträgen für Gebildete. Kiel 1839. 2 Bde.; J. F. A. Ziegler, hist. Entwickl. d. göttl. Offenb. in ihren Hauptmomenten specul. betrachtet und dargest. Nördl. 1842; J. H. Kurtz, Lehrb. d. heil. Gesch. Ein Wegweiser zum Verständniss des göttl. Heilplans. 6. Aufl. Königsb. 1853.

8. G. Ben. Winer bibl. Realwörterb. 2 Bde. 3. Aufl. 1847. — E. Bertheau zur Geschichte der Israel., zwei Abhandl., deren zweite die Ueberschr. führt: „Die Bewohner Paläst. v. d. ältest. Zeiten bis auf d. Zerstörung Jerus. durch die Römer.“ Gött. 1842. — H. Ewald Gesch. d. Volkes Israel bis Christus. Gött. 1843 ff. 3 Bde (der dritte Band in 2 Theilen. Ein selbständiger Theil, der als Anhang zum 2. Bde auftritt, behandelt die Alterthümer des Volkes Israel. Der erste Band erschien 1851 in zweiter verbess. Aufl.). — Cás. v. Lengerke Kenáan. Volks- u. Religionsgesch. Israels. Bd. 1. Königsb. 1844. — Redslob die alttestamentl. Namen der Bevölkerung des wirklichen und idealen Israelitenstaates. Hamb. 1845. — J. M. Jost allgem. Gesch. d. israel. Volkes bis in die neuste Zeit. Berl 1832. 2 Bde.

II.

Vorgeschichte

des alten Bundes.

3.

Begrenzung und Bedeutung der Vorgeschichte. — Quellen und Hülfsmittel für dieselbe.

§ 20. Die Vorgeschichte des alten Bundes ist die Urgeschichte der Menschheit. Sie umfasst die ersten Entwicklungen des Menschengeschlechts bis zur Scheidung der beiden Wege des Heidenthums und Judenthums. Sie hat aber als solche keineswegs die Entwicklungen dieser an (zum Theil noch ungelösten) Problemen so überaus reichen Urzeit nach allen Beziehungen zu erörtern, sondern nur insofern dieselben Bedingung und Unterlage der Entstehung, Richtung und Entwicklung des alten Bundes sind.

1. Die **biblische Quelle** dieser Vorgeschichte ist Gen. 1—11, wo die Traditionen der Urzeit aufbewahrt sind. In der kanonischen Autorität dieser Urkunde finden wir die Beglaubigung ihres Inhaltes. Dieser gilt uns als Sage, weil er viele Jahrhunderte hindurch auf dem Wege mündlicher Ueberlieferung fortgepflanzt worden ist, ehe er durch schriftliche Aufzeichnung fixirt wurde. Aber diese Sage gilt uns als Geschichte, weil sie von selbsterlebter Erfahrung und eigener Erinnerung der Zeitgenossen ihren Anfang genommen hat; — weil ihr Inhalt durch verhältnissmässig wenige Träger einer gottgeweihten Familie (Gen. 5. 11) aus der Urzeit in die geschichtliche Zeit hinübergetragen worden ist (der erstgeschaffene Mensch lebte bis in die Zeit Lamech's, des Vaters Noah's, und dessen Enkel Sem bis in die Zeit Abrahams); — und endlich weil, wenn dennoch im Laufe der Zeit diese Sage mythische Ausschmückungen und Erweiterungen erhalten hatte, der oder die Aufzeichner derselben unter der Mitwirkung des Geistes Gottes schrieben, wodurch ihre menschliche Forschung und Sichtung göttlich gekräftigt und zurecht gewiesen wurde. Ein Theil ihres Inhaltes liegt freilich ausserhalb aller menschlichen Erfahrung und Erinnerung, — namentlich die Schöpfungsgeschichte in Gen. 1. 2. Wir sehen diesen Inhalt nicht mit den rationalistischen Auslegern als ein selbsterdachtes Philosophumenon uralter Weisen an, führen ihn aber auch nicht mit Hofmann (Schriftbeweis I, 231 f. 243) auf eine durch Ansicht des Gewordenen gewonnene Einsicht des Werdens Seitens des erstgeschaffenen Menschen zurück, sondern mit Delitzsch (Genesis S. 49) auf göttliche Offenbarung, aber nicht wie dieser Gelehrte durch Vermittelung begrifflichen Unterrichtes, sondern durch Vermittelung prophetischer Anschauung, in welcher dem ersten Concipienten der Schöpfungssage die Geschichte vormenschlicher Entwicklungen auf analoge Weise kund wurde, wie den spätern Propheten die Zukunftsgeschichte, so dass die dermalige Gegenwart in beiden Fällen, dort als Abschluss der Vergangenheit, hier als Keim der Zukunft, der Ausgangspunkt für die göttliche Offenbarung war. — Eingehenderes über die hier besprochenen Fragen vgl. in meiner Schrift: Bibel und Astronomie. 3. Aufl. Kap. 4. § 1—3.

2. Die kritische Entscheidung, ob der Verfasser der Genesis in ihrer gegenwärtigen Gestalt der erste Aufzeichner der urgeschichtlichen Sage sei, oder ob er bereits vorhandene schriftliche Darstellungen für die Zusammenstellung und Bearbeitung seines Werkes benutzte, — so wie die andre, wann der Verfasser oder die von ihm zu Grunde gelegten Vorläufer in der Aufzeichnung der Sage, gelebt haben, — diese Entscheidung trägt uns wenig aus für die Frage nach der Treue, Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit der darin niedergelegten Sage. Die höhere Beglaubigung der biblischen Urkunden liegt uns nicht auf der Seite ihrer menschlichen Entstehung, sondern auf der Seite der göttlichen Mitwirkung, von der die menschliche Entstehung getragen und gekräftigt ist; und diese göttliche Mitwirkung ist uns nicht bloss durch einzelne Aussagen der heiligen Schrift, nicht bloss durch die Betheuerungen Mose's und Christi, sowie der Propheten und der Apostel verbürgt, sondern auch durch die Gotteskraft, die aus ihnen gewirkt hat und noch wirkt, durch das Christenthum, das ihre reife Frucht ist (denn an den Früchten erkennt man den Baum), und durch die Weltgeschichte, die auf allen ihren Blättern Zeugniss für die Göttlichkeit des Christenthums ablegt.

Wir können demnach die Beantwortung jener Fragen getrost der kritischen Forschung überlassen, und brauchen nicht erst die allendliche und zweifellose Entscheidung aller kritischen Probleme, zu der die menschliche Wissenschaft als solche vielleicht nie gelangen wird, abzuwarten, um in ihr erst die Berechtigung zur Abfassung einer heiligen Geschichte zu gewinnen, die die Glaubwürdigkeit der biblischen Berichte zur Voraussetzung hat. Denn gesetzt auch, man müsse mit Bertheau Esra, als dem Restitutor des mosaischen Gesetzes und der heiligen Literatur, die Abfassung der Genesis und des Pentateuches in ihrer gegenwärtigen Gestalt, ja des ganzen Cyklus alttestamentlicher Geschichtschreibung von 1 Mos. 1 bis 2 Kön. 25 zuschreiben, — und das ist die äusserste Grenze, zu der eine vernünftige Kritik wenigstens in Betreff des Pentateuches fortschreiten kann, (nur der aberwitzigen und wahnsinnigen Kritik eines Sörensen ist es gelungen, den ganzen Pentateuch mit der gesammten alttest. Literatur aus dem Befehle eines makkabäischen Fürsten hervorgehen zu lassen), — also gesetzt auch, Esra sei es, dem wir die Zusammenstellung des gegenwärtigen Pentateuches aus den damaligen Reliquien der heiligen Literatur der Hebräer und den sagenhaften Erinnerungen aus ihrer Geschichte verdanken, so erkennen wir auch in Esra den vom Geiste Gottes getriebenen und erleuchteten Forscher heiliger Gesetze und heiliger Geschichte, und werden ebenso auch die Reliquien vorexilischer Literatur, die er zusammenstellte und verarbeitete, als Erzeugnisse heiliger, d. h. unter göttlicher Mitwirkung entstandener Geschichtschreibung ansehen dürfen.

Aber es ist bei Weitem nicht an dem, dass wir uns zu diesem oder einem ähnlichen Zugeständnisse gemüssigt sähen. Vielmehr ist es eine historische Thatsache, die fester steht, als irgend eine andere Thatsache des Alterthums, dass der Pentateuch die lebensvolle Grundlage und die nothwendige Voraussetzung der ganzen alttestamentlichen Geschichte nicht minder wie der ganzen alttestamentlichen Literatur ist, die beide — und mit ihnen das Christenthum als ihre Frucht und ihre Vollendung — einem Baume ohne Wurzel, einem Flusse ohne Quelle, einem Gebäude, das, statt auf festem Boden zu ruhen, in der Luft schwebt, gleich sein würden, wenn die Abfassung des Pentateuches in eine spätere Zeit der israelitischen Geschichte verlegt wird. Die Beziehungen der alttestamentlichen Geschichte und Literatur auf den Pentateuch sind so zahlreich, so vielseitig, so umfassend, so durchgreifend, dass wir uns nicht mit dem Zugeständnisse begnügen können, welches auch ein Bertheau gern machen wird, dass nämlich manche Partien des gegenwärtigen Pentateuchs wirklich aus dem mosaischen Zeitalter stammen und von dem

spätern Redactor aufgenommen oder verarbeitet worden sind; — wir betrachten den ganzen, vollen Pentateuch, mit seinen fünf Büchern, mit allen seinen gegenwärtigen Bestandtheilen, als Basis und Voraussetzung der israelitischen Volks- und Staats-, Religions-, Sitten- und Literaturgeschichte. Es ist nicht am Orte, den Beweis für diese Behauptung schon hier zu liefern; es ist dies vielmehr recht eigentlich die Aufgabe der Geschichte selbst, die im Folgenden dargestellt werden soll. Wir müssen uns daher vorläufig mit einer Verweisung auf diejenigen Schriften begnügen, welche diesen Beweis im Interesse der biblischen Einleitungswissenschaft mehr oder minder gründlich, eingehend und umfassend geliefert haben (nächst Hengstenberg's Beiträgen zur Einl. ins A. T. Bd. II u. III und Delitzsch's Auslegung der Genesis S. 4 ff. auch noch die sogleich anzuführenden Einleitungswerke).

Einerseits die Nöthigung, den Pentateuch als die Basis der ganzen Geschichte des Volkes Israel nach allen Beziehungen ihrer innern Entwicklung anzusehen, und andrerseits das Hervortreten des Mannes, den Israel als den Begründer seiner Volks- und Staatsgeschichte preist, in jener Zeit, der die Abfassung des Pentateuches angehören muss, hat in Uebereinstimmung mit der ältesten Ueberlieferung sowohl die Vertreter der jüdischen Synagogen wie die der christlichen Kirche von Alters her dazu bestimmt, an der mosaischen Abfassung dieser Fundamentalschrift des alten Bundes festzuhalten. Der Begriff der mosaischen Abfassung kann aber in engerem und in weitrem Sinne gefasst werden, jenes indem man annimmt, dass der ganze Pentateuch, wie er jetzt vorliegt, unmittelbar aus der Feder Mose's geflossen sei, (wobei natürlich Deut. 32, 48 bis zu Ende als abschliessender Zusatz eines überlebenden Zeitgenossen Mose's angesehen werden musste), — dieses, indem man nur einzelne Partien des Pentateuchs von Mose selbst unmittelbar aufgezeichnet sein, die übrigen aber von seinen mit- oder überlebenden Zeitgenossen (Mitarbeitern oder Schülern), entweder in seinem Auftrage und unter seinen Augen, oder doch aus seinem Geiste abgefasst und mit den Reliquien seiner eigenen Hand zu einem Ganzen zusammengefasst sein lässt. Diese Ansicht ist neuerdings von Delitzsch l. c. vertheidigt worden, während jene (die althergebrachte) in folgenden Schriften der neuern Zeit ihre Vertreter gefunden hat: E. W. Hengstenberg, Beitr. zur Einl. ins A. T. Bd. II. III. (mit dem besondern Titel: Die Authentie des Pentateuches. Bd. I. II.) Berlin 1836. 39; F. H. Ranke, Untersuch. ü. d. Pentat. aus dem Gebiete der höhern Kritik Bd. I. II. Erlg. 1834. 40; — H. A. Ch. Hävernick, Handb. d. hist. krit. Einl. ins A. T. Bd. I, 1. Erlg. 1836; — M. Drechsler, die Unwissenschaftlichk. im Gebiete der alttest. Kritik. Lpz. 1837; und dess. Einh. und Echtheit der Genesis. Hamb. 1838; — B. Welte, Nachmosaisches im Pentat. Karlsruhe und Freiburg 1841; — J. G. Herbst, hist. krit. Einl. in d. h. Schr. d. A. T., herausg. v. B. Welte Bd. II. Karlsr. u. Freib. 1841; — J. M. A. Scholz, Einl. in d. h. Schriften d. A. u. N. T. Köln 1845 ff. Bd. I. II. Meine Beitr. zur Begründung und Vertheidigung d. Einh. d. Pent. Königsb. 1844 und meine Schrift: Die Einheit der Genesis. Ein Beitrag zur Kritik und Exegese der Genesis. Berlin 1846. — C. Keil, über die Gottesnamen im Pentat., in der luth. Zeitschr. 1852. H. II. Auch in seiner demnächst erscheinenden Einleitungsschrift wird der letztgenannte Verf. den Standpunkt der unmittelbaren Einheit und Authentie des Pentateuchs festhalten und vertheidigen.

Delitzsch geht bei seinen kritischen Operationen gewiss mit Recht von dem Selbstzeugniss des Pentateuchs aus. In den mittlern Büchern ist viermal von Aufzeichnungen die Rede, zu denen Moses selbst durch Gottes Auftrag veranlasst wurde. Exod. 17, 14 erhält er den Befehl, den Willen Gottes betreffs der Ausrottung Amaleks

durch Josua in ein besondres Buch zu verzeichnen. Nach Exod. 24, 4 ff. schrieb er die sinaitischen Grundgesetze in ein Buch, das er bei der feierlichen Bundesschliessung durch das Bundesopfer dem Volke vorlas (das sog. Bundesbuch, סֵפֶר הַבְּרִית, K. 19—24.) (Nachdem dieser Bund durch die Einführung des Kälberdienstes gebrochen, aber durch Jehovah's Gnade wieder erneuert war, erhielt Moses den Befehl (Exod. 34, 27), die bei dieser Gelegenheit verkündeten Fundamentalgesetze aufzuzeichnen. Endlich nach Num. 33, 2 fasste Moses einen Katalog der Lagerstätten des Volkes in der Wüste ab, offenbar denselben, der in Vs. 3—49 mitgetheilt ist. Ueber Person, Zeit und Art der Abfassung der übrigen Bestandtheile der mittlern Bücher enthalten sie selbst kein ausdrückliches Zeugniss. Ein solches, das den ganzen Pentateuch umfasse, will man aber in Deut. 31, 9 finden. Hier wird gesagt, Moses habe „diese Thorah" geschrieben und sie den Priestern und den Aeltesten Israels überantwortet mit dem Gebote, sie an jedem Laubhüttenfeste dem Volke vorzulesen. Aber dass hier die ganze pentateuchische Thorah gemeint sei, lässt sich nicht erweisen, vielmehr liegen bestimmte Zeugnisse dagegen vor. Denn wenn Deut. 27, 8 geboten wird, alle Worte „dieser Thorah" dereinst auf dem Berge Ebal einzugraben, und wenn Josua, diesen Befehl vollziehend (Jos. 8, 32), dort eine „Abschrift der Thorah Mose's in Steine grub, so wird man dabei gewiss nicht an den ganzen Pentateuch, sondern nur an das Deuteronomium, oder vielleicht nur an den gesetzlichen Kern desselben denken können. Dasselbe gilt also ohne Zweifel auch von Deut. 17, 18, wonach der zukünftige König Israels sich eine „Abschrift dieser Thorah" nehmen und von Deut. 31, 10 ff., wonach „diese Thorah" alle sieben Jahre öffentlich verlesen werden soll, womit auch die constante exegetische Tradition der Synagoge übereinstimmt. Somit giebt Deut. 31, 9 ein bestimmtes Zeugniss für die Abfassung des Deuteroniums bis zu dieser Stelle, — ob auch noch das Folgende bis Deut. 32, 48 von Mose's eigener Hand verzeichnet, oder von andrer Hand (ebenso wie K. 33. 34 ohne Zweifel) nach Mose's Tode hinzugefügt worden sei, bleibt dahingestellt. Für die Abfassung aller übrigen Bestandtheile des Pentateuches findet sich in ihm selbst kein ausdrückliches Zeugniss, und das ausdrückliche Hervorheben der Abfassung einzelner Partien durch Mose, scheint eher dafür zu sprechen, dass die übrigen nicht von ihm selbst niedergeschrieben seien.

Um über ihre Entstehung ein Urtheil zu gewinnen, geht dann Delitzsch weiter zu einer Untersuchung über den Gebrauch der Gottesnamen in diesen Abschnitten. Von Gen. 1 bis Exod. 6 wechseln die Namen אלהים und יהוה dergestalt mit einander ab, dass der ausschliessliche oder vorherrschende Gebrauch des einen oder des andern dieser beiden Namen ein charakteristisches Merkmal ganzer grosser Abschnitte bildet. Die Absichtlichkeit der Wahl des einen oder des andern Namens liegt am Tage. Aber worin ist diese Absichtlichkeit begründet? Bei sehr vielen Stellen offenbar durch die verschiedene Bedeutung der Namen (Vgl. § 13, 1). Aber bei andern Stellen reicht das Zurückgehen auf die begriffliche Unterschiedenheit der Namen nicht aus, um den Gebrauch derselben zu erklären, — namentlich gilt dies von vielen Abschnitten, in denen ausschliesslich אלהים gebraucht und יהוה mit unverkennbarer Absichtlichkeit auch da, wo יהוה vollkommen angemessen wäre, vermieden wird. — Eine Aufklärung darüber scheint uns Exod. 6, 2 f. geben zu können. Hier wird nämlich ein Wort Elohim's an Mose berichtet, wonach Er den Patriarchen als El-Schaddai erschienen, aber nach seinem Namen Jehovah von ihnen nicht erkannt worden sei (Vgl. unten bei § 96, 1. 2). Diese Worte wollen zwar keineswegs besagen, dass der Name יהוה den Patriarchen völlig unbekannt gewesen sei, wohl aber, dass ihnen die volle Erkenntniss des göttlichen Wesens, die dieser Name bezeichnet, noch abgegangen sei. Der Verfasser, der diese Stelle schrieb,

konnte sich aber leicht dadurch bewogen fühlen, den Namen יהוה in seiner Darstellung vormosaischer Geschichten bis zu diesem Zeitpunkte hin zu vermeiden, und statt dessen den allgemeinern Gottesnamen אלהים vorzuziehen; während ein andrer, die vormosaischen Geschichten aufzeichnender, Verfasser sich dadurch nicht gebunden fühlte und, ohne mit Exod. 6, 2. 3 in Widerspruch zu treten, nach jeweiligem Gutdünken, durch den begrifflichen Unterschied der beiden Namen geleitet, beide zumal verwenden konnte. So werden wir denn darauf geführt, die Abfassung der in Gen. 1 bis Exod. 6 vorliegenden vormosaischen Geschichten auf zwei Verfasser zurückzuführen, deren Arbeiten in unserm gegenwärtigen Pentateuche vereinigt sind. Bestätigt wird diese Ansicht noch dadurch, dass in den elohistischen Stücken und nur in ihnen neben dem Namen Elohim auch der Name El Schaddai öfter wiederkehrt, der Name Jehovah dagegen nur äusserst selten, an besonders markirten Stellen, gleichsam vorspielsweise (wie z. B. Gen. 49, 18) sich in ihnen findet; — ferner dadurch, dass sich im Gebiete der elohistischen Stücke einerseits und der jehovistischen andrerseits ein constanter abweichender Sprachgebrauch mit gewissen Lieblingsausdrücken und Lieblingsformen wiederfindet, der häufig zwar, aber nicht immer aus begrifflichem Unterschiede der Worte erklärt werden kann. Dieser verschiedene Sprachgebrauch giebt denn auch (da der Elohist von Exod. 6 an die beiden Gottesnamen promiscue gebraucht, und somit dies Scheidungsmerkmal wegfällt) ein erwünschtes Mittel an die Hand, über Exod. 6 hinaus die Betheiligung der beiden Verfasser zu bemessen, wobei sich bald zeigt, dass der ganze Leviticus dem Elohisten angehört, in Exod. und Numeri aber wie in der Genesis beiderlei Abschnitte vereinigt sind. — Auch über die Art, wie die Vereinigung der Arbeiten beider Verfasser zu einem Ganzen vor sich gegangen sei, können wir, sobald das voranstehende anerkannt ist, nicht länger im Zweifel sein. Die elohistischen Abschnitte bilden offenbar die Grundlage des Ganzen; sie geben unter sich (nach Ausscheidung der jehovistischen Abschnitte) ein nahezu vollständiges und zusammenhängendes Ganze. Der Jehovist hat ohne Zweifel die elohistische Schrift vor sich liegen gehabt und sie durch Hinzufügung mehrerer kleinern und grössern Abschnitte von eigener Abfassung erweitert und ergänzt. Während er im Allgemeinen mit grosser Pietät die Darstellung seines Vorgängers völlig unverändert aufnahm, hat er an andern Stellen, wo er besondre Veranlassung dazu hatte, auch freier gewaltet, und sich Ueberarbeitung, auch wohl (wie namentlich bei der Geschichte des Sündenfalls) Ausscheidung eines ganzen Abschnittes und Ersetzung desselben durch einen neuen von eigener Abfassung erlaubt.

Man sieht leicht, dass diese Auffassung sowohl nach dem dabei angewandten kritischen Verfahren, als nach den Resultaten der Scheidung, die dadurch gewonnen werden, vielfach mit der sog. Ergänzungshypothese zusammentrifft, wie sie von Tuch (Comment. zur Genesis); Stähelin (Krit. Unterss. ü. d. Gen. Basel 1830 und Krit. Unterss. ü. d. Pentat., Jos. etc. Berl. 1843); de Wette (Einleit. ins alte Test.); C. v. Lengerke (Kenaan) vertreten ist und als die herrschende in der neuern Theologie bezeichnet werden kann*). In der weitern Ausbildung seiner Ansicht weicht aber De-

*) Ewald's, auf kritischer Allwissenheit und Infallibilität beruhende und daher unbedingten Glauben fordernde, Krystallisationshypothese (wie sie Delitzsch nennt) ist dabei wiederum leer ausgegangen. — Ewald unterscheidet nämlich sieben verschiedene Arbeiter an dem „grossen Buche der Ursprünge oder der Urgeschichte" (Pentateuch und Josua): 1) Das älteste Geschichtswerk, aus dem nur sehr wenig

litzsch sehr bedeutend von diesen Vorgängern ab. Während Lengerke den Elohisten unter Salomo und den Ergänzer unter Hiskia, Tuch aber den Erstern unter Saul, den Zweiten unter Salomo und Stähelin endlich Jenen in der Richterzeit, Diesen unter Saul schreiben lässt, behauptet Delitzsch die Abfassung der elohistischen Grundschrift noch zu Mose's Lebzeiten oder wahrscheinlicher bald nach Mose's Tod, und verlegt die Abfassung der jehovistischen Ergänzungsschrift in eine etwas spätere Zeit, doch jedenfalls noch in die Zeit Josua's. Und während die oben genannten Kritiker sämmtlich das Deuteronomium als den zuletzt abgefassten Bestandtheil des Pentateuchs ansehen (Stähelin identificirt jedoch den Deuteronomiker mit dem Ergänzer, worin de Wette und v. Lengerke ihm aber nicht beistimmen können), sieht Delitzsch das Deuteronomium und die ebenfalls von Mose selbst aufgezeichneten Stücke in den mittlern Büchern (die jene dem Ergänzer zuweisen) als die ältesten Bestandtheile an.

Das Gesammtresultat Delitzsch's ist nämlich folgendes (S. 27): „Der Kern des Pentateuchs oder seine erste Grundlage ist die von Mose selbst geschriebene, jetzt in den Geschichtszusammenhang der Gesetzgebung eingearbeitete Bundesrolle Exod. 19—24. Die übrigen Gesetze der Sinaiwüste bis zu den Ebenen Moabs verkündete Moses mündlich, aber sie wurden auf sein Geheiss oder unaufgefordert von seiner Umgebung schriftlich verzeichnet. Da das Deuteronomium noch nicht die Schriftlichkeit der ganzen ältern Gesetzgebung voraussetzt, vielmehr diese mit grosser Freiheit recapitulirt, so braucht man nicht anzunehmen, dass die Aufzeichnung schon während des Wüstenzuges geschehen ist. Auf dem Boden des heiligen Landes begann man nun die jetzt an einen Schlusspunkt gelangte Geschichte Israels zu beschreiben; die Geschichtschreibung der mosaischen Zeit

---

Bruchstücke gerettet sind, ist das Buch der Kriege Jahve's. Dann folgt 2) eine Lebensbeschreibung Mose's, ebenfalls nur in ein Paar dürftigen Fragmenten repräsentirt. Weit mehr hat sich erhalten 3) aus dem Bundesbuch oder dem Buche der Bündnisse, das in Simsons Zeit geschrieben ist, und 4) aus dem Buche der Ursprünge, welches von einem Priester aus der Zeit Salomo's abgefasst ist. Dann folgt 5) der dritte Erzähler der Urgeschichten oder der erste prophetische Erzähler, ein Bürger des Reiches Israel zur Zeit des Elias oder Joel, — 6) der vierte Erzähler der Urgeschichten (oder der zweite prophetische Erzähler, der zwischen 800—750 lebte und schrieb, und 7) der fünfte Erzähler der Urgeschichten (der dritte prophetische Erzähler), der nicht gar lange nach Joel auftrat und alle bisherigen Quellen über die Vorgeschichte in einander arbeitete. Nun begann erst die rein künstlerische Benutzung der Urgeschichte sich geltend zu machen, „die den geweihten Boden dieser Geschichte als reinen Stoff für prophetische und gesetzgebrische Zwecke benutzte." Das geschah zuerst durch einen Unbekannten am Anfange des 7. Jahrh., dann in viel umfassenderm Massstabe durch den Deuteronomiker, den prophetischen Verjüngerer und Vollender des alten Gesetzes, der zur Zeit Manasse's lebte und in Aegypten schrieb. Endlich, zur Zeit des Jeremias, trat der Dichter des Segens Mose auf. Eine etwas spätere Hand hat aber das anfangs für sich bestehende Werk des Deuteronomikers und die kleinern Einschaltungen seiner beiden Genossen mit dem Werke des fünften Erzählers zu einem Ganzen verbunden. — Solche „ungemeinen Schicksale durchlief dies grosse Werk, ehe es seine jetzige Gestalt erhielt", und Ewald weiss nicht nur genau bis auf einzelne Verse und Worte jedem der zehn dabei betheiligten Verfasser das Seinige zuzuweisen, sondern meist auch die Quellen, die ein jeder derselben benutzte und überarbeitete, zu sondiren und zu charaktrisiren.

aber vernothwendigte von selbst die Aufnahme, also Aufzeichnung der ganzen mosaischen Gesetzgebung. Ein Mann wie Eleazar, der Sohn Ahrons, der Priester, schrieb das grosse mit בראשית ברא beginnende Werk, in welches er die Bundesrolle aufnahm und vielleicht über die letzten Reden Mose's nur kurz berichtete, weil Mose sie eigenhändig verzeichnet hatte. Ein zweiter, wie Josua, oder einer jener Aeltesten, auf welchen Mose's Geist ruhete, ergänzte dieses Werk, und einverleibte ihm das ganze Deuteronomium, an dem er sich selbst gebildet hatte. So ungefähr entstand die Thorah, gewiss nicht ohne Benutzung mancher schriftlichen Documente durch beide Erzähler, Beide, der priesterliche Elohist und der prophetische Jehovist, sind jeder in seiner Weise Echo und Nachbild des grossen Gesetzgebers, ihres Lehrers und Vorbildes. Wie nach Jesu Auffahrt die Evangelisten sein Evangelium in seinem Geiste schriftlich machten, so jene Beiden nach Mose's Hinwegnahme sein Gesetz und die es umschliessende Geschichte. Aus dem Bewusstsein einer solchen Entstehung der Thorah heraus scheint die merkwürdige Stelle Esra 9, 10—12 geschrieben zu sein, wo ein noch während des Wanderzuges gesprochenes Wort der Thora als ein Wort der Knechte Jehovah's, der Propheten, citirt wird."

Soll ich hier nun ein Urtheil über dies Resultat der kritischen Untersuchungen meines verehrten Freundes abgeben, so muss ich vor Allem bekennen, dass mich dasselbe in hohem Masse angesprochen hat, 1) weil es auf einem Wege gewonnen ist, dem weder Mangel an Besonnenheit, Umsicht und Gründlichkeit, noch auch Befangenheit in dogmatischen Vorurtheilen zum Vorwurf gemacht werden kann, — 2) weil es alle diejenigen Momente, welche die apologetischen Kritiker zum Kampfe gegen die Bestreiter der Authentie und Einheit nöthigten, in ihrem vollen, unverkürzten Rechte anerkennt und bestehen lässt, — und endlich 3) weil es zugleich mehrern Argumenten der Gegner, deren Gewicht die bisherigen apologetischen Kritiker zu gering anschlugen, völlig gerecht wird, ohne doch den unerlässlichen Fordrungen der Apologetik irgend etwas zu vergeben.

Ich habe in meinen beiden, oben angeführten kritischen Schriften viel Fleiss auf die Bekämpfung der Ergänzungshypothese in der Fassung, wie sie bei Tuch und Stähelin auftrat, gewandt. Ich kann die Mühe, die ich auf jene Schriften verwandt habe, auch jetzt noch nicht für verloren achten; ich bin auch jetzt noch überzeugt, dass ich meinen Hauptzweck, die dermalige Gestaltung der Ergänzungshypothese als eine unhaltbare, ihr Verfahren als ein nach vielen Beziehungen verfehltes, und ihre Argumente als grossentheils nichtig nachzuweisen, erreicht habe. Dass die Behauptung der ursprünglichen Einheit der Genesis (und des Pentateuches) auch nach Hengstenberg's, Ranke's, Drechsler's und meinen eigenen Bemühungen noch von Schwierigkeiten gedrückt werde, die vollständig zu überwinden noch nicht gelungen sei, habe ich mir nie verhehlt, noch auch in meinen Schriften verborgen. Dahin gehört namentlich Folgendes: 1) der fast ausschliessliche Gebrauch des Elohimnamens in den der sogenannten Grundschrift zuzuweisenden Abschnitten. Mag auch an vielen, ja an den meisten Stellen der Gebrauch des Elohim aus dem Begriff des Wortes als natürlich oder nothwendig hervorgewachsen nachgewiesen werden können, so sind doch auch manche Stellen vorhanden, wo dies nur auf eine sehr gezwungene Weise geschehen kann. Bringt man nun vollends Exod. 6, 2 in Rechnung, so muss es allerdings wahrscheinlich werden, dass der Gebrauch des Jehovahnamens in solchen Stücken absichtlich vermieden worden sei. 2) Das Fehlen aller Beziehungen auf den Segen Abrahams (Gen. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 24, 7; 28, 14: lauter jehovistische Abschn.) in solchen elohistischen Stücken, wo man sie mit Sicherheit zu erwarten berechtigt ist (z. B. im K. 17.). 3) Ein öfter und ausschliesslich wiederkehrender eigenthümlicher

[illegible] ich bin zwar noch überzeugt, dass Stähelin mit [illegible] einen massiven Missgriff gethan hat, und dass ich in meinen [illegible] dass beinahe $\frac{8}{13}$ der von ihm als [illegible] geltend gemachten Ausdrücke zu Redensarten ohne alle Beweis[illegible] [illegible] bei jenen nur der Nachweis, dass die [illegible] Bedeutungen des Inhaltes bedingt sei, we[illegible] [illegible] Thatsache, dass die elohisti[illegible] [illegible] die jehovistischen dagegen stets [illegible] Vgl. [illegible] von Delitzsch S. 27 und 391 ff. aufge[illegible] [illegible] die ich auch damals nicht völ[illegible] [illegible] glaubte ich doch mit gutem Gewissen [illegible] weil eine Thatsache, die von einzelnen [illegible] wenn sie sonst hinlänglich be[illegible] [illegible] und weil das Gewicht dieser Schwierigkeiten [illegible] durch die [illegible], welche die Tuch-Stähelin'sche Hypothese [illegible] zu einer unmöglichen machte.

[illegible] war es, was mich damals nöthigte, an der unbedingten Einheit der Genesis und des Pentateuches festzuhalten: einmal die mir auch jetzt noch unerschütterlich feststehende Ueberzeugung, dass der Pentateuch die Basis aller israelitischen Volks-, Staats-, Religions-, Cultur- und Literaturgeschichte ist, und somit seine Abfassung in das mosaische Zeitalter fallen muss, eine Forderung, mit der die Tuch-Stähelin'sche Fassung der Ergänzungshypothese in unversöhnlichem Widerspruch steht — und zweitens die nicht minder zwingende Ueberzeugung, dass auch die [illegible] Grundschrift eine Geschichte des Sündenfalles enthalten haben müsse, schon deshalb, weil ihre Darstellung der Sündfluthsgeschichte eine solche unabweisbar voraussetzt, während Tuch und Stähelin ihr dieselbe gänzlich absprechen, indem sie das, was von der Genesis nach Ausscheidung der jehovistischen Stücke übrig bleibt, als ein in sich festgeschlossenes und vollständiges Ganze ansehen. — Dagegen genügt die Modification, welche Delitzsch der Ergänzungshypothese gegeben hat, diesen beiden unter keiner Bedingung aufzugebenden Forderungen: — der ersten, indem sie den ganzen Inhalt des Pentateuches auf den grossen Gesetzgeber als seinen Urheber zurückführt, und seine schriftstellerische Formulirung theils auf Mose selbst (worin das Selbstzeugniss des Pentateuches nach Gebühr anerkennend), und theils auf Mose's Zeitgenossen und Mitarbeiter zurückführt, — der zweiten, indem sie auch der Grundschrift eine Sündenfallsgeschichte zuschreibt, die aber, weil bloss vom priesterlichen Gesichtspunkte abgefasst, dem prophetischen Ergänzer nicht genügte, und deshalb von ihm gänzlich entfernt und durch eine ganz neue, seinen eigenen prophetischen Bedürfnissen völlig entsprechende, ersetzt wurde.

Dennoch trage ich Bedenken, mich vor einer erneuerten Untersuchung, die hier anzustellen nicht am Platze ist, unbedingt und rückhaltslos der Ansicht meines Freundes anzuschliessen. Unter Anderm kann ich mich bis jetzt doch noch nicht recht mit der Ansicht befreunden, dass der Ergänzer, wie Delitzsch annimmt, die Sündenfallsgeschichte der Grundschrift völlig ausgestossen, jedoch deren Ueberschrift Gen. 2, 4 (אלה תולדות) beibehalten haben sollte, so wie ich andrerseits auch darüber noch nicht gewiss bin, ob und wie sich der mehrfach modificirte Charakter der deuteronomischen Gesetzgebung mit der Voraussetzung, dass sie früher aufgezeichnet sei als die Gesetzgebung der mittlern Bücher, ungezwungen und genügend vereinigen lasse.

3. Was die Hülfsmittel zum Verständniss der biblischen Quellen für die Vor-

II.

Vorgeschichte

des alten Bundes.

. . Buch (vgl. § 14, 2) ist bei einzelnen exegetischen
... geistreiche Tiefe der Auffassung und frische, lebensvolle
... Werk von Delitzsch ist, abgesehen von seiner höchst an-
... der Schöpfungsgeschichte des Sechstagewerkes (vgl. dagegen meine
... 2. Aufl. Berl. 1853") und ein paar anderen Missgriffen von untergeord-
... ein überaus geistvolles, gelehrtes, begeistertes und begeisterndes Erzeug-
... gewandten Feder seines Urhebers. Leider ist aber die zweite Hälfte der Genesis
... 12 an gar zu stiefmütterlich kurz behandelt.

II. In historischer und historiologischer Beziehung sind hauptsächlich zu nennen: J. H. Heidegger hist. ss. Patriarch. 2 voll. Amst. 1667. 4., dessen erster Band die Patriarchen der Urgeschichte behandelt; — J. G. Herder, älteste Urkunde des Menschengeschl. 2 Bde. Riga 1774—76; F. Pustkuchen, die Urgesch. der Menschheit in ihrem vollen Umfange. Th. I. Lemgo 1821 und Dess. hist. krit. Unterss. d. bibl. Urgesch. Halle 1823; K. T. Beke, origines biblicae or researches in primeval history. Vol. I. Lond. 1834; (J. L. Hug), die mos. Gesch. der Menschen bis z. Entstehen der Völker. Frkf. 1793; — F. A. Krummacher, Paragraphen zur heil. Gesch. Berl. 1818; — Chr. Kapp ü. d. Urspr. der Menschen und Völker, nach d. mos. Gen. Nürnb. 1829 (ruht auf Schelling's Erlanger Vorless.); — J. H. Pabst, der Mensch u. s. Geschichte. Wien 1830; — Al. Guiraud, phil. catholique d. l'hist., ou l'hist. expliquée. Par. 1841 (theosoph.)

III. In dogmatischer und religionsgeschichtl. Beziehung vgl. besonders T. Beck, christl. Lehrwissensch. Stuttg. 1841; J. P. Lange, posit. Dogmatik. Heidlb. 1851; J. Chr. K. Hofmann, Weissagung und Erfüllung. Nördl. 1841 und Dess. Schriftbeweis. Bd. I. Nördl. 1852.; Steudel's u. Hävernick's Vorless. ü. d. altest. Theol. —

4. Als subsidiarische aber sehr vorsichtig zu gebrauchende Quelle können die wissensch. Resultate der **Astronomie, Geologie, Anthropologie** und **Linguistik** gelten, so weit sie aus dem status quo des Gewordenen die Geschichte des Werdens rückwärts zu construiren vermögen. So unsicher dies Verfahren an sich ist, so bieten diese Wissenschaften auch davon abgesehen doch weniger Coincidenzpunkte, als man erwarten könnte, da grade diejenige Seite der Erkenntniss, welche die heilige Urkunde sich zum Vorwurf genommen, der empirischen Forschung ihrer Natur nach unzugänglich ist. Vgl. übrigens A. Tholuck, d. Result. d. Wsch. über die Urwelt, i. s. vermischten Schr. Hamb. 1839. Bd. II.; C. Fr. Keil, apologia Mos. traditionis de mundi hominumque orig. exponentis. I. Dorp. 1839. 4; Nic. Wiseman, Zusammenhang und Ergebn. wschl. Forschungen mit d. geoffb. Relig., aus dem Engl. v. Haneberg. Regensb. 1840; Marc. de Serres, die Kosmogonie d. Moses, übers. von Steck. Tübg. 1841; Fr. Rougemont, fragmens d'une hist. de la terre d'après la bible. Neuchat. 1841; Seb. Mutzl, d. Urgesch. d. Erde und d. Menschengeschl. nach d. mos. Urkd. und d. Ergebn. d. Wsch. Landsh. 1843; Andr. Wagner, Gesch. d. Urwelt mit bes. Berücksichtigung der Menschenracen u. d. mos. Schöpfungsberichtes. Leipz. 1845; A. Ebrard, die Weltanschauung der Bibel und die Naturwissenschaft, in Dess. Zeitschr.: Die Zukunft der Kirche. 3. Jahrg. Zürich 1847; Meine Schrift: Bibel und Astronomie, nebst Zugaben verwandten Inhaltes. Eine Darstell. d. bibl. Kosmologie und ihrer Beziehungen zu den Naturwissenschaften. 3. Aufl. Berlin 1853.

5. Für die Vergleichung der **Sagen** andrer Völker über die Urgeschichte der Menschheit fehlt es durchaus noch, so unzähligemal auch dieser Stoff behandelt worden ist, an einer zuverlässigen und kritisch sichtenden Bearbeitung. Namentlich ist meist dies übersehen worden, dass die alten Autoren, denen wir unsre Kenntniss der alten heidni-

schen Sagen verdanken, meistens aus der Schule des alexandrinischen Synkretismus hervorgegangen sind, der vermittelst der LXX auch die alttestamentl. Sage in das Bereich seiner Verschmelzung hineinzog. Auch Delitzsch, der in seinem Commentar öfter vergleichende Blicke auf die heidnischen Sagenkreise wirft, überschätzt jedenfalls noch den Werth derselben. Am wenigsten möchte ich mit solcher Sicherheit, wie er, es aussprechen, dass in ihnen sich sogar manche Momente der echten urgeschichtlichen Sage erhalten hätten, die in der biblischen Ueberlieferung verloren gegangen seien. — Vgl. Grotius de verit. rel. Christ.; Huetius demonstr. evang. prop. IV. c. 3—11; Pustkuchen, a. a. O. (Abschnitt II.); H. J. Schmitt, d. Uroffenb. Landsh. 1834. C. J. H. Windischmann, d. Philos. im Fortgange d. Weltgesch. Bonn 1827 ff. Th. I.; Stolberg, Gesch. d. Rel. Jes. Bd. I. Beilagen; Mutzl und Rougemont ll. cc.; H. Lüken, die Einh. des Menschengeschl. und dessen Ausbreit. über die ganze Erde. Hannov. 1845; ferner aus neuester Zeit die treffliche Arbeit von A. Wuttke, Abhandl. über die Kosmogonie der heidn. Völker vor d. Zeit Jesu u. d. Apostel. Haag 1850.

Die Schöpfung und Bestimmung des Menschen.

Vgl. F. W. C. Umbreit, Probe e. Ausl. d. Schöpfungsgesch. in d. theol. Stud. und Krit. 1839, I. (Hengstenberg) die Lehre von der Schöpfung. Ev. Kirchenzeit. 1841, No. 37—39. — Chr. G. Werner gesch. Auffass. der drei ersten Kap. d. ersten Buchs Mose. Tübg. 1829. — Sam. Hirsch Rel. philos. d. Juden, Leipz. 1842 S. 1 ff. — O. Krabbe, Die Lehre v. d. Sünde u. v. Tode. Hamb. 1836. (K. 3.). — E. Sartorius, d. Lehre v. d. h. Liebe I, 25—85. — Meine Bibel und Astronomie. 3. Aufl. Kap. 4. Hofmann Schriftbew. Zweites Lehrst.

§ 21. (Gen. 1. 2.) — Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Die Erde war wüste und leer[1]), aber über der chaotisch finstern und flüssigen Masse schwebte der Geist Gottes, sie erfüllend mit Lebenskräften, die das allmächtige Wort seines schöpferischen Willens im Sechstagewerke[2]) individualisirte und zum selbständigen Dasein hervorrief, indem es von der breiten Unterlage des tellurischen Lebens ausgehend in pyramidaler Form aufstieg zum vegetabilischen und animalischen Leben und in der Darstellung des Menschen, als der einheitlichen Spitze der Schöpfungspyramide, welche alle früheren Lebensstufen erhöht und geeinigt in sich fasste, zum Ziel und Höhepunkt seiner schöpferischen Thätigkeit gelangte. Im Menschen treten zwei Substrate, ein göttliches und ein menschliches, das Gebilde aus Erden und der demselben eingehauchte Odem göttlichen Lebens einheitlich zusammen. Er ist also zwiefacher Herkunft, nach der einen Seite, nämlich nach Leib und Seele gehört er der Natur (der animalischen Sphäre) an und ist die Blüthe der Natur; nach der andern Seite, insofern ein gottähnlicher Geist in ihm wohnt, ist er über die Natur erhaben und göttlichen Geschlechtes (Act. 17, 28. 29). Durch diese doppelte Stellung ist er das Mittelglied zwischen Gott und der Natur,

der Stellvertreter Gottes, der Priester und König der Natur. Durch das Innewohnen des göttlichen Odems ist er das Ebenbild Gottes, bestimmt und befähigt zu göttlicher Weisheit und Macht, Heiligkeit und Seligkeit; berufen, die Natur zu beherrschen und ihrer Vollendung zuzuführen. Ein Garten im Lande Eden[3]) ist seine erste Wohn- und Uebungsstätte, und die Aufgabe den Garten zu bebauen und zu bewahren ist der Anfangspunkt der Thätigkeit, deren Ziel die Beherrschung der ganzen Erde ist. Aber wie die Natur, so ist auch der Mensch entwicklungsfähig und — bedürftig geschaffen, jedoch mit dem Unterschiede, dass die Natur, als der Freiheit ermangelnd, dem Ziel ihrer Entwicklung zugeführt werden, der Mensch aber als freier persönlicher Geist aus freiem Entschluss und in freier Selbstthätigkeit sich selbst dazu erheben sollte. Zu dem Zwecke musste er aus der Unmittelbarkeit des Lebens durch Selbstbestimmung heraustreten. Antrieb und Anlass dazu gab ihm der Baum der Erkenntniss Gutes und Böses mit dem daran haftenden Verbote des Essens von seiner Frucht — und andrerseits der Baum des Lebens, der durch seine positive Bestimmung die negative Bestimmung des erstern ergänzte und dessen Folie und Gegenbild war. Aber ehe die selbsteigene Entwicklung des Menschen ihren Anfang nehmen konnte, musste die geschlechtliche Indifferenz desselben zum geschlechtlichen Gegensatz polarisirt werden; es musste die Ehe, als Anfangspunkt und Bedingung aller geschichtlichen Entwicklung, als das Mittel, durch welches allein aus Einem Blute aller Menschen Geschlechter auf Erden wohnen[4]) und die ganze Erde erfüllen und beherrschen können, dargestellt werden. Dem Menschen, als einem freien, persönlichen Wesen, kann keinerlei Entwicklung aufgezwungen werden, er muss auch dieser Entwicklung zur individualisirten Geschlechtlichkeit wenigstens durch Wunsch und Sehnsucht seine Zustimmung geben. Um diese zu erwecken, führt Gott ihm die schon geschlechtlich individualisirten Thiere vor — zugleich Huldigungsakt derselben als seiner Vasallen und Mittel zur Entwicklung seiner Erkenntniss und Sprachfähigkeit, — und als dadurch die Sehnsucht nach einer wesensgleichen Gehülfin im Menschen erwacht ist, baut Gott aus einer צֵלָע (Rippe? Seite?) des Menschen, das Weib, in der dieser sofort Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein erkennt.

1. Die verschiedene Auffassung des תֹהוּ וָבֹהוּ K. 1, 2 — ob dies nämlich als indifferenter Mangel des Lebens, als ein noch nicht Erfülltsein vom Leben, oder vielmehr als positive Verwüstung und Verödung, der ein geordneter, lebensvoller Zustand vorangegangen ist, zu fassen sei, bleibt, so überaus wichtig und einflussreich sie auch für die heilige Geschichte ist, doch für den Theil derselben, der die Geschichte des alten Bundes umfasst, ohne Einfluss. Wir haben aber anderwärts (Bibel u. Astr. 3. Aufl. Berl.

1853. Kap. 4 und Zugabe 1) unsre Ueberzeugung ausgesprochen und begründet, dass in der Schöpfungsurkunde selbst durchaus kein Grund zur Entscheidung für das Eine oder das Andre vorliegt, indem der Concipient derselben als ein treuer Zeuge nur beschreibt, was er (prophetisch rückblickend § 20, 1) geschaut hat; — dass aber die Zusammenfassung anderweitiger Offenbarungsangaben es zu einer hohen Wahrscheinlichkeit erhebt, in dem urweltlichen Tohu-va-Bohu den Schauplatz und das Ergebniss des ersten, vormenschlichen Falles in der Engelwelt zu erkennen.

2. Die vielbesprochene Frage, ob unter den Tagen des Gen. 1. beschriebenen Schöpfungswerkes **natürliche oder prophetische Tage** zu verstehen seien, muss, wie ich in meiner Schrift „Bibel u. Astron." 3. Aufl. Kap. 4 § 4 ausführlich nachgewiesen habe, von der unbefangenen Exegese dahin beantwortet werden, dass die Schöpfungstage allerdings natürliche, d. h. durch physisches Hell- und Dunkelwerden begrenzte, und aus Abend und Morgen, Tag und Nacht bestehende Tage seien, deren nach der Stundenuhr zu messende Dauer aber für die drei ersten Tage wenigstens dahin gestellt bleiben muss. Eben daselbst (bes. in der ersten Zugabe) habe ich aber auch nachgewiesen, dass mit diesem Ergebniss der Exegese die Ergebnisse der Geologie wohl vereinbar sind, selbst wenn die letztere ein Recht hat, für ihre urweltlichen Schöpfungsperioden Tausende, ja Millionen von Jahren in Anspruch zu nehmen.

3. Die Frage nach der **geographischen Lage des Paradieses** hat man theils als ungehörig (vom mythisirenden Standpunkt aus) abgewiesen, theils als unbeantwortbar mit Hinweisung auf die Verändrung der Erdoberfläche durch die Sündfluth aufgegeben, theils endlich aus den geographischen Angaben der Urkunde mit Hülfe von Combinationen und Conjekturen auf verschiedene Weise zu vermitteln versucht. Vgl. Winer im Reallex. s. v. Eden, und ausser der dort angegebenen Liter. besonders noch E. Bertheau (die der Beschreibung des Paradieses zu Grunde liegenden geograph. Anschauungen. Göttg. 1848). Der Letztere hat einen entschieden wissenschaftlichen Weg zur Lösung des Problems eingeschlagen und dazu ebenso grossen Scharfsinn als reiche Belesenheit mitgebracht, nur dass leider die Mittel nicht ausreichen, ihn sicher und zweifellos zu Ende zu führen. — Bertheau geht nämlich von dem Grundsatze aus, dass man die gegenwärtigen geographischen Kenntnisse bei der Ermittelung der Angaben der Genesis zunächst gänzlich bei Seite lassen, und sich vielmehr ausschliesslich an die nachweisbar ältesten Anschauungen von der Oberfläche der Erde und der geographischen Vertheilung ihrer Länder, Meere und Flüsse halten müsse. Im Pischon, der das ganze goldreiche Land Chawilah umfliesst, erkennt er mit Josephus und den Kirchenvätern den Ganges, weshalb unter Chawilah nach der geographischen Anschauung der Israeliten das Ostland der Erde jenseits der Euphrat- und Tigrislande zu verstehen sei. Der Gichon, der das ganze Land Kusch (d. h. nach Gen. 10 die Länder des südlichen Erdgürtels) umfliesst, sei der Nil, dessen Ursprung sich der Erzähler nach der mangelhaften geographischen Kenntniss seiner Zeit in Asien gedacht habe, und zwar so dass er, erst von Norden nach Süden fliessend, dann sich wendend und das persische und rothe Meer umkreisend, und endlich nordwärts fliessend, Aegypten durchströme und sich in das mittelländische Meer ergiesse. Dass man in jener alten Zeit von einem Zusammenhange des pers. Meerbusens mit dem südlichen Weltmeer nichts gewusst und den Ursprung des Nils sich allgemein in Asien gedacht habe, will Bertheau erweisen aus einer Nachricht bei Strabo (15, 1, 25) und Arrian (6, 1), nach welcher Alexander d. Gr. meinte, in den Flüssen des nordwestl. Indiens die Anfänge des Nils gefunden zu haben, und aus Pausanias (2, 5, 2), demzufolge eine alte Sage behauptet, der Nil sei eins mit dem Euphrat, der sich im Sumpfe verliere

und über Aethiopien herabkommend zum Nil werde. Dazu komme nun die alte tiefgewurzelte Tradition von der Identität des Gichon mit dem Nil, die sich schon in der Uebersetzung von Jer. 2, 18 bei den LXX ausprāge, und noch von Josephus, den Kirchenvätern und den Byzantinern festgehalten werde, auch nachdem man längst eine nähere Kenntniss von dem Verhältnisse des südlichen Asiens zu dem östlichen Afrika gewonnen hatte, und deshalb seine Zuflucht zu der Annahme eines unterirdischen Laufes des Nil und seines plötzlichen Wiederhervorbrechens in Afrika nehmen musste. Die beiden andern Flüsse sind der Euphrat und Tigris (Hiddekel), die dem Erzähler genauer bekannt waren, und die er deshalb naturgemäss sofort ohne ein Land zu umkreisen dem persischen Meerbusen zufliessend sich denkt. Den נהר aber, als dessen Arme (ראשים) die vier Flüsse bezeichnet seien, findet Bertheau in dem kaspischen Meere. Dieser Strom erinnere nämlich an den Okeanos des Homer, aus welchem alle Flüsse und Meere der Erde ihren Wasservorrath erhalten, und den Homer auch ποταμός nenne. Das Land Eden lag also für den Gesichtskreis des Erzählers am Nordrande der Erde, wie denn auch alle Völker Asiens südlich vom armenischen und persischen Hochlande von den ältesten Zeiten an die Wohnung der Götter nach dem höchsten Norden verlegten.

Sollte nun auch wirklich die der Urkunde zu Grunde liegende geographische Anschauung in der That eine so mangelhafte und irrige gewesen sein, wie Bertheau nachgewiesen zu haben glaubt, so würde dies doch den Offenbarungscharakter des Berichtes nicht wesentlich beeinträchtigen. Denn die Offenbarung will stets nur religiöse Erkenntniss vermitteln. So auch hier. Der religiöse Kern des Berichtes über das Paradis ist die Belehrung über den seligen und heiligen Urstand des Menschen, über den Ausgangspunkt seiner ganzen welt- und heilsgeschichtlichen Entwicklung. Eine Schilderung des Paradises nach seiner Zuständlichkeit war also eine Nothwendigkeit für die Zwecke des Erzählers. Um dieser aber eine feste concrete Haltung zu geben, musste die Lage des Paradises angegeben werden. Was die heilige Sage darüber bekundete, fasste der Urheber der Genesis in den Rahmen der geographischen Anschauungen seiner Zeit. Waren diese mangelhaft und irrig, so lag es der Offenbarung nicht ob, der Ausbildung geographischen Wissens Jahrhunderte oder Jahrtausende weit vorzugreifen. Durch den Offenbarungscharakter des Berichtes ist die Lage des Paradises beglaubigt, die dem geographischen Wissen jener Zeit sich aus der Beschreibung ergab, nicht aber dies geographische Wissen selbst.

Doch, ich bin überzeugt, dass die Bertheau'sche Beweisführung noch lange nicht eine zwingende genannt werden kann. Ich kann es nicht glauben, dass der mit Aegypten so wohl bekannte Verfasser, oder dass man gar in Aegypten selbst zu jener Zeit geglaubt habe, der Nil sei mit dem Ganges identisch, und der persische Meerbusen mit dem rothen Meere sei ein Landsee, der im Süden von einem mächtigen, Asien und Afrika verbindenden Lande umgeben sei. — Die seltsame (und vielleicht obenein sagenhafte) Unwissenheit Alexanders wird zwar um so unbegreiflicher, als schon ein Herodot richtigere Einsichten hatte, aber grade um so weniger wird man von dem Wissen der spätern Griechen auf das Wissen der ältern Aegypter Rückschlüsse machen dürfen. Noch viel weniger kann aber die Ueberzeugung des Josephus und der Kirchenväter von der Identität des Nils und des Gichons als Berechtigung für die Annahme einer gleichen Meinung bei dem Verf. der Genesis angesehen werden. Mir erscheint es sehr wahrscheinlich, dass jene später so fest gewurzelte Meinung erst auf dem Boden des alexandrinischen Synkretismus entstanden sei und von da aus Eingang bei den LXX, so wie bei Josephus und den Kirchenvätern gefunden habe. Wie die Palästinenser geneigt waren, den Jor-

das für den Gichon zu substituiren (Sirach 24, 28), so lag es den Hellenisten nahe, den Nil damit zu identificiren. Die geographische Unmöglichkeit konnte sie nicht davon abschrecken, man brauchte ja nur anzunehmen, dass der Gichon sich einen unterirdischen Weg nach Aegypten gebahnt habe; und letzteres konnte um so leichter angenommen werden, als auch noch in der Zeit Herodots die Quellen des Nils den Aegyptern unbekannt waren. — Mit grosser Entschiedenheit spricht aber gegen die Herbeiziehung des Nils die Thatsache, dass der betreffende Fluss nicht mit dem gewöhnlichen Namen genannt, sondern mit einem solchen, der, so oft der Nil auch im A. T. genannt, ihm doch nie sonst beigelegt ist. Delitzsch's Vermuthung, dass vielleicht der obere Nil den Namen Gichon geführt habe, entbehrt aller und jeder Stütze, und löst obendrein die Schwierigkeit doch nicht; denn warum sollte der Erzähler den Allen bekannten Namen des untern Nil vermieden haben, um den weniger bekannten, und daher leicht irreführenden Namen des obern Nil zu wählen?

Wir sind somit überzeugt, dass neben der Bertheau'schen Hypothese auch noch andre Deutungen mit gleichem, selbst mit noch grösserm Rechte Anspruch darauf machen können, gehört zu werden. Unter ihnen hat zwar die von Calvin, Huetius, Bochart etc. vorgetragene den Vorzug, dass sie wirklich einen gemeinsamen Strom zu den vier ראשים (offenbar die grösste Schwierigkeit bei der ganzen Sache) nachweist. Nach ihr soll nämlich der Schat-el-Arab oder der vereinigte Euphrat-Tigris den נהר des Gartens in Eden bezeichnen, Euphrat und Tigris aber, so wie die beiden Mündungen des Schat-el-Arab mit den vier ראשים, so wie das Land Kusch mit der persischen Provinz Chusistan und Chawilah mit den *Χαυλόταιοι*, die nach Strabo in einem benachbarten goldreichen Theile Arabiens wohnten, identisch sein. Allein, trotz alle dem, wie schlecht passt diese Hypothese zu einem Strom, der ausserhalb des Gartens sich in vier Arme theilt, abgesehen selbst von andern Schwierigkeiten, die sich entgegenstellen!

Reland und Calmet verstehen unter dem Pischon den Phasis, der auf den moschischen Gebirgen entspringt und mit dem alten Goldland Colchis (= Chawila) in Verbindung steht, unter dem Gichon den Araxes (גִּיחַ = ἀράττω = hervorbrechen), der noch jetzt bei den Persern diesen Namen führt, ebenfalls auf den armenischen Gebirgen entspringt und ins kaspische Meer fällt, — unter Kusch aber das Land der Kossäer in der Nachbarschaft von Medien und dem kaspischen Meere. Abgesehen davon, dass der gemeinsame נהר hier nicht aufzufinden ist, erscheint mir diese Hypothese noch immer als die annehmbarste. Das in der Bibel feststehende Kusch (= Aethiopien) kommt bei der Zurückführung auf die Kossäer freilich nicht zu seinem Rechte. Dies erlangt es aber vielleicht durch J. P. Lange's Bemerkung (pos. Dogm. S. 400): „Auch der Nil umfliesst doch nicht das Land der Aethiopier. Und wahrscheinlich darf man annehmen, dass das Land Kusch in ähnlicher Weise fortgerückt ist von Norden nach Süden, wie z. B. das Normannenland mit einem Theile des Volkes aus Norwegen fortrücken konnte nach der Normandie, oder Hellas theilweise nach Grossgriechenland in Italien. Das Land der Kossäer möchte diese Richtung in der Fortbewegung der Kuschiten nach dem Süden hin bezeichnen."

Wir erwähnen unter den übrigen zahlreichen Hypothesen noch die Meinung Karl v. Raumers (Paläst. 3. A. S. 424), obwohl wir uns dieselbe keineswegs anzueignen vermögen. Auch er findet den paradisischen Ursitz des Menschengeschlechtes in dem armenischen Hochlande. Der Pischon ist ihm der Phasis des Xenophon, in welchem Mannert den Araxes nachgewiesen hat; das vom Pischon umflossene Land Chawilah soll dann das ehemals inselartige Uralland sein, dessen Bewohner die Chwalissi waren,

von welchen noch jetzt das kaspische Meer bei den Russen Chwalinskoye More heisst. Der Gichon bleibt dabei freilich unerklärt.

Reland, Bertheau und Raumer stimmen darin überein, dass das armenische Hochland die nächsten Ansprüche darauf habe, in der Schildrung der Urkunde gemeint zu sein. Und dabei werden auch wir uns beruhigen müssen, da die dem Erzähler ohne Zweifel näher bekannten Flüsse Euphrat und Tigris mit unabweisbarer Nothwendigkeit dahin weisen.

Die grösste Schwierigkeit liegt aber offenbar in Vs. 10: וְנָהָר יֹצֵא מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת־הַגָּן וּמִשָּׁם יִפָּרֵד וְהָיָה לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים Man übersetzt dies gewöhnlich: „Und ein Strom ging aus von Eden, zu tränken den Garten, und von dort trennte er sich in vier Arme.“ Ist dies die richtige Uebersetzung, so muss die absolute Unmöglichkeit einer Vereinbarung des Berichtes mit der geographischen Thatsächlichkeit zugegeben werden, und es bleibt uns nichts übrig, als den Knoten zu zerhauen statt ihn zu lösen, indem wir entweder die Unvereinbarkeit auf die geographische Unkenntniss jener Zeit, in der der Bericht entstand, zurückführen, oder annehmen, dass eine gewaltige Katastrophe das Land Eden so sehr umgestaltet habe, dass Flüsse, deren Quellen jetzt hunderte von Meilen auseinander liegen, vorher Arme eines gemeinsamen Quellstromes waren. Der Sündfluth aber eine solche umgestaltende Macht beizulegen, erscheint biblisch wie geologisch gleich sehr unzulässig. Und auch die Annahme geographischer Unkenntniss möchte kaum ausreichen, so lange wir die Paradiessage (K. 2. 3) als eine urzeitliche Ueberlieferung und nicht als eine fabelhafte Mythenbildung späterer Zeit ansehen. Denn mag man auch annehmen dürfen, dass die Namen der Flüsse der geographischen Kenntniss zur Zeit des Referenten entnommen sind, wobei ein Fehlgreifen unverfänglich erscheinen könnte, so würde man doch immer in dem einen נהר und den aus ihm hervorgehenden ראשים Grundbestandtheile der Ursage vermuthen müssen. Doch sehen wir die Worte genauer an, so erheben sich auch nicht ungewichtige Bedenken gegen die oben gegebene Uebersetzung. Dass ראשים durch Arme übersetzt werden müsse, halten wir für entschieden irrig. Ein so völlig verkehrtes und verfehltes Bild können wir bei keinem Volke und in keiner Sprache voraussetzen. Soll ראש einen Flusstheil bezeichnen, so kann es vernünftigerweise nur die Quelle oder den obern Theil des Flusses bezeichnen. Ein vierköpfiger Fluss kann unmöglich ein Fluss sein, der nach längerm oder kürzerm einheitlichen Laufe sich in vier Arme theilt, es kann nur und muss einen Fluss bezeichnen, der aus der Vereinigung von vier Quellflüssen entsteht. Hätte der Referent also obigen Sinn ausdrücken wollen, so hätte er vielmehr umgekehrt den נהר als ראש und die ראשים als נהרים bezeichnen müssen. Und sind die vier Flüsse selbst Häupter, so kann der נהר im Garten nicht als ihr gemeinsames, einheitliches Haupt betrachtet werden. Wir sind deshalb geneigt, zu der vielbestrittenen Auffassung zurückzukehren, welche das נהר collectivisch nimmt, und darin die Bezeichnung eines Fluss- oder Quellenreichthums im Garten findet. Die collectivische Fassung wird auch begünstigt sachlich durch das לְהַשְׁקוֹת, sprachlich durch das Fehlen des Zahlwortes אחד, das man als gefordert durch den Gegensatz der ארבעה wohl erwarten könnte. Das וּמִשָּׁם יִפָּרֵד spricht nicht dagegen, sondern eher dafür; denn das niph. von פרד bezeichnet sonst nirgends, wo es vorkommt, ein die Einheit in eine Vielheit zerspaltendes Trennen, sondern das Trennen und Auseinandergehen von Dingen, die früher selbständig bei- mit- und nebeneinander waren. Vgl. besonders die ganz analogen Fälle Gen. 25, 23; 10, 32. So scheint auch hier der Sinn zu sein: Das Fluss- oder Quellsystem des Gartens (d. h. die Flüsse, die im Garten noch mit und nebeneinander waren, gingen ausserhalb des Gar-

tens auseinander, und flossen nach verschiedenen, z. Th. entgegengesetzten Richtungen hin. Dann muss freilich ראשים mit Luther, Rosenmüller u. A. in dem Sinne von flumina principalia gefasst werden, woran ich mich auch durch nichts gehindert sehe.

4. Sich vornehmlich auf die allerdings nicht unbedeutenden Unterschiede in Farbe, Haar, Schädel- und Körperbau der sogenannten Menschenracen, so wie auf die Verschiedenheit der Sprachen stützend, haben mehrere Naturforscher und Philosophen, z. B. Bery St. Vincent, Desmoulin, Oken, Burmeister u. A., die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechts bestritten. Aus der überreichen Literatur der Vertheidiger der Einheit führen wir nur folgende an: 1) Naturforscher: Buffon disc. sur la variété dans l'espèce humaine; Cuvier tableaux élément. de l'hist. nat. des animaux. Paris 1827; Blumenbach de generis hum. varietate nativa Gött. 1795; Rud. Wagner Anthrop. II, 209 ff.; Andr. Wagner Gesch. d. Urwelt. Leipz. 1845.; G. H. v. Schubert, d. Weltgebäude S. 651 ff., und besonders H. Lüken, die Einheit d. Menschengeschl. u. dessen Ausbreit. über d. Erde. Hann. 1845. — 2) Philosophen: H. Steffens Anthrop. II., 365 ff.; Ders. chr. Rel. philos. I., 287 ff., Ders. Schriften alt und neu II, 365 ff.; Hillebrand Anthrop. Mainz 1822; Bd. II.; H. H. über die Menschenracen im 2. Hft. der deutschen Vierteljahrsschrift; Alex. v. Humboldt im Kosmos Bd. I.; Wuttke Gesch. d. Heidth. I., 27 ff.; 3) von Geographen: G. A. Wimmer kosmol. Vorschule zur Erdkunde, Wien 1833; Roon Grundz. der Erd-, Völker- und Staatenkunde Bd. III., 1. Abschn. IV. Am Bedeutendsten ist: Prichard researches into the physical history of mankind. Lond. 1828, deutsch mit Zusätzen von Rud. Wagner. Leipz. 1840 ff; — 4) von Theologen: A. Tholuck verm. Schriften II., 239 ff.; J. P. Lange verm. Schriften I., 89 ff.; Nic. Wiseman Zusammenhang der Ergebn. der Wissensch. mit der geoffenb. Rel., aus dem Engl. von Haneberg Regensb. 1840, Vorles. 3. 4. etc. — Die Nothwendigkeit der Einheit der Gattung ist erwiesen aus anatomischen, physiologischen (dahin gehört namentlich die perpetuirlich-fruchtbr. Begattung der Racen und Mischlinge), psychologischen und ethischen Gründen. Dagegen ist das Problem der Racenbildung noch keineswegs vollständig gelöst. Das Zusammenwirken gewaltiger physischer (namentlich klimatischer) und ethischer Momente in der Kindheit des Menschengeschlechtes muss indess von Seiten der Naturwissenschaft im Allgemeinen als hinreichende Ursache einer sich fixirenden Spaltung angesehen werden.

Der Sündenfall und die erste Aussicht auf Erlösung.

Liter. J. B. Lüderwald die alleg. Erkl. des Sündenf. in ihrem Ungrunde dargest. Helmst. 1781. — A. Tholuck im Anhang zu sein. Schr. von d. Sünde u. d. Versöhner. — Krabbe von d. Sünde u. d. Tod. Kap. 4. — Hengstenberg Christol. Bd. I. S. 26 ff. — Jul. Müller, d. christl. Lehre v. d. Sünde. Breslau 1844. Bd. II., S. 523 ff. — Hävernick, Theol. d. A. T. S. 86 ff. — E. Sartorius, d. Lehre v. d. heil. Liebe. Stuttg. I., 86 ff. — Meine Schr. Bibel und Astr. Kap. 4. — Hofmann Schriftbeweis. 3. u. 4. Lehrst.

§ 22. (Gen. 3). — Worauf schon Gen. 1, 2 und 2, 15 hinzudeuten scheint, dass nämlich schon ein Böses in der Welt vorhanden war, welches der Mensch zu überwinden und von sich zu weisen hatte, bestätigt sich bald. Es tritt als Schlange[1]) den erstgeschaffenen Menschen versuchend entgegen, und der Mensch liess sich berücken: es gelang

dem Versucher, die Lust nach dem Genuss der verbotenen Frucht in die Seele des Menschen zu pflanzen, die Lust gebar die Sünde und die Sünde den Tod (Jak. 1, 15). Es geschah wirklich, was der Versucher in arglistig-satanischem Sinne verheissen hatte: Ihre Augen wurden aufgethan (Vs. 7.), aber sie sahen nur ihre Nacktheit und schämten sich derselben; sie erkannten das Gute und Böse, aber in schmerzlichem Verlust des Guten, in qualvoller Erfahrung des Bösen. Der Mensch wurde auch wie Gott (Vs. 22.), d. h. er hörte auf, Gottes Repräsentant und Stellvertreter zu sein, emancipirte sich von Gott, wurde autonom und Etwas auf eigne Hand, aber diese Gottgleichheit machte ihn nicht selig wie Gott, sondern höchst unselig und armselig. Der Tod, der Sünde Sold, ergriff seine ganze Natur und zog ein ganzes Heer von Elend, Schmerz und Fluch nach sich. Der Mensch, aus Staub gebildet, der sich unterfangen hatte, ohne Gott sein zu wollen wie Gott, muss um dieses Frevels willen wieder zurückkehren zur Erde, von der er genommen ist. — Aber der Mensch hat die Sünde nicht aus freien Stücken in sich selbst erzeugt, sondern sie ist ihm als ein Fremdes durch Verführung von Aussen (der er freilich hätte widerstehen können und sollen) aufgedrungen worden. Sein ganzes Wesen ist von der Sünde durchdrungen und vergiftet, aber nicht selbst Sünde geworden. Es ist noch etwas in ihm, das der Sünde widerspricht und keinen Gefallen an ihr findet; das göttliche Ebenbild in ihm ist nicht vernichtet (Gen. 9, 6; Jak. 3, 9; Act. 17, 28. 29), sondern macht vielmehr in Beziehung auf die Sünde sich als Gewissen in Scham und Reue geltend. Darum ist der Mensch, wie erlösungsbedürftig, so auch erlösungsfähig, und darum überlässt Gott ihn auch nicht sich selbst und seinem Elende, sondern beginnt kraft eines ewigen Rathschlusses seiner Gnade, ihn für das Heil zu erziehen. Die erste Aeussrung dieses Rathschlusses ist in dem Fluch über den Verführer[2]) ausgesprochen, in welchem Gott offen und entschieden Parthei nimmt für den Menschen gegen den Versucher, und dem Menschen endlichen und vollständigen Sieg über den Urheber des Bösen verheisst. Die Ehe, die das Vehikel des Falles war, soll auch das Vehikel der Erlösung sein; der Weibessame soll dem Schlangensamen den Kopf zertreten. Eva (חַוָּה), die Mutter aller Lebendigen, soll gebären, zwar mit Schmerzen, aber doch gebären, und an dies Gebären ist die Vermittelung des Heils geknüpft. Es beginnt eine ununterbrochene Reihe von Zeugungen, die die Träger der A. Tl. Entwicklung und des vorbereitenden Heils sind. Aber das Paradis wird nichts desto weniger dem Menschen verschlossen, Cherubim mit flammendem Schwerte[3]) verhindern ihm den Zugang zum Baume des Lebens; der ver-

fluchte Acker ist jetzt seine Wohn- und Uebungsstätte, die Arbeit im Schweiss des Angesichtes und am Ende der Tod, die Summe alles irdischen Uebels, ist sein Loos, denn die Sünde muss ihren natürlichen Verlauf haben; es muss, was in ihr ist, sich entfalten; — alle ihre Folgen müssen getragen werden, und die göttliche Gerechtigkeit fordert volle und unbedingte Sühne des Rechtes[4]).

1. Dass der Bericht in oder bei der **Schlange** ein böses geistiges Wesen wirksam gedacht habe, wird kaum bezweifelt werden können, dagegen muss es sehr zweifelhaft erscheinen, wie derselbe sich die Vermittlung des dämonischen Willens durch die Schlange vorstellig gemacht habe. Es möchte schwer, wo nicht unmöglich sein, die Vorstellung des Verfassers aus den gegebenen Daten zu reconstruiren. Diese tritt aber in der Darstellung ohne Zweifel darum so wenig deutlich hervor, weil der Verf. der Genesis den kindlich-naiven und in dieser Naivität so erhabenen Charakter des Berichtes als einer heiligen und ehrwürdigen Reliquie aus der ersten Urzeit des Menschen nicht ändern und die noch unvermittelte Anschauung desselben in ihrer ganzen Objectivität wiedergeben wollte. Der Bericht giebt die Erinnerungen und Anschauungen der erstgeschaffenen Menschen, wie sie in der Tradition sich erhalten haben, unangetastet wieder. So viel ist aber jedenfalls gewiss, dass die biblische Satanologie in der Geschichte des Sündenfalls und in dem, was sie von der Schlange berichtet, ihre Wurzel hat. Sobald der Mensch über den Vorgang zu reflectiren begann, musste sich ihm das Vorhandensein eines widergöttlichen Geistwesens daraus ergeben. Einer besondern Belehrung oder Offenbarung darüber bedurfte es nicht. Satan hat sich selbst in der Schlange geschichtlich offenbart. Wo Thatsachen reden, da bedarf es keiner Belehrung durch Worte.

2. Diese Auffassung wirft denn auch ein erwünschtes Licht über den **Fluch**, der die Schlange trifft. Dieser Fluch geht der Form nach einzig und allein auf die Schlange. Aber der Fluch ist für den Menschen, nicht für die Schlange gesprochen, darum bequemt er sich der Anschauung des Menschen an, in welcher die sinnliche Erscheinung und das geistige Princip völlig ungeschieden war. Dem Menschen erschien der Verführer als Schlange, somit galt ihm die Verfluchung der Schlange auch als Verfluchung des Urhebers der Sünde und ihre Vernichtung und Besiegung durch den Weibessamen als eine Errettung von seiner Macht und seinem Einflusse. Es ist also in der That hier ein **Protevangelium**, dessen Sinn kein andrer ist, als der, dass das Verhältniss zwischen Verführer und Verführten nicht so bleiben soll, wie es sich in der Verführung dargestellt hat. Obschon der Mensch sich in die Gemeinschaft des Verführers hat hineinziehen lassen, soll diese Gemeinschaft dennoch nicht bleibend sein. Nicht Freundschaft und Gemeinschaft soll zwischen Beiden bestehen, sondern vielmehr Feindschaft und fortwährender Kampf, der mit der völligen Besiegung des Verführers enden soll. Das ganze Menschengeschlecht (der Weibessame) soll den Kampf mit dem Urheber der Sünde kämpfen, und soll ihn kraft des göttlichen Willens siegreich kämpfen.

3. Ueber Natur und Wesen der **Cherubim** erfahren wir aus Gen. 3 sehr wenig, aber doch immer noch genug, um Bähr's Deutung (Symbolik d. mos. Cultus, I, 340 ff.), die in denselben lediglich Geschöpfe der Symbolik ohne alle objective Realität, — nämlich Bilder des vollkommnen geschöpflichen Lebens — sieht, weit von uns weisen zu

müssen; und auch der Umstand, dass selbst Gelehrte wie Hengstenberg (Beitr. III, 643; Erklär. d. Offb. Joh. I, 340 ff.); Keil (Tempel Sal. S. 107. 147) und Hävernick (Comment. zum Ezech., und Theol. d. A. T. S. 80) sie sich angeeignet haben, vermag unserm Urtheil nicht Einhalt zu thun. So lange man in Gen. 2. 3 nicht einen fabelhaften Mythus oder ein willkürliches Philosophem, sondern wirkliche Geschichte anerkennt, darf man auch den Cherubim die reale, persönliche und geschichtliche Existenz nicht absprechen. — Was es aber um die Cherubim sei, welches ihre ursprüngliche Stellung und ihr eigentlicher Beruf sei, erfahren wir aus Ps. 18, 11. Der Zusammenhang, in dem dieser Vers steht, lehrt uns, dass wir in ihnen die eigentlichen Begleiter und Träger der göttlichen Herrlichkeit und Majestät in ihrer Weltgegenwart und Weltbethätigung zu erkennen haben. Sie sind gleichsam der Thronwagen, auf dem Elohim, der Weltengott, einherfährt, wenn er sich in der Welt offenbart, wenn er seine königliche und richterliche Majestät an ihr bethätigt. Vergleichen wir weiter diese Stelle mit Ps. 104, 3. 4, so ersehen wir, dass die Cherubim der überirdischen, kreatürlichen Geisterwelt angehören, die wir im Allgemeinen als Engel zu bezeichnen gewohnt sind. Unterscheiden wir (nach § 13, 1) eine Sphäre elohistischen und eine Sphäre jehovistischen Gotteswaltens, so müssen wir sie ihrer ursprünglichen und eigentlichen Stellung nach, eben so wie die Engel im Allgemeinen, der erstern zuweisen; — womit aber freilich nicht ausgeschlossen ist, dass ihre Thätigkeit nicht auch für die andere Sphäre verwandt werden könne, da Elohim und Jehovah ein und derselbe Gott ist, und die beiden Sphären göttlichen Waltens nicht excentrische, sondern concentrische Kreise bilden. Den Zeitpunkt aber, wo diese Engel zuerst von ihrer elohistischen Berufssphäre aus in die jehovistische versetzt werden, bezeichnet Gen. 3, 24: „Und Jehovah Elohim trieb den Menschen aus und liess wohnen (וַיַּשְׁכֵּן) im Osten (beim Eingange) des Gartens Eden die Cherubim und die Flamme des hin- und herzuckenden Schwertes, zu bewahren (לִשְׁמֹר) den Weg zum Baume des Lebens." Dies steht in deutlichem Gegensatze zu Gen. 2, 15: Und Jehovah Elohim nahm den Menschen und liess ihn sich niederlassen (וַיַּנִּחֵהוּ) im Garten Eden, ihn zu bebauen und zu bewahren (לְשָׁמְרָהּ). Der Cherub wird einstweiliger Stellvertreter des Menschen. Denn auch der Mensch sollte im Garten wohnen, um ihn zu bewahren — beschloss derselbe ja doch den kostbarsten Schatz der irdischen Natur, den Baum des Lebens, in sich —; aber er soll ihn auch bebauen. Diese Aufgabe wird dem Cherub nicht gegeben. Als ein Wesen andrer Art ist er nicht geeignet, die positive Aufgabe des Menschen auszurichten. Daraus ergiebt sich, dass der Cherub nur einstweiliger Bewohner sein soll, und dass dem Menschen eine Rückkehr zum Paradise in Aussicht steht. Diese Aussicht finden wir am Ende der Heilsgeschichte realisirt (Offbr. 21. 22). Das himmlische Jerusalem auf der verklärtem Erde ist das erneuerte, erweiterte, verklärte, vollendete Paradis, dort finden wir den Baum des Lebens, den Strom lebendigen Wassers. Dort wohnt auch wieder mit und bei Gott der Mensch. Vom Cherub ist nicht mehr die Rede. Er hat das anvertraute Kleinod treu bewahrt, und in die Hände seines ursprünglichen Besitzers zurückgegeben.

Elohim, der Weltengott, von dem Gen. 1 redet, ist Gen. 2, 3 zu Jehovah, zum Heilsgotte, geworden. Er ist es geworden, als er den Garten in Eden zur Wohnstätte des Menschen, zum Ausgangspunkt der Geschichte des Menschen pflanzte und zurichtete. Er hat seinen Thron im Himmel, wo die Cherubim ihn tragen, wo Myriaden von Engeln ihn umstehen. Jetzt will er sich auch eine Wohnung auf Erden gründen; das Paradis soll Jehovah's irdische Thronstätte werden, der Mensch soll der Cherub der Erde sein, so wie der Cherub der Mensch des Himmels. — Der Sündenfall des Menschen ändert

aber die Lage der Dinge; der Mensch muss vertrieben und doch das Paradis mit dem Lebensbaum bewahrt werden. Darum setzt Gott statt des Menschen himmlische Wesen als einstweilige Bewohner und Bewahrer in dasselbe: statt des Cherubs der Erde die Cherubim des Himmels. Wo die Cherubim sind, da ist auch Gott, denn sie sind die Träger und Begleiter der Weltherrlichkeit Gottes. Die Flamme des hin- und herzuckenden Schwertes, die bei ihnen ist, um jede frevelhafte vorzeitige Rückkehr des Menschen, von wo er auch eindringen wolle, abzuhalten, versinnbildlicht das verzehrende Feuer der göttlichen Heiligkeit.

Seitdem erscheinen die Cherubim nicht nur als die Träger der Weltherrlichkeit Elohim's, sondern auch als die Träger der Heilsherrlichkeit Jehovah's. So im Allerheiligsten der Stiftshütte und des Tempels, in der hehren Vision Ezechiels (K. 1, 10), in dem Gesicht des neutestamentlichen Sehers (Offb. 4). Ezechiel schaut sie mit vier Angesichtern, dem eines Menschen, eines Löwen, eines Adlers, eines Stieres. In diesen vier Angesichtern, sagt Hofmann (Schriftbeweis I, 322), „stellt sich der Verein alles Lebensvermögens dar, der freien Bewusstheit, die den Menschen, der Kraftmüthigkeit, die den Löwen, der Festigkeit und Stärke, die das Rind, der sichern, unaufgehaltenen Schnelligkeit, die den Adler auszeichnet." Bedeutsam ist daneben gewiss auch noch eine Beziehung, die Schmieder (in O. v. Gerlach's erkl. Bibel IV, 1. S. 431) hervorhebt: „Wir erkennen leicht, dass die vier Angesichter von den vier Königen der irdischen Schöpfung entlehnt sind: der Löwe ist der König der Thiere des Feldes, der Stier der König der Heerden, der Adler der König des Gefieders, der Mensch der König über die ganze Erde." Nur von dem oben aufgestellten Gesichtspunkte aus erklärt es sich völlig genügend, warum die Cherubim in symbolischer Kunst-, oder in visionärer Selbstdarstellung irdische Gestaltung annehmen. Sie sind dadurch als Substituten des Menschen bezeichnet. Aber, fragen wir, ist der Mensch der „König über die ganze Erde", weshalb genügte dann nicht seine einfache Gestalt? Diese Frage beantwortet sich zugleich mit der, warum der Cherub anstatt des Menschen zum Bewohner und Bewahrer des Paradises eingesetzt wurde, aus Gen. 3. Vor dem Sündenfalle war der Mensch, zum Bilde Gottes geschaffen, unbedingt und unbeschränkt der Gipfel- und Sammelpunkt irdisch-geschöpflicher Vollkommenheit, unbedingt und unbeschränkt Herrscher und König über die gesammte Thierwelt. Durch den Sündenfall ist er von dieser Höhe herabgefallen. Die Thierwelt hat sich zum Theil wenigstens von seiner Herrschaft freigemacht, und zu seiner Demüthigung zeigt es sich, dass sie sogar Kräfte und Fähigkeiten besitzt, die dem Menschen nicht in solcher Fülle und Vollkommenheit zu Gebote stehen. Darum musste Alles geschöpflich-Vollkommene, das sich auf der Erde vorfindet und im Menschen nicht mehr ist, zusammengefasst und mit der Menschengestalt vereinigt werden, um daraus den Cherubim eine ihrer dermaligen Aufgabe angemessene Gestaltung zu bereiten.

Was sich nun weiter mit dem Paradise und seinen neuen Bewohnern und Bewahrern zugetragen hat, darüber giebt uns die Urkunde keine Nachricht. Zur Zeit Mose's wird aber die Stiftshütte errichtet, deren Allerheiligstes (wie im zweiten Bande das Weiteren nachzuweisen sein wird) zum Paradise in so deutlicher Beziehung steht, dass wir in ihr ebenso sehr ein Nachbild des Paradises als ein Vorbild seiner Vollendung, des himmlischen Jerusalems (Offenb. 21. 22), erkennen müssen. Aber die Stiftshütte ist nicht unmittelbare Nachbildung des Paradises, sondern vielmehr Nachbildung eines himmlischen, idealen Musterbildes, das dem Mose auf dem Berge gezeigt wurde (Exod. 25, 9. 40). Zwischen Paradis und Stiftshütte muss demnach eine Geschichte liegen, in der das Paradis, oder vielmehr das, was das Paradis zum Paradise machte, der Erde — wie vorher dem Menschen — entnom-

müssen; und auch der Umstand, das ... ie er dem Paradiso verliehen hatte, wie-
643; Erklär. d. Offb. Joh. I, 340 ff.) ... plan zu bewahren, um sie in einer neuen
(Comment. zum Ezech. ; und Th ... Menschen wieder in höherer Entfaltung zu
unserm Urtheil nicht Einhalt zu ... ung des irdischen Heiligthums giebt er vor-
Mythus oder ein willkürliche ... bol zurück, doch nicht bloss als Nachbild
man auch den Cherubim di ... wiederzuerlangenden realen Paradises (Offenb.
chen. — Was es aber um ... dass wir im Vorstehenden unser Verständ-
eigentlicher Beruf sei. ... oder des israelitischen Gesetzgebers entwik-
Vers steht, lehrt u ... davon verstehen oder ahnen konnte, muss der
liches Herrlichkeit ... ewusstseins entnommen werden.
haben. Sie sin ... ende Thatsache, dass das Paradis der Erde
führt, wenn ... , dass es seiner paradisischen Kräfte entleert
Majestät n ... zu dem, der sie ihm gegeben, denken wir uns identisch
sehen w ... Gen. 3, 21, mit der Uebergabe des Paradises an die Cheru-
wir i ... Wohnen im Himmel ist. Der Mensch sollte nicht blos aus dem
§ 13 ... werden; er sollte auch selbst sehen und erfahren, dass es andern
wir ... gegeben werde. Dazu diente die wunderbare, sich ihm sichtbarlich kund
... scheinung überirdischer Wesen. Der Eindruck des Schreckens und Schauders,
... himmlische Erscheinung in ihm zurücklassen musste, wird ihm für lange Zeit das
... dorthin zurückzukehren, genommen haben, — und war er vielleicht später kühn
... die Stätte seiner vormaligen Seligkeit wieder aufzusuchen, so wird er gefunden
... was er auch sonst um sich sah: Dornen und Disteln.

Von dieser Deutung des Wesens der Cherubim und ihrer Beziehung zur Heilsgeschichte des Menschen weicht nun die Auffassung, welche Hofmann (Schriftbeweis I, 179 ff., 317 ff.) als die allein schriftgemässe aufgestellt und Delitzsch (Genesis S. 145. 180. 282. 401) unbedingt gebilligt hat, in gar vielen Punkten ab. Für Hofmann sind die Cherubim die Träger der Weltgegenwart Gottes, „durch welche er sein ewiges Sein zum Sein für die Welt vermittelt, mittelst deren der in sich selbst Seiende sich als den der Welt überweltlich Gegenwärtigen setzt", so dass jedesmal da, wo die Cherubim sind, „die Welt ihren Anfang hat". „Sie sind Wesen, welche für den in der Welt gegenwärtigen und erscheinenden überweltlichen Gott etwas Aehnliches sind, wie der Wagen für den darauf Einherfahrenden. Seine Erscheinung ruhte nicht auf dem Erdboden, sondern schwebte, von schwebenden Wesen getragen, in freier Bewegung. So ist das Wandeln Jehovah's (Gen. 3, 8) an der anfänglichen Stätte des Menschen gedacht." Also schon vor der Sünde und von Anfang an machte sich Gott dem Urmenschen nur vermittelst des Cherubwagens sichtbar. Die Erscheinung wird nach dem Falle „eine schrekkende für den Menschen, als sie ihn von dieser Stätte wegscheuchte." Aber der Garten in Eden blieb dennoch die „Stätte Gottes und der Welt Anfang". Von dort aus waltete Gott über die Welt, und dorthin schaute der Mensch, Gott zu finden. So blieb es bis zum Gericht der Sündfluth. Da erhob sich der Cherubwagen von der Erde gen Himmel und seitdem ist nicht mehr die Erde der Ort der Weltgegenwart Gottes, sondern der Himmel. Nun fährt Gott hinab, wenn er auf der Erde seine Gegenwart bethätigen will, und wieder hinauf, wenn er es gethan.

Dass mit der Sündfluth erst Jehovah's königliches Thronen im Himmel begonnen habe, und es bis dahin auf der Erde gewesen, soll aus Ps. 29, 10 (יְהוָה לַמַּבּוּל יָשָׁב וַיֵּשֶׁב יְהוָה מֶלֶךְ לְעוֹלָם) erwiesen werden. Ich kann mich nicht mit Delitzsch dieser Schlussfolge-

rung gefangen geben, obwohl auch ich anerkenne, dass unter der Fluth keine andre als die Sündfluth verstanden werden kann. Von einem Versetzen des Thrones Gottes von der Erde weg in den Himmel ist hier nirgends die Rede; und auch, wenn ich mit Hofmann übersetze: „Jehovah setzte sich zur Fluth (zur Verhängung des Gerichtes der Fluth) und seitdem sitzet Jehovah ein König in Ewigkeit“, so finde ich darin doch nicht ʼn mindesten Anknüpfungspunkt, geschweige denn die Berechtigung oder gar Nöthigung : jener Hineindeutung. Der Parallelismus fordert aber das לְ in לַמַּבּוּל ebenso zu er-n wie in לְעוֹלָם, nämlich von der Zeit, und es ist zu übersetzen: „Jehovah thronte r Fluth, und also thront Jehovah ein König in Ewigkeit“, d. h. wie Jehovah schon Fluth als Richter und König sich erwies, so erweiset er sich fortwährend, auch und in Ewigkeit, als Richter und König. Ebenso wenig kann ich aus Gen. 3, erzeugung gewinnen, dass die Urkunde „sich von Anfang an die Gegenwart nung Jehovah's im Garten Eden's nicht anders als mit den Cherubim gedacht “, — noch auch dass das Wandeln (מִתְהַלֵּךְ) Jehovahs im Garten, als eine den Boden berührende, sondern von schwebenden Wesen getragene freie Bewegung“ gedacht werden müsse. Dass vom Paradise aus Gott auf das Opfer Abels schaute lese ich nirgends; ebenso wenig, dass der Mensch nach dem Paradise hinschaute, um Gott zu finden. Als Kain flüchtig wurde, sprach er allerdings מִפָּנֶיךָ אֶסָּתֵר, und der Erzähler sagt allerdings von ihm וַיֵּצֵא קַיִן מִלִּפְנֵי יְהוָֹה, aber dass dies dazu nöthige, den Thron Gottes vor der Sündfluth auf der Erde, und nachher im Himmel zu denken, kann ich nicht glauben, denn auch nach der Fluth heisst es von Nimrod, dass er ein gewaltiger Jäger לִפְנֵי יְהוָֹה war (Gen. 10, 9), der Psalmist betet: „Verstosse mich nicht מִלְּפָנֶיךָ (Ps. 51, 13); und unzählige mal kommen noch Ausdrücke wie לפני יהוה und מלפני יהוה vor. Allerdings lässt ferner Noah nach der Fluth den Duft seines Opfers gen Himmel aufsteigen, aber der Rauch von Abels Opfer wird auch vor der Fluth wahrscheinlich gen Himmel gestiegen sein. Ebenso ist es unläugbar, dass Jehovah bei dem Gericht der Sprachverwirrung zur Erde hinabfährt (Gen. 11, 5) und 400 Jahre später bei dem Bunde der Beschneidung wieder auffuhr von Abraham (Gen. 17, 22), aber ich kann das nicht so verstehen, dass Jehovah, der bei der Fluth seinen Thronsitz von der Erde in den Himmel verlegt haben soll, ihn bei der Sprachverwirrung wieder auf die Erde versetzte und ihn dort so lange bleiben liess, bis es ihm nach der Bundschliessung mit Abraham wieder gefiel, gen Himmel zu fahren; obwohl das einemal nichts von einem Wiederhinauffahren, und das andremal nichts von einem vorangegangenen Herabfahren geschrieben steht. Denn ich erkläre mir die ausdrückliche Erwähnung des Hinabfahrens bei der Sprachverwirrung aus dem Gegensatz gegen die frevelhafte Rede der Thurmbauer in Vs. 4, — und das Schweigen von dem Wiederhinauffahren nach vollbrachtem Gericht daraus, dass sich dies von selbst verstand. Aber grade hieraus mögen wir entnehmen, dass sowohl ein Herunter- als Hinauffahren Gottes bei einer Gottesmanifestation auf Erden statt gefunden haben kann, auch ohne dass die Urkunde es ausdrücklich angiebt. — Auch will mich bedünken, dass das Wort des Herrn an Kain (Gen. 4, 10): „die Stimme von deines Bruders Blut schreiet zu mir von der Erde“ von einem unbefangenen Leser nur so verstanden werden könne, dass es gen Himmel schreie, — dass ferner der Erzähler, wenn er Gen. 6, 12 sagt: „da sahe Gott auf die Erde“ eher an ein Herabsehen vom Himmel, als an ein Schauen von der Erde aus über die Erde hin gedacht haben mag. Es ist also nichts um die neue Hofmann'sche Idee, so scharfsinnig und geistreich sie auch ausgedacht und ausgeführt sein mag. So viel aber mag wahr daran sein, dass das Wandeln Gottes in der paradisischen Wohnstätte des Menschen ein so

[illegible] dem Sündenfall nicht mehr statt fand, wie es erst
[illegible] dem erneuerten Paradise (Apok. 21. 22) statt finden wird.
[illegible] des Namens der Cherubim gestehen wir unsre völlige
[illegible] hat wieder die Deutung bevorzugt, wonach כְּרוּב blosse Um-
[illegible] Wagen) und der Bedeutung nach mit demselben gleich sein soll,
[illegible]fassung aus Ps. 104, 3 begründen zu können. Ich kann ihm darin
[illegible] nicht nur weil eine solche beispiellose Umstellung mir gar zu willkür-
[illegible]derbar erscheint, sondern hauptsächlich auch deshalb, weil der Begriff des
[illegible] Cherub nicht etwas Wesentliches, unter allen Umständen Vorhandenes,
[illegible] nur etwas Accidentelles, unter besondern Umständen Hinzukommendes ist. Be-
[illegible]ich fehlt bei den Cherubim der Stiftshütte und des Tempels, so wie in dem Gesicht des neutestamentlichen Sehers alles Wagenhafte. — Eben so wenig aber, und fast noch weniger kann ich mich bei der von Delitzsch wieder vertheidigten Ableitung beruhigen, wonach dem nicht vorkommenden Verbum כרב nach Massgabe der wurzelverwandten Verben קרב, ערב, und nach Analogie des Sanskr. gribh, des Pers. giriften, des Goth. gripan die Bedeutung Greifen, Fassen, Halten untergelegt, und die Cherubim als die den Thron Gottes Greifenden, Haltenden zu deuten wären. Denn von einem Fassen, Halten und Greifen des Thrones von Seiten der Cherubim ist überall in der Schrift nicht die Rede. Der Ezechielschen Vision ist die Anschauung eines Greifens so ferne, dass sie vielmehr die Krystallfläche, auf welcher der Thron Gottes steht, nur auf den Spitzen der ausgebreiteten Cherubimflügel ruhen lässt. — Aber auch die Ableitung vom Syr. ܟܪܒ, dem die Bedeutung secare, sculpere, formare zukommen soll, so dass כרוב = forma, imago, eine küntlerische Gestaltung, Bildung bezeichnen soll (Keil, Temp. Sal. 107 und Hävernick, Ezech. S. 5) kann auf Anerkennung nicht Anspruch machen, schon deshalb nicht, weil sie auf der verwerflichen Anschauung der Cherubim als blosser symbolischer Kunst- oder Phantasiegebilde ruht, oder doch zu ihr führen müsste. Die Ableitung Hyde's (rel. vett. Pers. p. 263) von קָרוֹב = die Gott Nahestehenden, — oder die Maurer's (Comm. ad Jes. 6, 2), welcher כרב = כרם, arab. كَرُمَ, nobilis fuit setzt und die Cherubim als nobiles, principes deutet, würde dem Sinne nach eher passend sein und würde auch sehr wohl zu der wahrscheinlichen Ableitung des Namens der Serafim (Vgl. § 79, 1), die doch jedenfalls mit den Cherubim verwandte Wesen sind, stimmen, wenn sie nur sprachlich zu rechtfertigen wäre. Am wenigsten beachtet, und doch scheinbar am meisten berechtigt, ist die aus der Vergleichung von Ezech. 1, 10 mit 10, 14 zu entnehmende Ansicht (in der zweiten Stelle wird nämlich unter den vier Angesichtern dem des Stieres „das Angesicht eines Cherubs", neben dem des Menschen, Adlers, Löwen, substituirt), dass כרוב eigentlich und ursprünglich den Stier (arator nach dem syrischen Etymon ܟܪܒ = arare) bezeichne. Aber auch damit weiss ich nichts Rechtes anzufangen.

Die Beziehungen der israelitischen Anschauung von den Cherubim zu den ähnlichen oder verwandten Thiercompositionen anderer Völker, mögen hier, wo die Gestalt der Cherubim noch nicht durch die Urkunde indicirt ist, noch unerörtert bleiben. Wir werden später aber darauf zurückkommen müssen. Hier genüge die Bemerkung, dass, so auffallend auch die Analogien sein mögen (am auffallendsten wohl auf den Skulpturen des alten Niniveh, die jetzt aus mehrtausendjährigem Schutte hervorgeholt werden, vgl. Vaux, Niniveh und Persepolis. Aus d. Engl. v. Zenker S. 169 ff. und Figur 10. 11) dies durchaus nicht als Zeugniss gegen die Originalität und Geschichtlichkeit der Sage in

Gen 3 gedeutet werden muss, da die Uebereinstimmung, mag sie nun gross oder klein sein, sich ganz einfach auf eine gemeinsame Ableitung aus der Ursage des Menschengeschlechtes zurückführen lässt. — Die zahlreiche Literatur über die Cherubim vgl. bei Winer, Reallex. s. h. v.

4. Schliesslich noch eine allgemeine Bemerkung. Man hat es auffallend gefunden, dass die kanonischen Schriften des A. T. so wenige, oder wie man gar behauptet hat, (z. B. Ammon bibl. Theol. 2. Aufl. V, 281; Baumgarten-Crusius Grundzüge der bibl. Theol S. 349; Lengerke Kenaan I, S. XVII etc.) — gar keine Beziehungen auf die hier berichtete Geschichte der Schöpfung und des Sündenfalles darbieten, und daraus die Consequenz gezogen, dass der „Mythus" in Gen. 2. 3 erst sehr spät entstanden oder zu den Israeliten verpflanzt sei. Vgl. dagegen die Abhandl. von Th. Sherlock von den Vorstellungen, welche sich die Juden vor Christi Geburt von den Umständen und Folgen des Sündenfalls gemacht, — in dessen Buch über Zweck und Gebrauch der Weissagung, deutsch von F. E. Rambach, Lemgo 1749 S. 215 ff., O. Krabbe, Lehre von der Sünde und dem Tode K. 6., und Hofmann's Schriftbew. I, 364 ff. — Allerdings muss es auffallen, dass sich solche ausdrückliche Beziehungen nur sehr sparsam finden. Zuvörderst aber ist zu bemerken, dass eine ausdrückliche Bezugnahme auf frühere Schriften der alten orientalischen Schriftstellerei überhaupt weit ferner lag, als uns. Bietet doch auch selbst das N. T. nur sehr wenige und verhältnissmässig ebenso wenige ausdrückliche Beziehungen auf Gen. 1—3 dar, obwohl sie demselben doch begreiflicherweise ebenso nahe und noch näher lagen, als dem A. T., denn gerade zu den wichtigsten Punkten in Gen. 1—3 finden sich doch noch ziemlich viele ausdrückliche Beziehungen, z. B. zu Gen. 1, 28, vgl. Ps. 8; — zu Gen. 2, 7, vgl. 2 Sam. 22, 16; Ps. 18, 16; 103, 14; 104, 29. 30; Hiob 10, 8. 9; 33, 4. 6; Jes. 2, 22; 29, 16; 45, 9; 64, 8; — zu Gen. 3, 14, vgl. Jes. 65, 25; Micha 7, 17; — zu Gen. 3, 19, vgl. Ps. 146, 4; 104, 30; Koh. 3, 20; 12, 7. — Auch die Beziehung von Hiob 31, 33 und Hos. 6, 7 auf den Sündenfall, wofür sich kürzlich wieder Autoritäten wie Hitzig exeg. Handb. I, 95, Umbreit prakt. Comm. zu den Proph. IV, 1. S. 41, vgl. auch K. J. Nitzsch System 4. Aufl. S. 223, entschieden ausgesprochen haben, halten wir fest, denn die Uebersetzung des כְּאָדָם durch „nach Menschenart" gäbe doch in der That einen gar zu leeren und [illegible] Vergleich. Eben so entschieden sprechen sich die besten Ausleger (z. B. Hitzig, Umbreit, Knobel u. A.) dafür aus, dass Jes. 43, 27 („dein erster Vater hat gesündigt") sich nur auf Adam beziehen könne. Jedoch hat Hofmann l. c. wieder die Beziehung auf Abraham vertheidigt. — Ausserdem berücksichtige man, dass der ganze A. Tl. Opfercultus auf Gen. 3 basirt, und wohl nicht mit Unrecht hat man auch (Krabbe l. c. 98 f.; meine Beitr. I. 98) vermuthet, dass das so häufige, stereotype מוֹת יוּמָת der mosaischen Criminalgesetzgebung wie durch die Sache, so auch durch den Ausdruck an das מוֹת תָּמוּת der allerersten Gesetzgebung in Gen. 2, 17 erinnern wolle. — Wer aber auch mit den genannten Beziehungen nicht zufrieden gestellt ist, dem geben wir zu bedenken, wie die Thatsache darin ihre genügende Erklärung findet, dass bei der kindlichen naiven Objectivität der Urkunde die vielen tiefen Beziehungen ihres Inhaltes für das subjective Bewusstsein erst nach langer Entwicklung vollständig vermittelt sein konnten. Der Anfang ist immer inhaltsreicher, als die Mitte der Entwicklung zur Erscheinung zu bringen vermag, und erst im Ende treten alle Potenzen des Anfangs zur klarbewussten Erscheinung. — Noch ein wichtiges Moment gegen jene Behauptung erwähnen wir, nämlich den Fortschritt in der Erwartung des Heils: Gen. 3, 14. 15 erwartet das Heil vom ganzen Menschengeschlechte; 12, 3 von Abrahams Samen; 49, 10 heftet es

inniges und nahes war, wie es seit dem
wieder auf der neuen Erde, und dem ern

In Betreff der Etymologie des N
Rathlosigkeit. Hofmann hat wieder
stellung von רְכוּב (= Wagen) un
und glaubt diese Auffassung aus
nicht beistimmen, nicht nur wei
lich und sonderbar erscheint.
Wagens beim Cherub nic
sondern nur etwas Accid
kanntlich fehlt bei den
des neutestamentlich
noch weniger kann
ruhigen, wonach
wandten Verb
des Goth. gr
rubim als
einem F
der S
fens

Davids Familie, wobei denn die
durch das ganze A. T. hindurch behält.

rzeitlichen Menschen.

. 4, 1—6, 8. In der Tübinger Zeit-
Fr. Bötticher, de inferis rebusque
ff.

den ersten Söhnen der Proto-
rbilder der doppelten Richtung
fortwuchernde Sünde einerseits und
gepflanzt und genährt die ganze Geschichte
durchziehen und sich immer entschiedener aus-
der gläubigen Hingebung an — und andrerseits
fremdung von Gott und seinem Heilsrathe. Die
Zeugung Adams [1]) ist Kain (= der Erlangte) und
Eva aus: „Nun besitze ich einen Mann mit Jehovah“,
einen siegenden Kämpfer gegen den Schlangensamen
haben. Doch gar bald wird sie ihres Irrthums gewahr und
Sohn (הֶבֶל), denn ihre voreilig-ungeduldige Hoffnung
wie ein Hauch. Beide Söhne opfern [2]), Abel die Erst-
Heerde, Kain von den Früchten des Feldes. Der göttliche
auf Abels Opfer, der dem seinigen nicht zu Theil wird, er-
Neid und Zorn, und dieser macht ihn zum Brudermörder. Kain
verflucht, unstät und flüchtig zu sein auf der Erde. Er lässt sich
Lande Nod (נוֹד = Flucht) östlich von Eden, wo er seinem
Chanok eine Stadt desselben Namens baut. [3]) Kains Nachkommen
ihres Ahnen Gottentfremdung weiter aus, erfinden Künste und Ge-
des Lebens, vergöttern sich und ihre Vorfahren. [4]) Der Kainite
Lemech führt Vielweiberei ein und vertraut prahlend auf den Gott in
seiner Faust. Dessen Sohn Jabal wurde Ahnherr der nomadisirenden
Zeltbewohner, Jubal erfand die Musik auf Blas- und Saiteninstrumenten,
Tubalkain war Meister in allerlei Erz- und Eisenwerk, und Naamah,
seine Tochter, soll vielleicht nur durch ihren Namen (die Liebliche),
ebenso wie Lemech's Weiber Adah (Schmuck, Schönheit) und Zillah
(Schatten, vielleicht vom reichen Haarschmuck, nach Fürst = Gesang),
einen bedeutsamen Wink für die Beurtheilung der Kainitischen Entwick-
lung geben.

1. Das Heraustreten aus der Unmittelbarkeit des Lebens durch die Freiheitsprobe in
§ 3 musste der Verwirklichung der Ehe und ihres Zweckes durch die Zeugung noth-

wendig vorangehen, weil der Mensch als Geist, Freiheit, Persönlichkeit und Selbstbewusstsein nicht wie das Thier durch blossen Naturtrieb ohne Bewusstsein des Zweckes zur Begattung getrieben sein durfte, sondern diese höchste Blüthe seiner Lebensäussrung konnte erst nach erlangtem Bewusstsein des Guten und Bösen eintreten. Zu diesem subjectiven Grunde kommt noch ein objectiver: Das entfaltete Menschengeschlecht sollte ein Organismus sein, in Leid und Freud, in Segen und Fluch, denn auf dieser Einheit beruhte seine Bestimmung. Die Entfaltung aus der Einheit zur Vielheit konnte erst statt finden, nachdem der Mensch seine Richtung bestimmt hatte.

2. An der Spitze der Entwicklung des Menschengeschlechtes tritt also schon das Räthsel von vier Jahrtausenden, das **Opfer** auf. Woher dies seltsame Institut? woher die seltsame Uebereinstimmung aller alten Völker, dies Institut zum Mittelpunkte ihres Cultus zu machen? Die Urkunde geht auffallend genug darüber hinweg, setzt aber wohl jedenfalls göttliche Belehrung und Einsetzung voraus. Eine bestimmte Hindeutung darauf hat man häufig in der durch Gott selbst vermittelten Bedeckung der menschlichen Blösse mit Thierfellen (Gen. 3, 24) finden wollen. — Der Grund der verchiedenen Aufnahme der beiderseitigen Opfer liegt wohl zunächst in der begleitenden Gesinnung; Hebr. 11, 4 sagt: *Πίστει πλείονα θυσίαν Ἄβελ παρὰ Κάϊν προσήνεγκε τῷ θεῷ*, und die vielfach ausgesprochene Meinung, dass in Abels blutigem Opfer sich eine tiefre relig. Anschauung kund gebe, als in Kains Opfer *χωρὶς αἱματεκχυσίας*, möchte wohl den Sinn der Urkunde nicht verfehlen. — Die auf des Porphyrius de abstin. II, 1 § 5 Aussage (dass die Menschen erst, als sie schon grausamer geworden, blutige Opfer dargebracht hätten) sich gründende Ansicht von der absoluten Priorität der vegetabilischen Opfer ist das Produkt der kläglichsten Unkritik, die eines Pythagoräers vages Gerede für eine hist. Angabe annimmt und alle wirklich hist. Zeugnisse vom Gegentheil hintanstellt. Vgl. Meiners krit. Gesch. d. Relig. II, 3 ff. — Kains und Abels Opfer erscheinen übrigens als Schelamim; ihr näheres Verhältniss zur spätern Mosaischen Praxis ist Gegenstand eines Streites gewesen, (vgl. Deyling observv. ss. II, obs. 4; Heidegger I, exerc. 18; Reland antiqu. p. 195; Iken diss. II, 5) der ohne sicheres Resultat geblieben ist.

3. In **Kains Städtebau** spricht sich dasselbe Streben und Bedürfniss des Gott-losen Menschen aus, das im Thurmbau zu Babel seinen Gipfel findet. Nach Be[illegible] für diese Stadt (deren Begriff ja ohnehin durch den Gegensatz zu zerstreuten [illegible]elten gebildet wird) braucht man nicht verlegen zu sein. Es konnten ja schon Jahrhunderte vergangen sein, ehe Kain zur Erbauung dieser Stadt schritt. — Die Bemühungen Bochart's, Huet's und auch Neuerer, die Namen des Landes und der Stadt Kains geographisch nachzuweisen, halten wir für unnöthig und unnütz. — Der Bericht über Kain setzt in mehrern Zügen schon eine gewisse Ausbreitung des Menschengeschlechtes voraus, deren Annahme aber auch keine Schwierigkeit bietet. Der Mord Abels geschah nach den Andeutungen in Gen. 4, 25 unmittelbar vor Set's Geburt, 130 Jahre nach der Ersch. d. M. Wie viele Enkel, Ur- und Ururenkel musste Adam schon in diesem Zeitraum haben! — Manche Leser haben sich viele unnütze Bedenken aus der Nothwendigkeit der Geschwisterehen in der ersten Urzeit gemacht und dabei an Blutschande gedacht. Der rechte Begriff der Blutschande quadrirt aber hier nicht. Ihr Wesen besteht in dem Zusammentreffen homogener Pole. Diese kommen aber erst zur Erscheinung, sobald das Menschengeschlecht sich zu einseitigen Familiencharakteren, deren ungeschiedener Complex in den Stammeltern ruhte, entwickelt und festgesetzt hatte. Ueber das Wesen der Blutschande vergleiche den gegen J. D. Michaelis Abhandl. v. d. Ehegesetze gerichteten Aufsatz (von Hengstenberg?) in der evang. K. Z.

[illegible] Br. Bauer Krit. d. Offb. I. 172 ff. Wir wurden bei der [illegible] nicht eingehen.

[illegible] die mythische Periode von Kain bis zur Sündfluth im [illegible] 70) hat den bei den Aeltern sehr beliebten Weg (z. B. [illegible] u. A.), die kainitischen Namen mit den Na[illegible] zu combiniren, wieder eingeschlagen, freilich in an[illegible] Kain = Vulkan, Jabal und Jubal = Ἀβέλιος = Apollo [illegible] ausgeführte Annahme, dass das Geschlechtsregister [illegible] sei mit dem der Setiten im K. 5, Noah sei der Sohn [illegible] und identisch mit Bakchos: — in beiden Genealogien fände [illegible] ausserdem sei Adam = Enosch, Kain = Kenan, Jrad = Jered [illegible] Machalaleel (מְחוּיָאֵל und מַהֲלַלְאֵל), Methuschael = Me[illegible] und מְתוּשֶׁלַח). Beifall fand diese Hypothese bei Tuch ad h. l., [illegible]), Lepsius (Chronol. d. Aeg. I, 396 ff.) u. A.; bestritten wurde [illegible] (Einl. I, 2. S. 262) und Rasm. Rask (älteste hebr. Zeitr., aus [illegible] Mohnicke, Leipz. 1836. S. 37. f.). Buttmann gesteht selbst die grosse [illegible] Verschiedenheit mehrerer Namen. Ausserdem widerstrebt dieser Hy[illegible] Stellung der Namen, die Auslassung andrer, besonders aber die [illegible] und Heilighaltung solcher Familiendata im Alterthum, vermöge welcher Namen [illegible] sich durch Jahrtausende ungeändert erhielten. Immerhin bleibt aber [illegible] Namen und die Aehnlichkeit anderer auffallend. Hävernick l. c. [illegible] dies „aus der geringern Anzahl von Namen, die in der Urzeit vorhanden [illegible] Baumgarten Comment. I, 1. S. 93 f. aber dadurch, „dass die setitische Linie [illegible] Namen sich als an die Stelle der natürl. erstgeborenen aber ausgearteten Linie [illegible] wollte", und Delitzsch (Gen. S. 157) zieht daraus den Schluss, [illegible] die beiden Geschlechter nicht ausser Verkehr mit einander standen. Dettinger l. c. [illegible] macht treffend darauf aufmerksam, dass die Urkunde grade bei den beiden gleich[illegible] Namen Chanok und Lemech Näheres berichtet, wodurch nicht nur der Ver[illegible] vorgebeugt, sondern auch besonders der gegensätzliche Charakter der Ent[illegible] in den beiden Linien recht klar und bestimmt hervortritt; wie es denn keinem [illegible] unterliegt, dass der Verfasser nur darum die kainitische Genealogie aufgenom[illegible] hat. Eben daraus erklärt sich auch, dass er sie bereits mit Lemech, dem sechsten [illegible] in der Reihe abschliesst, denn in ihm vollendet sich die Gott-lose, nur auf welt[illegible] Treiben gerichtete Natur der Kainiten, wie sich dies in seiner Vielweiberei, in [illegible] trotzigen, gottvergessenen Schwertliede, und in dem blos auf Hebung der welt[illegible] Seite des Lebens vermittelst Industrie und Kunst gerichteten Streben seiner Söhne kund giebt. In seiner Familie präformirt sich schon das spätere Heidenthum nach seinen beiden Seiten (§ 31). Delitzsch's Auslegung dieses Kapitels ist besonders reich an tiefen und treffenden Bemerkungen, auf die zur Ergänzung des Gesagten hinzuweisen ist. Ewald dagegen erbaut sich aus den Angaben der kainitischen Genealogie einen Olymp mit Göttern, Heroen und Halbgöttinnen, den näher zu beschreiben nicht unsres Amtes ist.

§ 24. (Gen. 5.) Für den gemordeten Abel findet Eva in der Geburt Set's (שֵׁת) einen Ersatz, und diesmal wenigstens irrt sie sich nicht. Denn Set wird in der That der Stammvater des im Glauben verharrenden und die Verheissungslinie fortpflanzenden Geschlechtes, dessen Bestrebun-

gen, Sinn und Richtung in offenem Gegensatze zu den Kainiten steht [1]). Schon zu Enosch' Zeit gestaltet sich unter ihnen ein förmlicher Jehovahcultus, als Gegensatz zu der Selbst- und Ahnenvergötterung, die sich im kainitischen Geschlechte gleichzeitig entfaltet. Henoch (חֲנוֹךְ, Geweihter) der Siebente von Adam ward, weil er mit Gott wandelte, hinweggenommen [2]). Lamech (Lemech) glaubte, wie einst Eva, in seinem Sohne Noah (נֹחַ = Ruhe) — (wahrscheinlich weil er in ihm als dem Zehnten von Adam den vollendenden Abschluss dieses Zeitalters erwartete) — einen Tröster von aller Mühe und Arbeit auf der von Jehovah verfluchten Erde zu haben. — Adam lebte noch bis ins 65. Jahr des Lamech [3]).

1. Die Spaltung des ersten Menschengeschlechtes in eine wesentlich nur zwiefache Richtung, die sich in den Kainiten und Setiten darstellt, wird dadurch nicht aufgehoben, dass Adam nach 5, 4 noch viele Söhne und Töchter zeugte; diese schlossen sich je nach innerer Wahlverwandtschaft den Kainiten oder Setiten an.

2. *Πίστει Ἐνὼχ μετετέθη τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον* — sagt Hebr. 11, 5, eine Auffassung, die gewiss den Sinn der Urkunde trifft. Wir können uns nicht überzeugen, dass M. Baumgarten durch seine Erklärung „die innere Nothwendigkeit des Factums" dargethan und „damit zugleich jede Schwierigkeit in der Sache beseitigt habe." Die Hauptschwierigkeit, die Collision mit Röm. 5, 12. 14 einerseits und 1 Kor. 15, 20. 23 andrerseits hat er gar nicht einmal berührt. — Henoch wurde aus der diesseitigen Gemeinschaft mit Gott in eine jenseitige entrückt, aber die jenseitige kann nach 1 Kor. 15, 20. 23 noch nicht der Verklärungszustand der Vollendung gewesen sein. Er ward hinweggenommen, dass er den Tod nicht sahe, aber nichts desto weniger werden die beiden Momente im oder am Tode, nach welchen derselbe zugleich das Ergebniss der Sünde und die Bedingung der Auferstehung ist, auch an Henoch nicht vorübergegangen sein, ebenso wenig wie an Jenen, von denen 1 Kor. 15, 50 spricht. Innerhalb dieser Grenzen liegt Art und Weise, Zustand und Ort der Entrückung Henoch's. Näheres lässt sich aber bei unserer Unkenntniss der Zustände und Verhältnisse jenseits des Todes nicht aussagen. — Der Siracide sagt: *Ἐνὼχ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς* (44, 16), und das pseudepigr. Buch Henoch, woran sich Jud. 14. 15 anlehnt, lässt ihn ausdrücklich während seines Lebens Busse und Gericht predigen. Vgl. Cave bei Fabricius cod. pseudepigr. I, 201; Hoffmann das Buch Henoch p. 69; Fr. v. Meyer in den Studien und Krit. 1841, p. 640 ff. — Ueber Henoch im Allgem. vgl. A. Pfeiffer decas exercit. ss., ex. II.

3. Adam wurde 930, Metuschalach 969 Jahre alt. Ueber die **Lebensdauer** der vorsündfl. Patr. vgl. J. A. Kanne bibl. Unters. und Auslegungen. Erlang. 1819. I, 1 ff.; Fr. v. Schlegel Philos. der Gesch. Wien 1829, I, 60 ff. — In Absurdität auslaufend sind die Versuche (E. G. Hensler Bemerkk. über Stellen in d. Ps. u. d. Gen. Hamb. u. Kiel 1791 p. 287 ff.; Hufeland Makrobiotik I. K. 5; Rasm. Rask ältest. Zeitr. Leipz. 1836), durch Annahme von 1, 3, 6 monatl. Jahren das jetzige Lebensalter herauszubringen, — vgl. die Angabe der Zeugungsjahre. Für unberechtigt halten wir auch H. Leo's Erklärung (Evang. K. Z. 1842 No. 36), der in den einzelnen Namen ganze Gruppen von Generationen concentrirt sehen will. Gegen die Auffassung der angegebenen Zahlen als cyclischer Perioden, wie sich solche bei den mythischen Dynastien der Aegypter, Chaldäer etc. finden (so Bertheau, Lepsius etc), spricht dies, dass sich mit Ausnahme

vom Lebensalter Henoch's keine astronomisch bedeutsame Zahlen vorfinden. Die Meinung Tuch's, dass die Zahlen dazu dienen sollten, die Ansicht von einer immer grössern Abnahme des menschlichen Lebensalters zu bewahrheiten, muss schon desshalb verworfen werden, weil eine solche Abnahme in unserer Genealogie gar nicht stattfindet. Die Lebensdauer fällt allerdings bis auf Mahalalel (895 J.), steigt aber bei Jared wieder bis auf eine noch nicht dagewesene Höhe (962 J.), sinkt dann bei Henoch bis auf eine beispiellose Tiefe (365 J.) und erhebt sich bei Metuschalach auf den höchsten Gipfel (969 J.), u. s. w. Die Frage nach der Möglichkeit eines sieben-, acht- und neunhundertjährigen Alters in der Urzeit des Menschengeschlechtes gehört nicht vor den Richterstuhl der heutigen Physiologie. Es ist eine Unbesonnenheit, oder eine unwissenschaftliche Anmassung, wenn der Physiologe hier von Unmöglichkeit spricht. Beispiele von 150—200jährigem Lebensalter finden sich bis in die Gegenwart hinein. Will die Physiologie dies auch trotz der Wirklichkeit ins Gebiet der Unmöglichkeit versetzen? Kann aber unter besonders günstigen Umständen sich das menschliche Lebensalter noch heute auf das dreifache des von ihr festgesetzten Normalmasses erheben, warum sollte es nicht unter noch ungleich günstigeren Umständen sich auf das Zehnfache haben erheben können. Solche, jetzt schon seit Jahrtausenden nicht mehr vorhandene Bedingungen eines höhern Lebensalters sind wir aber in der Urzeit des Menschengeschlechtes vorauszusetzen wohl befugt. Dahin gehört die Annahme einer noch ungeschwächten Jugendkraft des urzeitlichen Menschengeschlechtes und einer ihr entsprechenden grössern Triebkraft des gesammten Erd- und Naturlebens. Dass eine solche Annahme nicht rein aus der Luft gegriffen ist, beweist Alles das, was die Geologie uns über den antediluvianischen Zustand der Erde berichtet. Daneben lassen sich auch noch manche aus dem göttlichen Welt- und Heilsplan abzuleitende Gründe für eine höhere Lebensdauer in der Urzeit geltend machen.

Ueber die **chronol. Differenzen** zwischen dem hebr. Original, dem Samaritaner und den LXX cf. J. D. Michaelis de chronol. Mosis ante diluvium, die 14. in der Samml. der commentt. soc. Gott. obl., der den Angaben des hebr. Textes alleinige Glaubwürdigkeit zuerkannt hat. Vgl. auch die biblischen Chronologen und L. Reinke, Beitr. zur Erkl. d. A. T. Münster 1851. S. 70 ff. — Bei den beiden andern Recensionen stellt sich eine willkürliche, nach bestimmten Voraussetzungen systematisch bearbeitete Textesändrung deutlich heraus. — Wohl nicht mit Unrecht vermuthet auch Böckh (Manetho S. 86), dass die Alexandriner den Zeitraum vergrössert hätten, um die bibl. Zeiträume in Uebereinstimmung mit einer bestimmten aegyptischen zu bringen. — Man würde die Angaben der LXX ebenso willig Preis gegeben haben, wie die des Samarit., wenn man nicht durch den Gebrauch der erstern bei den N. Tl. Autoren befangen gewesen wäre. — Den LXX folgten besond. Js. Vossius, Joh. v. Müller und Seyffarth. — Nach dem Original fiel die Sündfluth ins 1656., nach den LXX ins 2242., nach dem Samaritaner ins 1307. Jahr der Welt. — Die Ursprünglichkeit der Angaben des hebr. Originals wird heut zu Tage ziemlich allgemein anerkannt. Anders steht es aber freilich mit der Frage nach der historischen Glaubwürdigkeit derselben. Dass sie von den Rationalisten verneint wird, kann uns ebenso wenig befremden als umstimmen. Neuerdings hat aber die Aegyptologie einen Einspruch dagegen erhoben, der, wenn er begründet wäre, uns bedenklich machen müsste. Bunsen glaubt eine völlig gesicherte Chronologie der ägyptischen Geschichte bis auf 4000 Jahre vor Christo aufstellen zu können, und Lepsius setzt den Regierungsantritt des ägyptischen Königs Menes mit nicht geringerer Zuversichtlichkeit ins Jahr 3893 vor Christo. Aber, dass diese Chronologie noch auf äusserst schwachen Füssen steht, wird auch von solchen Gelehrten anerkannt, denen Befangenheit durch biblische Voraus-

setzungen nicht zur Last gelegt werden kann. Wir brauchen uns deshalb vorerst wenigstens, nicht im Mindesten durch sie an der Glaubwürdigkeit der bibl. Chronologie irre machen zu lassen; noch weniger aber durch Bertheau's scharfsinnig durchgeführte Hypothese (Vgl. Jahresbericht der deutschen morgenl. Gesellsch. Leipz. 1846. S. 40—58), dass alle drei Recensionen cyclisch berechnete, chronologische Systeme seien, von gleichem Werth oder Unwerth, ersonnen um die Lücke der historischen Ueberlieferung auszufüllen. Im hebr. Texte seien 1656 Mondsjahre (= 1600 Sonnenjahren) festgesetzt, auf Grund der Annahme einer 160jährigen Dauer einer jeden der zehn Generationen. Wie willkürlich und bodenlos hier Alles ist, leuchtet von selbst ein.

Wir geben schliesslich eine Uebersichtstabelle der drei Recensionen. (A bezeichnet den hebr. Text, B die Septuaginta, C den samaritanischen Text):

		Zeugungsjahr.	Lebensrest.	Lebensdauer.			Zeugungsjahr.	Lebensrest.	Lebensdauer.
Adam.	A.	130	800	930	Jared	A.	162	800	962
	B.	230	700	930		B.	162	800	962
	C.	130	800	930		C.	62	785	847
Set.	A.	105	807	912	Henoch.	A.	65	300	365
	B.	205	707	912		B.	165	200	365
	C.	105	807	912		C.	65	300	365
Enosch.	A.	90	815	905	Metuschalach.	A.	187	782	969
	B.	190	715	905		B.	187	782	969
	C.	90	815	905		C.	67	653	720
Kenan.	A.	70	840	910	Lamech.	A.	182	595	777
	B.	170	740	910		B.	188	565	753
	C.	70	840	910		C.	53	600	653
Mahalalel.	A.	65	830	895	Noah.	A.	500		(950)
	B.	165	730	895		B.	500		(950)
	C.	65	830	895		C.	500		(950)

Das Strafgericht der Sündfluth.

§ 25. (Gen. 6.) Bei dem langen Leben mussten die Menschen sich ungeheuer vermehren [1]), aber in demselben Maasse wuchs auch die Gottentfremdung. Den Culminationspunkt erreichte diese durch die Vermischung der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen [2]), und durch die Gewaltthätigkeit der aus solchen Ehen entsprossenen Nefilim. Auch in die Reihen der frommen Setiten fand das Verderben Eingang, und endlich ward nur noch ein Mann erfunden, der vor Gott wandelte, Noah (δικαιοσύνης κήρυξ 2 Petri 2, 5). Noch gewährt Gott eine Bussfrist von

120 Jahren [3]). Unterdess baute Noah auf göttlichen Befehl die Arche dreistöckig, 300 Ellen lang, 50 breit und 30 hoch [4]). Doch die Menschen beharrten in ihrem gott-vergessenen Treiben (Vgl. Matth. 24, 37 — 39).

1. Die muthmasslichen, auf Wahrscheinlichkeitsrechnung beruhenden Angaben der Menschenzahl zur Zeit der Sündfluth gehen mitunter ins Abgeschmackte. So berechnet S. Baumgarten zur allgem. W. hist. I. Ann. 175 dieselbe auf 2,238,030,282,752. — Allem Anschein nach beschränkte sich das vorsündfluthl. Menschengeschlecht noch auf Vorderasien.

2. Ueber die **Bne Elohim** finden sich vornehmlich drei Auffassungen: 1) Es sind filii magnatum puellas plebejas rapientes, 2) es sind Engel und 3) es sind die Frommen = Setiten, wogegen durch die Töchter der Menschen Kainitinnen bezeichnet sind. Die erste Ansicht findet sich beim Samarit., Jonathan, Onkelos, Symmachus, Aben-Esra, Raschi, Varenius etc. und kann jetzt als verschollen bezeichnet werden. Die zweite Auffassung ist in der alten Synagoge und Kirche am stärksten vertreten. Sie liegt vielleicht schon den LXX zu Grunde, wenigstens schwanken die Handschriften zwischen den Ausdrücken *υἱοὶ τοῦ θεοῦ* und *ἄγγελοι τοῦ θεοῦ*. Ganz entschieden ist sie aber vorgetragen (und mythisch ausgebildet) in zwei alten Apokryphen, dem Buche Henoch nämlich u. d. s. g. kleinen Genesis (*λεπτὴ γένεσις* v. der Dillmann in Ewalds Jahrbb. eine aus dem Aethiopischen geflossene deutsche Uebersetz. gegeben hat); sie fand ferner Anerkennung im Briefe Judä (Vs. 6. 7) und im zweiten Briefe Petri (K. 2, 4. 5), wurde von Philo, Josephus und den meisten Rabbinen (Eisenmengers entdecktes Judenth. I, 380), so wie von den ältesten Kirchenvätern: Justin, Clemens Alex., Tertullian, Cyprian, Ambrosius, Lactantius, vorgetragen. Seitdem aber kam sie allmälig in Ungunst; Chrysostomus, Augustinus und Theodoret eifern stark dagegen, Philastrius bezeichnet sie geradezu als Ketzerei und unsre altkirchlichen Theologen wenden sich fast mit Abscheu von ihr ab. Auch in der Synagoge fand sie eifrige Gegner. Rabbi Simeon ben Jochai sprach sogar den Bann über alle Anhänger derselben aus. In neuerer Zeit fielen ihr alle Exegeten, welche die Urgeschichte der Genesis mythisch fassten, zu; wodurch sich aber eine grosse Anzahl entschieden offenbarungsgläubiger Ausleger nicht abhalten liessen, sich ebenfalls für sie zu entscheiden, z. B. Köppen (die Bibel, ein Werk der göttl. Weish. I, 104), Fr. v. Meyer (Blätter für höh. Wahrh. XI, 61 ff.), Twesten (Dogmat. II, 1 S. 332), Nitzsch (System S. 234 f.), Drechsler (Einh. d. Gen. S. 91 f.); Hofmann (Weiss. u. Erf. I, 85 f. und Schriftbew. I, 374 ff.), Baumgarten (Comm. z. Pent. ad h. l.), Delitzsch (Comm. ad h. l.), Stier (Brief Judä S. 42 ff.), Dietlein (Comment. zum 2 Br. Petri S. 149 ff.) Huther (Comm. zu d. Briefen Petri u. Judä. S. 204 f. 341.) Die dritte Auffassung findet sich bei Chrysostomus, Cyrillus Alex., Theodoretus (mit der sonderbaren Begründung, Set habe wegen seiner Frömmigkeit den Zunamen *θεός* bekommen, und deshalb seien seine Nachkommen *υἱοὶ τοῦ θεοῦ* genannt worden), und bei fast allen spätern kirchlichen Theologen. In neuerer Zeit ist sie besonders eifrig vertheidigt von Hengstenberg (Beitr. II, 328 ff.), Hävernick (Einl. I, 2. S. 265), Dettinger (l. c. vor § 23) Keil, (luth. Zeitschrift 1851. II. S. 239) u. v. A. —

Die Entscheidung zwischen den beiden letztgenannten Auffassungen ist nicht ohne Schwierigkeit, da sich für beide beachtungswerthe Gründe beibringen lassen. Für die Deutung der Söhne Gottes durch die Setiten wird geltend gemacht: 1) Der Zusammen-

hang: K. 4 Geschichte der Kainiten, K. 5 Geschichte der Setiten, K. 6 ff. die Vermischung beider Linien und die daraus hervorgehende Verderbniss und das Gericht der Sündfluth. 2) Die Worte: „Sie nahmen sich Weiber" führen auf legitima conjugia. 3) Aus dem Zusatz מִכֹּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ geht hervor, dass das Unrecht nicht darin bestand, dass sie Weiber nahmen, sondern in der Wahl derselben nach eigenwilligem Gelüste, und das passt nicht für Dämonen, sondern nur für Menschen. 4) Dass im K. 4 die Schönheit der kainitischen Weiber mehrfach hervortritt. Eine nöthigende Beweiskraft wird jedoch keinem dieser Gründe zugestanden werden können. Eine unübersteigliche Mauer bildet dagegen für diese Auffassung der Gegensatz der Bne-Elohim zu den Bnot-Adam in Vs. 2, denen platterdings, man mag sagen, was man will, kein engerer Begriff obtrudirt werden kann, als der von Vs. 1 gebotene. Dort sind aber ohne Möglichkeit eines Zweifels die Töchter der Menschen im Allgemeinen, ohne Unterschied der Stämme oder der religiösen Stellung, gemeint. Dazu kommt noch mit beinahe gleicher Beweiskraft die Macht des von anderswoher feststehenden Sprachgebrauchs des Ausdruckes בני אלהים, und die Beglaubigung der entgegenstehenden Auffassung durch den zweiten Brief Petri und den Brief Judä, wenn anders diesen Briefen kanonische Autorität gelassen werden soll. Denn dass hier die Anschauung von dem Falle gewisser Engel durch die Vermischung mit menschlichen Weibern zu Grunde liegt, kann nur die grösste dogmatische Voreingenommenheit leugnen. Vgl. Dietlein, Stier, Huther, Hofmann ll. cc.

Für die Deutung durch Engel spricht: 1) der Sprachgebrauch. Bne Elohim wird sonst nur von Engeln gebraucht Ps. 29, 1; 89, 7; Hiob 1, 6; 2, 1; 38, 7; Dan. 3, 25. Dagegen verschlägt weder die Verweisung auf Deut. 14, 1. 2; 32, 5; Ex. 4, 22 vgl. Jes. 1, 2, — noch auch auf Gen. 4, 25 etwas, — stände in unsrer Stelle Bne Jehovah, so könnte gar kein Streit sein; dass aber dies nicht gebraucht ist, ist um so auffälliger, als das Bne Elohim in K. 6 in durchaus Jehovistischer Umgebung steht. Die Berufung auf das „Elohim" in 5, 1 ist auch unkräftig, da in dem von dort zu abstrahirenden Sinne auch die Kainiten Bne Elohim sein müssten. Gewichtiger ist allerdings die Berufung auf Psalm 73, 15, wo in der Anrede an Gott die Frommen im Gegensatze zu den Gottlosen als דּוֹר בָּנֶיךָ bezeichnet werden. Allein der Ausdruck Bne Elohim ist im ganzen alten Test. stehende Bezeichnung der Engel, während das Kindschaftsverhältniss der Frommen zu Gott unter den Gesichtspunkt der Kinder Jehovah's zu stellen ist (Exod. 4, 22; Deut. 14, 1; 42, 5; Jes. 1, 2) und in diesem Sinne ist auch Ps. 73, 15 zu fassen. Auch der Einwurf, warum statt des zweifelhaften Ausdrucks nicht lieber der gewöhnliche „Maleach" gebraucht sei, verschlägt nichts, denn Malcach ist Amtsname, Bne Elohim ist nomen naturae. 2) Spricht dafür der Ausdruck Töchter der Menschen; wenn die Bne Elohim auch Menschen wären, so fände kein Gegensatz statt; 3) Der Zusatz in Vs. 4: „Das sind die Helden, (הַגִּבֹּרִים), die Männer des Ruhmes (אַנְשֵׁי הַשֵּׁם) von Alters her" scheint ausdrücklich die mythol. Sagen der Heiden von Göttersöhnen und Heroen auf dies Factum zurückzuführen. 4) 2 Petri 2, 4 und Judä 6. 7 beglaubigen diese Auffassung. 5) Die historiologische Stellung und Bedeutung dieses Factums spricht entschieden dafür. Wir machen hier nur beiläufig auf dies Eine aufmerksam, dass nur von dieser Auffassung aus sich die Nothwendigkeit, mit einer Vertilgung des ganzen übrigen Menschengeschlechtes wiederum ganz von vorne anzufangen, erklärt. Denn blosse Willkür kann es doch nicht sein, dass bei der Auswahl Abrahams, als eines neuen Anfängers der Heilsentwicklung, das übrige Menschengeschlecht noch bestehen kann, während es hier gänzlich vertilgt werden muss. Indem wir uns nun für diese Auffassung entscheiden, müssen wir noch die Bedenken, welche dagegen vorgebracht worden sind, beseitigen. Keil l. c.

legt grosses Gewicht darauf, dass Bne haelohim (nicht Bne elohim ohne Artikel) da steht. Haelohim sei „der wahre Gott", und desshalb können Bne haelohim nur heilige Engel bezeichnen. Ich kann aber die Beweiskraft dieses Argumentes nicht einsehen. Die Engel heissen nicht wegen ihrer Heiligkeit Söhne Gottes, sondern wegen ihres überirdischen Ursprungs, und der bleibt ihnen, auch wenn sie unheilig werden. Können die gefallenen Engel Bne elohim genannt werden, so auch ohne Zweifel Bne haelohim, denn der Gott, auf den ihr Ursprung zurückzuführen ist, ist der wahre Gott, mögen sie nun in ihrer ursprünglichen Heiligkeit bestehen oder von ihr abfallen. Mit mehr Schein wird auf Vs. 4 verwiesen. Demgemäss seien nicht bloss aus der Verbindung der Söhne Gottes und der Töchter der Menschen, sondern auch aus andern nicht ungewöhnlichen Verbindungen Nefilim hervorgegangen. Wären nun die Bne elohim Engel, so müssten die von ihnen Erzeugten doch specifisch von allen andern unterschieden sein. Allein diese Deutung des angezogenen Verses ist entschieden irrig. Es wird nicht gesagt, dass auch ausserhalb der Vermischung der Söhne Gottes Nefilim entstanden seien, und die Annahme, dass der Verfasser bei seinem אַחֲרֵי־כֵן die palästinensischen Nefilim in der mosaischen Zeit gemeint habe, ist so ungehörig, wie möglich. Vielmehr heisst es ausdrücklich: „In diesen Tagen (d. h. während der 120jährigen Bussfrist, die Gott dem in Folge jener Vermischung entartenden Menschengeschlechte gesetzt hat), waren (entstanden) die Nefilim auf der Erde," deren Ursprung dann im Folgenden auf die früher berichtete Vermischung zurückgeführt wird. Ich kann das אַחֲרֵי־כֵן אֲשֶׁר יָבֹאוּ zwar nicht mit Hofmann (Schriftbew. I, 375) übersetzen: „Nochmals, in Zukunft wenn sie kommen und wenn sie gebären werden", wozu הֵמָּה הַגִּבֹּרִים den Nachsatz bilde, und worin dann die Weissagung ausgesprochen sein soll „von einer ähnlichen Entartung der Menschheit, wie sie vor dem ersten Gerichte gewesen ist, vermöge deren es wieder solche Gewaltige geben wird, wie sie in der Vorzeit berühmte Leute gewesen sind." Viel mehr sagt mir die Auslegung von Delitzsch zu. Er übersetzt: „Die Nefilim entstanden in diesen Tagen (der Gnadenfrist) und auch nachher, da sich die Gottessöhne gesellten zu den Menschentöchtern und ihnen gebaren, — das sind die Helden etc." und fügt erläuternd hinzu: „Die göttliche Drohung machte der dämonisch menschlichen Unzucht kein Ende, sie wurde nach wie vor getrieben. Die Beziehung des אחרי־כן auf die nachsündfluthliche Zeit ist unstatthaft; das Gericht der Fluth sollte ja diesem Unwesen steuern, und hat es auch gethan, zumal ihm die Bindung der durch ihre fleischliche Lüsternheit gefallenen Engel parallel läuft (Judä 6; 2 Petri 2, 4). Die Anakäer können also nicht von jenen urzeitigen Nefilim stammen, obwohl sie sich dafür ausgaben und dafür angesehen wurden (Num. 13, 33)." Diese Deutung giebt einen völlig angemessenen Sinn. Eine gewisse Härte und Zusammenhangslosigkeit in der Darstellung bleibt aber auch so noch übrig. Ich ziehe es deshalb vor, mit Oettinger das וגם nicht additativ sondern emphatisch = eben, grade zu fassen (vgl. die Beispiele in Gesenii thes. s. h. v. No. 3 und besonders das גם im zweiten Hemistich von Gen. 29, 30) und zu übersetzen: „Nefilim waren auf Erden in diesen Tagen, und zwar eben nachdem die Söhne Gottes sich vermischt hatten mit den Töchtern der Menschen und diese ihnen gebaren. Das sind die Männer des Ruhmes von Alters her." Den Ausdruck נְפִילִים vermag ich übrigens nicht mit Hofmann (Weiss. u. Erf. I, 86) aus der Bedeutung des נפל = geworfen, geboren werden (Jes. 26, 19) abzuleiten, so dass es „Geworfene, Geborne vorzugsweise bedeute, d. h. solche die ausser der Ordnung menschlicher Fortpflanzung geboren sind," ich muss vielmehr bei der alten Ableitung von נפל = anfallen festhalten, und es Gewaltthätige, Gewalthaber übersetzen.

Wir kommen endlich zu den dogmatischen Gründen gegen unsre Auffassung, welche

die gläubige Exegese seit Chrysostomus und Augustin so sehr geknechtet haben, dass der einfache, natürliche Sinn der Worte um ihretwillen meist verleugnet wurde. Es war vornehmlich die vermeintliche Unverträglichkeit dieser Auffassung mit Matth. 22, 30, und die dogmatische Voraussetzung einer reinen Geistigkeit und Unkörperlichkeit der Engel. Was Ersteres betrifft, so bezeugt der Ausspruch des Herrn (dass die Engel Gottes im Himmel weder freien noch sich freien lassen) nur dies, dass jede geschlechtliche Vermischung schlechthin gegen die Natur der heiligen Engel ist, womit aber nicht ausgeschlossen ist, dass sie von ihrer ursprünglichen Heiligkeit abfallend, auch in heillose Unnatur gerathen können. Bedenkt man, dass es um Geschlechtsliebe und Zeugung im Menschengeschlechte etwas gar Geheimnissvolles ist, dass das Thierische in ihr, welches die Sünde blosslegt und isolirt, auch jetzt noch von etwas Höherem und Edlerm bei allen nicht völlig versunkenen Menschen beseelt ist, und erwägt man endlich, welch hohe Bedeutung sie für die Welt- und Heilsgeschichte des Menschen hat, so werden wir es nicht gradezu unmöglich nennen können, dass auch Engel gelüsten konnte, in dies Geheimniss der Menschennatur nicht nur zu schauen, sondern sich auch geniessend in dasselbe zu versenken. Vgl. Twesten (Dogm. II, 332): „Dass jene Vorstellung nicht so abentheuerlich sei, als es beim ersten Anblick scheint, konnte nicht glänzender dargethan werden, als durch Thom. Moore's schönes Gedicht: Die Liebe der Engel." — Was aber das Zweite, die absolute incorporalitas der Engel, betrifft, so mögen Diejenigen, welche ein solches Dogma mit der richtigen Auslegung von Gen. 6 zu vereinigen haben, sehen, wie sie damit fertig werden. Hofmann hat eine Auskunft versucht, aber es ist eine unzulässige, obwohl auch Delitzsch (S. 175) ihr beifällt. Er sagt (Weiss. und Erf. S. 86): „Die Möglichkeit, dass durch Wirkung eines Geistes Leibesfrucht in einem Weibe werde, wird sich danach bemessen, dass durch Wirkung des heil. Geistes Maria empfangen hat." Die menschliche Natur des zweiten Adams ist nicht vom Geiste Gottes gezeugt, sondern wie die des ersten geschaffen; — gezeugt aber ist das ewige Wort in die durch schöpfrische Einwirkung des heil. Geistes hervorgebrachte Leibesfrucht der gebenedeiten Jungfrau. Eine solche schöpfrische Einwirkung werden wir aber einem geschaffenen Geiste nicht zuschreiben dürfen. Der Geist kann auch nur Geist zeugen. — Eine geschlechtliche Vermischung der Engel mit menschlichen Weibern ist nur denkbar, wenn jenen eine Leiblichkeit schon an sich zukommt, und zwar eine solche, die dem innewohnenden Geiste völlig unterthan ist, so dass sie nicht nur der naturgemässen Bestimmung desselben, sondern auch etwaigen naturwidrigen Gelüsten sich unbedingt fügt.

Es bleibt uns noch die Frage übrig, ob wir unter den Bne Elohim in Gen. 6 die bereits gefallenen, oder eben jetzt erst fallende Engel zu denken haben. Wir glauben, dass sich diese Frage aus Gen. 6 nicht unzweifelhaft entscheiden lasse. Indessen haben die ältesten Zeugen (das Buch Henoch, die kleine Genesis, die ältesten Kirchenväter) einstimmig an bis dahin gute und eben jetzt fallende Engel gedacht, und diese Auffassung scheint auch im Briefe Judä und Petri auf unzweideutige Weise beglaubigt zu sein.

Ungeschichtlicheres ist uns aber kaum aufgestossen, als J. P. Lange's Ausspruch (pos. Dogm. 569): „Je mehr in der christlichen Kirche die Lust am Cölibate aufkam, desto mehr musste sich den Kirchenvätern diese Hypothese empfehlen." Denn grade da, als sämmtliche Kirchenväter (im 2. u. 3. Jahrh.) dieser „Hypothese" zugethan waren, fehlte noch die Lust am Cölibate, oder war doch erst im Werden, als aber seit dem 4. Jahrh. die Lust am Cölibate so mächtig zunahm, bestritten und verketzerten die Kirchenväter diese Hypothese.

3) Josephus ant. 1, 3, 2 fasst die **120 Jahre** gegen den klaren Sinn und Zusammenhang nicht von einer Bussfrist, sondern von einer Verkürzung des Lebensalters bis 120 Jahre, eine Ansicht, die Tuch S. 157, Ewald I, 324, und M. Baumgarten I, 1 S. 102 wieder aufgenommen haben. Vgl. dagegen Hofmann (Weiss. I, 86; Schriftbew. I, 445) und Delitzsch (Gen. 177).

4) Die **Arche** hatte durchaus keine nautischen Zwecke, für welche sie freilich höchst ungeeignet gewesen wäre. Sie diente nicht zum Schiffen, sondern nur zum Lasttragen, und dafür war ihr Bau viel mehr geeignet als ein Bau nach den Gesetzen der Schiffsbaukunst. Das Schiff, welches der Mennonit P. Jansen zu Hoorn 1609 nach dem Modell der Arche baute, trug ein Drittel mehr Last als Schiffe gleichen Kubikinhaltes, war aber zum Schiffen unbrauchbar (vgl. J. D. Michaelis orient. Bibl. XVIII, 26 ff.) N. Tiele im Comm. beweist, dass der Inhalt der Arche hinlänglich gewesen sei für die Aufnahme der zur Erhaltung bestimmten Thiere, indem er von 3,600,000 Kubikfuss ihres Inhaltes $\frac{9}{16}$ für Futter, und für jede Thierspecies 54 Kubikfuss in Anspruch nimmt, und so Raum für beinahe 7000 Thierarten gewinnt. Fische, Würmer und Insekten waren ohnehin von der Aufnahme ausgeschlossen. Vgl. auch Silberschlag Geogenie II, 63 ff.

§ 26. (Gen. 7. 8.) Nachdem die Bussfrist unbenutzt verlaufen, stieg Noah mit seinem Weibe, seinen Söhnen Sem, Ham und Jafet (Schem = Name, Ruhm; Cham = Gluth; Jefet = Weitsichverbreitend) und deren Weibern in die Arche, nahm von allem Thier, das nur auf dem Trocknen lebt, ein Paar (von den reinen, d. i. opferbaren aber sieben Exemplare) und allerlei Speise zu sich, und Jehovah schloss hinter ihm zu. Nun begann am 17. Tage des 2. Monats im 600. Jahre des Alters Noah, im 1656. nach Ersch. des Menschen — die Fluth, die Brunnen der grossen Tiefe brachen auf, es regnete 40 Tage und Nächte und das Wasser stieg bis zu 15 Ellen über die hohen Berge [1]), und alles was einen lebendigen Odem hatte im Trockenen, das starb. Die Arche liess sich nieder auf dem Gebirge Ararat. Das Gewässer verlief sich allmälig und am 27. Tage des 2. Monats folgenden Jahres [2]) betrat Noah wieder die trocken gewordene Erde [3]).

1. Der Bericht über die Fluth trägt den Charakter eines sorgfältig geführten Tagebuchs. Um so mehr fühlt man sich zu der Annahme gedrungen, dass die **Angabe des Wasserstandes** auf Messung beruhe und zwar auf der allereinfachsten am Schiff selbst, das auf einer Spitze des Ararat festsass. Daraus ergiebt sich dann, dass mit dem Ausdruck „alle hohen Berge unter dem ganzen Himmel" alle Berge des Horizontes, also das Hochland Armeniens, gemeint sind. Ein Gewässer, das 30 Fuss über den Gipfel des Ararat (nach Parrot 16,254 F. hoch) reichte und beinahe ein Jahr lang stand, musste sich aber ins Gleichgewicht setzen und die ganze Erdoberfläche überschwemmen. — Die zur Bedeckung der Erdoberfläche bis zur Höhe von einer Meile über dem Niveau des Meeres nöthige Wassermenge beträgt nach Lilienthals Berechnung (V, 69) nur den 272. Theil des Erdvolumens.

2. Die Fluth dauerte also ein Jahr und 10 Tage. Trotz dieser und anderer bestimmten Angaben, hat die Zeitrechnung des Sündfluthjahres (vgl. die biblischen Chrono-

logien z. B. Bengel, Bennigsen, Tiele u. A.) doch noch mancherlei Schwierigkeiten, die theils auf der Ungenauigkeit eines nach Mondenmonaten gerechneten Jahres beruhen, theils auf der Beantwortung der Frage, ob die 40 Tage des Regens mit eingerechnet seien in die 150 Tage des wachsenden Wasserstandes.

3. Schliesslich berühren wir noch einige die Fluthsgeschichte betreffende Punkte von Bedeutung: 1) Die **Sammlung der Thiere** zum Behuf der Aufnahme in das Schiff wurde erleichtert durch die vorsündfluthliche Einheit des Klima's und den noch jetzt vorhandenen Instinkt der Thiere, die sich im Vorgefühl herannahender Naturkatastrophen aus freien Stücken um den Menschen schaaren. Uebrigens brauchen wir auch die Worte der Urkunde nicht so zu pressen, als wenn durchaus alle Thierarten aufgenommen worden seien. Viele sind thatsächlich in der Fluth ausgestorben. — Die Sammlung des Speisebedarfs war durch die vorliegende Herbstzeit (im 2. Monat des Jahres, das im Herbste begann) erleichtert. — Schwieriger ist die Frage über die Verbreitung der Thiere nach der Fluth. Prichard Naturgesch. d. M. I, 102 ff. kennt nur 2 Wege der Lösung, entweder dass durch die Fluth nicht die ganze Erde bedeckt und verheert worden sei, sondern nur die von Menschen bewohnten Gegenden, oder dass eine partielle Neuschöpfung von Thieren nach der Fluth stattgefunden, wofür z. B. die Fremdartigkeit und Abnormität der Organismen Neuhollands angeführt werden könnte. Prichard ist geneigt, sich für die letztre Annahme zu entscheiden und führt die sich in den verschiedenen geologischen Perioden der Erdentstehung stets erneuernden Neuschöpfungen als analogischen Beweis an. Ein dritter Weg der Lösung wäre der, dass die Kontingente durch seitdem untergegangene oder durchbrochene Mittelglieder verbunden gewesen, wie dies die Geographie wahrscheinlich macht und die Sagen der Völker (vgl. auch Gen. 10, 25) bestätigen, namentlich die Sage von der Atlantis. — 2) Ueber die Sagen und **Nachrichten anderer Völker** von der Fluth vgl. ausser den § 20, 5 angeführten Schriften noch L. v. Stolberg in der 2. Beil. zu Bd. I. seiner Geschichte; Buttmann im Mythologus I, 180 ff., v. Bohlen, Tuch und Delitzsch in ihren Comm. und Paravey documens sur le déluge de Noé. Par. 1838. Ueber die indische Trad. vgl. Fr. Bopp, die Sündfluth nebst drei andern der wichtigsten Episoden der Mahá-Bhárata. Aus d. Urspr. übers. Berlin 1829. Die beigebrachten Nachrichten aus der alten und neuen Welt sind aber zum Theil so auffallend mit der biblischen Tradition übereinstimmend, dass sie die Vermuthung einer Abhängigkeit von — oder einer Modification nach derselben mehrfach nahelegen. Vgl. Hengstenbergs Aeusserungen in „die Bb. Mos. und Aeg.“ S. 242. 274. Eine rücksichtslos kritische Sichtung thut allerdings hier Noth. Aber auch die strengste und schonungsloseste Kritik wird so viel und Auffälliges zurücklassen müssen, dass das Wort Delitzsch's, womit er seine Uebersicht dieser Sage schliesst, vollkommen und allseitig gerechtfertigt ist: „Der Umblick auf alle diese Ueberlieferungen vergewissert uns, dass die Fluth ein geschichtliches Ereigniss ist, welches tief im Gedächtnisse der Völker haftete, dass die Erinnerung daran von Armenien bis Britannien und China und über Ostasien hinaus bis nach Amerika lief, und dass der biblische Bericht in seiner Reinheit von allen mythologischen und national-particularistischen Elementen der treuste reingeschichtliche Spiegel der durch die ganze Völkerwelt gewanderten Ursage ist.“

Ueber die **geologischen Probleme** vgl. die § 20. angeführten Schriften und Bukland reliquiae diluvianae Lond. 1823, K. v. Raumer Lehrb. d. allgem. Geographie. 2. Aufl. Lpz. 1838. S. 395 ff.; Rud. Wagner Naturgesch. d. Menschen. Kempten

1838 Bd. 2; G. H. v. Schubert, das Weltgebäude. Erlg. 1852. S. 659 ff.; A. Wagner, Gesch. d. Urwelt. S. 215. 526 ff.; A. Ebrard, in d. Zeitschr.: die Zukunft der Kirche. 3. Jahrg. S. 357 ff.; Fr. Klar der Urzustand der Erde. Stuttg. 1833.

4. Dass die übliche deutsche Bezeichnung „Sündfluth“ missverständlich aus Sin- oder Sindfluth (so hat Luther noch in seiner letzten Bibelausgabe, während er peccatum durch Sünde giebt), d. h. „allgemeine, vollständige Fluth“ entstanden sei, hat Pischon in d. theol. Studien u. Kritt. 1834. III. S. 613 ff., so wie Rud. v. Raumer bei Delitzsch (Gen. S. 403) überzeugend nachgewiesen.

Noah und seine Söhne.

§ 27. (Gen. 9, 17.) — Die vorsündfluthliche Entwicklung hatte ihr Ziel: die Darstellung des Heils durch den Weibessamen, nicht erreicht; sie musste, wenn dies Ziel nicht ganz aufgegeben werden sollte, durch ein Totalgericht abgebrochen und eine neue Entwicklung angeknüpft werden. Noah ist der Anfänger derselben, wie Adam der der erstern. Der Ausgangspunkt der Entwicklung ist von Seiten des Menschen das Bekenntniss der Sündhaftigkeit und die Hoffnung auf Erlösung, die sich im Opfer aussprechen, und von Seiten Gottes die Annahme des Opfers und die daran sich anknüpfende Verheissung: „Ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen um des Menschen willen, denn das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf . . . Forthin, so lange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.“ — Das Product dieser beiden Anfänge ist ein neuer Bund Gottes mit dem neuen Menschengeschlechte [1]), in welchem Er demselben die Herrschaft über die Natur und den Segen der Fruchtbarkeit von Neuem verleiht, und ein präliminariches Gesetz [2]) als ersten (elementaren) Zuchtmeister (Gal. 3, 24) giebt. Die Handschrift Gottes, die dem Noah und allen kommenden Geschlechtern von diesem Bunde Zeugniss giebt, ist der Regenbogen [3]), — gleichsam eine sympathetische Schrift, die immer wieder neu erglänzt, wenn die dunkeln Wetter, die an die vorigen Gerichte mahnen, weichen vor dem freundlichen Sonnenblick, der an die seitdem neu waltende Gnade erinnert Der Charakter dieses Bundes ist der, dass die Sünde gehalten wird unter göttlicher Geduld bis zu den Zeiten der Erfüllung [4]).

1. Doch ist auch das in der Sündfluth untergegangene Geschlecht nicht absolut und von vorn herein ausgeschlossen von dem Segen und den Früchten dieses Bundes (vgl. 1 Petri 3, 19. 20), denn die Erlösung soll nicht bloss in die Breite, sondern auch in die Länge, rückwärts und vorwärts wirken. — Treffend spricht Delitzsch (S. 180 f.) über die heilsgeschichtliche Bedeutung der Fluth: Sie ist ein Gesammtgericht, welches einen Einschnitt in die Geschichte macht, so tief und so weit, von solcher Gewaltsamkeit und Allgemeinheit, wie nur noch das Endgericht an der äussersten Grenze der diesseitigen Geschichte. Die Gerichtsthat ist aber zugleich eine Heilsthat, die Sündfluth zugleich eine

Gnadenfluth und insofern ein Typus der h. Taufe (1 Petr. 3, 21). Die Vertilgung erfolgt zum Zwecke der Erhaltung, die Ersäufung zum Zwecke der Reinigung, der Tod des Menschengeschlechts zum Zwecke seiner Neugeburt: die alte verderbte Welt wird in den Wasserfluthen begraben, damit aus diesem Grabe eine neue Welt auferstehe. Sodann weist der Ararat auf den Sinai hin: der Elohimbund, den Gott dort mit dem geretteten heiligen Samen und der ganzen Natur schliesst, auf den Jehovahbund; die wenigen und kurzen praecepta Noachidarum sind der Anfang einer positiven Thorah, nach Inhalt und Zweck die grundlegende Anbahnung des sinaitischen Gesetzes.

2. Aus dieser präliminarischen Gesetzgebung hat die Synagoge die sieben Noachischen Gebote als Verpflichtung für die heidnischen Proselyten (des Thores) entwickelt. Sie sind (vgl. Buxtorf lex. talm. s. voce גר S. 407 ff.) 1) Verbot des Götzendienstes, 2) der Gotteslästrung, 3) des Mordes, 4) der Blutschande, 5) des Raubes und Diebstahles, 6) des Genusses von Blut und Ersticktem, 7) die Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit.

3. Folgen wir dem Eindruck, den die Urkunde auf uns macht, so trat jetzt zum erstenmale ein **Regenbogen** an das Himmelsgewölbe. Dass es vor der Sündfluth nicht geregnet habe, hat man unter Andern auch in Gen. 2, 5 bestätigt sehen wollen. Aus naturhistor. Gründen hat de Luc (Briefe über die Gesch. der Erde Br. 146. 147) und nach ihm Schubert Urw. und Fixst. 2. Aufl. S. 202 das Fehlen des Regens in der Urzeit der Erde für wahrscheinlich gehalten. Vgl. Hofmann Schriftbew. I, 247.

4. Die Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit nimmt Gott in die Oekonomie seiner Weltregierung als ein einmal Vorhandenes auf, und richtet dieselbe darnach ein (vgl. das sehr bedeutsame „denn“ in der Verheissung 8, 21). Die göttliche Barmherzigkeit, die den Sünder so lange als einen Unglücklichen betrachtet und bemitleidet, als noch eine Möglichkeit des Heils für ihn vorhanden ist, und die göttliche Langmuth, die den Sünder trägt und schont, so lange noch eine Umkehr möglich ist, halten das zweite und letzte Totalgericht der göttlichen Heiligkeit, die die Sündhaftigkeit nur als Schuld ansehen und bestrafen kann, so lange auf, bis die göttliche Gnade Alles ausgerichtet haben wird, was sie zur Erlösung des sündigen Menschengeschlechts zuvorbedacht hat. Vgl. auch Hofmann, Schriftbew. I, 448 ff.

§ 28. (Gen. 9, 18 ff.) — Noah ward ein Ackersmann und pflanzte Weinberge. Und da er des Weines trank, ward er trunken, und lag aufgedeckt in seiner Hütte. Cham, sein jüngster Sohn, spottete sein, aber Sem und Jafet bedeckten abgewandten Angesichtes ihres Vaters Blösse. In dieser unscheinbaren That — die erste der Söhne Noahs in der neuen Entwickelung — hatte sich das innerste Wesen und die Grundrichtung der Söhne Noah's ausgesprochen, die, weil die Zeugung Mittheilung des Wesens ist, sich in ihrem Geschlechte weiter entfalten musste. Als Noah erwachte und erfährt, was geschehen ist, verkündet er in prophetischem Segen und Fluch die Geschicke der von seinen Söhnen stammenden Völker:

(Vs. 25.) „Verflucht sei Kanaan!
Ein Knecht der Knechte sei er seinen Brüdern!

(Vs. 26.) Gesegnet sei Jehovah, der Gott Sem's!
Und Kanaan sei sein Knecht!
(Vs. 27.) Weit mache es Gott dem Jafet!
Er wohne in den Zelten Sem's!
Und Kanaan sei sein Knecht!"

1. Clericus schon bezog den **Segen und Fluch Noahs** auf die Unterjochung Kanaans durch Griechen und Römer: von Bohlen als Weissagung post eventum auf die Skythen, welche nach Herod. in der Zeit des Josia Asien durchstreiften, und auch Movers (Bonn. Zeitschr. für Philos. und kath. Theol. H. 18. S. 97 ff.) auf die Unterwerfung Kanaans durch die Hebräer und die gleichzeitig stattfindende Unterdrückung und Vertreibung der Phönizier aus ihren Kolonien durch die an ihre Stelle tretenden Hellenen, eine Zeit, in welcher dieser Segen allein entstanden und niedergeschrieben sein könne. Treffend von s. Standpunkte sagt Tuch S. 193: „Unmöglich kann hier eine Besitznahme semitischer Provinzen durch japhetische Erobrer gemeint sein, sondern der Ausspruch geht vielmehr zurück auf das gemeinsame Wirken beider Brüder mit gleicher Pietät und soll die ideale Eintracht andeuten, in welcher noch die spätern Nachkommen sich verbinden werden zu einem höhern Zweck, wie einst die Stammväter. Es blitzt hier zuerst in den allgemeinsten Umrissen der Gedanke durch, den der Ergänzer alsbald in der Patriarchengeschichte deutlicher ausspricht, dass aus Sems Schoosse das Heil den Völkern kommen werde (12, 3)." Keinenfalls kann der Ausspruch dem Zusammenhange nach eine Beziehung enthalten, die Sem in Nachtheil stellt. Noah will Sem segnen, und nicht fluchen. Für das weitre Verständniss des Segens ist zu vgl. Hengstenberg Christologie I, 47 ff., Hofmann Weiss. 89 ff., Hävernick, Theol. d. A. T. S. 120 ff., Baumgarten und Delitzsch ad h. l. — Hengstenberg übersetzt: „Jafet soll wohnen in den (geistlichen) Hütten Sems", d. h. er soll aufgenommen werden in die Gemeinschaft des Heils, das aus Sems Geschlecht hervorgehen wird; Hofmann (Schriftb. I, 161) und Baumgarten ziehen die weniger angemessene Deutung vor: „Elohim wird wohnen in den Zelten Sems", d. h. wie Onkelos schon übers.: die Schechina Gottes wohne in Sem's Hütten. — Die Gründe, die dafür sprechen, dass Jafet Subject sei, hat Delitzsch S. 210 sehr gut zusammengestellt: Dass Gottes Gnadengegenwart bei Sem ist, liegt doch schon in dem Worte: Gesegnet sei Jehovah, Sem's Gott. Und dass Jafet Subject ist, liegt doch näher, weil Vs. 27 es vorzugsweise mit Jafet, wie Vs. 25 mit Kanaan und Vs. 26 mit Sem zu thun hat; weil das änigmatisch kurze: Weit mache es Elohim dem Jafet die Annahme einer folgenden Ergänzung begünstigt, weil der Gott Sem's im Unterschiede von dem Gott Jafet's nicht Elohim, sondern Jehovah genannt wird; weil das Weitmachen eine örtliche Ausdehnung besagt; endlich weil sich erwarten lässt, dass die von Sem und Jafet einträchtig vollzogene kindlich zarte Handlung in einem einträchtigen Verhältnisse der beiden Gesegneten zu einander ihren schliesslichen gegenbildlichen Segen finden wird. Vgl. Ps. 133, 1. In jedem Falle aber knüpft Noah's Verkündigung an die Heilsverheissung in Gen. 3, 15, sie den dermaligen Verhältnissen anpassend und dadurch weiter bildend, an: Jehovah, der Gott des Heils, der den Heilsrath beschlossen hat und ausführt (vgl. § 57, 2), ist Sem's Gott; Sem ist Jehovah's Auserwählter: nicht aus Jafet's, nicht aus Cham's Geschlecht soll das verheissene Heil der Menschheit erwartet, vielmehr in Sem's Hütten soll es bereitet werden. — Durch das Gericht der

Sündfluth sind die Sünder getilgt worden, nicht aber die Sünde. Sie bricht hier in Cham, wie einst in Kain, wieder in erschreckender Weise hervor; und die zwiefache Richtung, die im urzeitlichen Menschengeschlechte in Setiten und Kainiten einander gegenübertrat (§ 23.), erneuert sich in Semiten und Chamiten. Jafet's Geschlecht nimmt eine mittlere Stellung ein. Cham gegenüber nimmt er dieselbe Stellung ein wie Sem, nicht aber Jehovah gegenüber. Jehovah ist an sich nicht Jafet's Gott, aber Elohim ebnet ihm die Wege zu Sem's Hütten, wo er Jehovah und dessen Heil findet. Seine Theilnahme am Heil ist eine durch Sem vermittelte.

Schwierig ist die Frage, warum denn Kanaan, und nicht Cham, der Frevler selbst verflucht werde. Hofmann antwortet: Kanaan war Chams jüngster Sohn; das Leid, welches dem Noah von seinem jüngsten Sohn angethan war, soll diesem durch ein Leid an seinem jüngsten Sohn insbesondre vergolten werden. Indess ist Gen. 10, 6 keine sichre Basis für diese Auskunft, da die Völkertafel offenbar nach einem andern Princip als dem des Lebensalters geordnet ist. Könnte man annehmen, dass Kanaan damals Chams noch einziger Sohn war, so wäre alle Schwierigkeit gehoben. Sonst finden wir es auch unbedenklich, dass die Urkunde grade Kanaan hervorhebt, weil dieser in einem nähern Verhältnisse zur Geschichte Israels steht. Was vom Sohne, als Sohn, gesagt ist, gilt eben darum von allen Söhnen. Vgl. noch Drechsler l. c. S. 114. 115. – Daraus, dass Cham's Nachkommen keine Befreiung aus dem Fluche der Knechtschaft, keine Theilnahme an dem Heile Sem's verkündigt wird, folgt noch nicht, dass sie überhaupt nicht stattfinden soll. Cham sollte hier nicht Segen, sondern nur Fluch verkündigt werden. Der Segen, der allerdings von Sem's Hütten aus auch über Cham's späte Nachkommen sich einst ergiessen soll, muss ihm hier noch vorenthalten werden; denn weder war Cham in seiner gegenwärtigen Stimmung befähigt, ihn zu empfangen, noch auch Noah in seiner gegenwärtigen Entrüstung über seinen Sohn befähigt, ihn in prophetischer Anschauung zu erfassen und auszutheilen. Vgl. Ps. 68, 32.

Die Sprachverwirrung und die Völkerzerstreuung.

§ 29. (Gen. 10. 11.) — Vom armenischen Hochlande aus[1]) wandten sich die Noachiden zunächst in die Ebene des Landes Sinear zwischen Euphrat und Tigris. In Vorahnung einer bald nöthigen Zerstreuung wollen sie sich einen Mittel- und Einigungspunkt schaffen, in titanischem Uebermuthe bis zu den Wolken steigen und durch Vereinigung aller Menschenkräfte Dem, der im Himmel wohnt, Trotz bieten[2]). Aber Jehovah fährt hernieder und zerreisst das noch übrige Band der Einheit, das der Sprache, die nächste und nothwendigste Bedingung gemeinsamen Handelns[3]). Aus der falschen Einheit zwingt sie Gott zur Zerstreuung, jedoch nur, um sie zur wahren Einheit zu führen. Von da an gehen die Völker ihre eignen Wege (Act. 14, 16), bis sie dereinst sich wieder in Sem's Hütten zusammenfinden. So hat also auch diese Entwicklungsbahn nicht zum Ziele geführt; auch sie muss abgebrochen und eine neue angeknüpft werden. — Die Zeit jener Katastrophe ist nicht bestimmt angegeben[4]). Die daraus hervorgegangene Völkerbewegung legt die Völker-

tafel (Gen. 10)[5]) nach dem doppelten Princip der Abstammung und der geographischen Verbreitung dar[6]). —

1. Die Weltstellung des **Ararat**, nicht nur in geographischer Beziehung durch seine centrale Lage, sondern auch in welthistorischer und naturhistorischer Beziehung, wonach er als der Central- und Ausgangspunkt der Kultur, der Sprachen, der Menschenracen, so wie der Hausthiere und Kulturpflanzen erscheint, hat treffend K. v. Raumer Paläst. Anh. V. S. 447 ff. und seiner Darstellung folgend und sie weiter bildend Rud. Wagner Naturgesch. d. Menschen II, 256 ff. nachgewiesen. — Den Umfang des Landes Sinear („das Land, welches der Euphrat und Tigris einschliesst, also Mesopotamien im weitern Sinne, von der Südgränze Armeniens bis hinunter an den Pasitigris") hat P. Schleyer, Würdigung der Einwürfe gegen die A. Tl. Weissagungen, Freiburg 1839 § 48—52, gegen Bredow, der es (Unters. über die alte Geschichte 130 ff.) auf die Umgegend von Babel beschränkt, nachgewiesen. Der Name hat sich bis auf den heutigen Tag in dem Gebirge Sindschar erhalten (Niebuhr, Reise II, 388). — Wenn die Lage Sinear's als eine östliche (מִקֶּדֶם 11, 2) bezeichnet wird, so gilt dies nicht vom Ausgangspunkte der Wandrung, sondern vom Standpunkte des Referenten.

2. Nicht ohne Schwierigkeit ist die nähere Bestimmung der **Absicht** und der danach zu messenden Gottlosigkeit **der Thurmbauer.** Josephus ant. I, 4 § 2 berichtet, sie hätten der Rache Gottes Trotz bieten und sich gegen eine neue Sündfluth sicher stellen wollen; — wogegen Perizonius (origines Babylonicae K. 10—12) sagt: Turris illa (שֵׁם = σημεῖον) futura erat signum, quod ut aquila legionem Romanam in acie sic hosce homines (pastores) per pascua et prata vagantes cogeret denuo et colligeret identidem in unum et proprium sibi locum, ne singuli facile dispergerentur etc. Aehnlich Ed. Nägelsbach (der Prophet Jeremias und Babylon. Erlg. 1850. S. 7): „Erwägt man, dass die Thurmbauer sich die Erde als eine grosse Scheibe dachten und dass sie die Anfüllung derselben bis zu den äussersten Enden durch die zunehmende Bevölkrung erwarten mussten, so liegt es nahe, dass sie der Entfremdung der an die äusserste Peripherie hinaus Verschlagenen durch die Errichtung eines grossen Baudenkmals, dessen Spitze auf allen Punkten der Scheibe sichtbar wäre, vorzubeugen suchten." Die Furcht vor Zerstreuung erscheint indess als das untergeordnete Moment; als Hauptgesichtspunkt tritt hervor das נַעֲשֶׂה־לָּנוּ שֵׁם, welches auf das שֵׁם in K. 9, 26. 27 anzuspielen scheint. Der dann darin ausgesprochene feindliche Gegensatz gegen Sem's Geschlecht und das aus demselben zu erzielende Heil ist um so naheliegender, als des Josephus Angabe, die ganze empörerische Bewegung sei von dem Chamiten Nimrod ausgegangen, nach K. 10, 8—12 sehr wahrscheinlich ist. Sie verschmähen freveInd den von Gott gesetzten שֵׁם, wollen sich selbst einen שֵׁם machen und sich selbst das Heil durch Einigung aller Menschenkräfte bereiten; es sind gewissermaassen die Socialisten und Kommunisten der Urzeit. Uebrigens spricht die Urkunde es Vs. 6 deutlich aus, dass Gott in dem Stadt- und Thurmbau nur den Anfang noch weit gefährlicheren Treibens sah, dessen Entwicklung die Sprachverwirrung abschneiden sollte. — Ueber die vermuthlichen Reste des Thurmes vgl. S. Preiswerk, das Morgenland 1839 H. 1. Gewöhnlich identificirt man den biblischen Thurm mit dem spätern Belustempel, den Herodot (I, 181) und Strabo (l. 16 c. 1) schildert, als der spätern Ausführung jenes verunglückten Baues (Prideaux I, 91; Allgem. Welthist. I, 308 ff.; Münter Rel. d. Babyl. S. 48), was aber Preiswerk mit Grund bestreitet, indem er in dem Amram'shügel auf der Ostseite des Euphrat die Reste des Belustempels und in dem Birs Nimrud auf der

Westseite des bibl. Thurms findet. Delitzsch dagegen findet es unwahrscheinlich, dass „sichere Trümmer jenes Baues der jungen nachfluthlichen Menschheit noch vorhanden sein sollten."

3. Noch bedeutend schwieriger ist es, sich den **Vorgang der Sprachverwirrung** zur Anschauung zu bringen. C. Vitringa sucht in der Abhandlung de confusione linguarum (in s. observ. ss. I, 1), die gewöhnliche Ansicht bestreitend, darzuthun, dass die Zerstreuung der Völker nicht Folge der Sprachentrennung sei, sondern umgekehrt. Die Worte: „Es hatte die ganze Erde einerlei Lippe und einerlei Worte" versteht er von der bisherigen Eintracht der Gesinnungen und Rathschläge, die sie eben jetzt durch den Thurmbau verewigen wollten; und fasst die confusio labii Vs. 7 als eine dissensio animorum, per quam factum sit, ut qui turrem struebant, distracti sint in contraria studia et consilia; grade wie es Ps. 55, 10 heisst: „Theile ihre Zungen". Das שמע in Vs. 7 heisse nicht nothwendig intelligere, sondern wie häufig, auscultare, obtemperare. Eine andere Auffassung (A. Feldhoff d. Völkertafel d. Gen. Elberf. 1837 S. 5 ff. und Hofmann Weiss. I, S. 96) erklärt sich das Problem durch Annahme einer gewaltsamen Affection der Sprachorgane, während nach der gewöhnlichen Ansicht durch ein wunderbares und daher nicht weiter zu erklärendes Eingreifen Gottes die Sprache zertheilt oder vervielfältigt worden sei. Indem wir uns für diese durch den Text gegebene Auffassung entscheiden, möchten wir die beiden andern aber keineswegs absolut ausschliessen, sondern vielmehr damit vereinigen und vornehmlich auch die natürliche Seite des Faktums und die natürliche Basis, aus der die Sprachverschiedenheit hervorwuchs, anerkannt sehen. Seit dem Sündenfalle ist Spaltung und Auseinanderfallen aller im Leben des Urmenschen einheitlich gegebenen Beziehungen zur Ordnung geworden. Das Auseinandertreten geschah aber nicht plötzlich und sogleich nach dem Sündenfall, sondern erst nach Verzehrung der die Einheit noch haltenden Kräfte aus der ursprünglichen Schöpfung, und nach Anhäufung der die Scheidung hervorrufenden Elemente; und auch dann nur durch eine gewaltsame Katastrophe, in der die auseinanderreissenden Kräfte den Sieg davon trugen über die einenden und zusammenhaltenden Kräfte. — So tritt der leibliche Tod des Menschen erst nach 900jährigem Leben ein, das Zerfallen der Natur in Klimate durch die Sündfluth und zuletzt das einander bedingende Zerfallen der Menschheit in Sprachen, Nationalitäten und Racen durch die hier berichtete gewaltsame Katastrophe. Aber wie der Tod oder die Trennung von Leib und Seele im Leben des Einzelnen die Bedingung einer dereinstigen rechten Wiedervereinigung beider (in der Auferstehung) ist, so auch diese Zerwürfnisse im Leben der Natur und der Menschheit im Ganzen.

Wie eine empirisch-einseitige und unverständige Anthropologie die biblische Lehre von der Einheit des Menschengeschlechtes bestreitet, so auch — und damit zusammenhängend — eine nicht minder verkehrte Linguistik die biblische Angabe von der ursprünglichen **Einheit der Sprachen**, und wie jene den Menschen sich allmälich aus dem Thierstande emporarbeiten lässt, so meint diese die menschliche Sprache aus allmälicher Veredelung und Ausbildung thierischer Naturlaute ableiten zu können. Vgl. dagegen die Urtheile und Resultate der ausgezeichnetsten Sprachforscher, z. B. Adelung, Fr. v. Schlegel, Merian, Klaproth, Abel Rémusat, Prichard, Lepsius, vor Allen W. Humboldt, über die Kawisprache. Einleit. Berlin 1836—40; Jak. Grimm, der Ursprung der Sprache. Berl. 1852. Delitzsch (Jesurun. Grimmae 1838) hat seine Ueberzeugung, dass die Vergleichung der verschiedenen Sprachen einen Blick in ihre noch durchschimmernde einstige Ureinheit gewähre, in Beziehung auf das Verhältniss der

semitischen zu den indogermanischen Sprachen in überzeugender Weise begründet. Vgl. ausserdem die Erörtrungen dieses Gegenstandes bei Tholuck, Mutzl und Wiseman ll. cc. (§ 20, 4). G. P. Chr. Kaiser über die Ursprache. Erl. 1840; Leop. Schmid Erkl. d. h. Schr. Münster 1834. I, S. 423 ff. — Eine andre nicht minder wichtige und schwierige Frage ist bei der Annahme der ursprünglichen Einheit die, welche und welcherlei die *eine Ursprache* war, und wie sich die vorhandenen Sprachen zu ihr verhalten. In früherer Zeit hielt man einstimmig (und auch M. Baumgarten I, 155 beharrt dabei) die hebräische für die aus der Urzeit gerettete Ursprache. Vgl. V. E. Löscher, de causis linguae hebr. c. III; Morinus, de lingua primaeva; G. Carpzovii critica s. Lips. 1748 p. 174 ff.; J. Buxtorf, dissert. philol. theol. Basil. 1662 diss. I et II; A. Calmet bibl. Untersuch. mit Anm. v. J. L. Mosheim. Bremen 1744 I, 1 ff. Dagegen hatte schon Gregor. Nyss. orat. 12. c. Eunom. behauptet, die älteste Sprache sei verloren gegangen. Diese selbe Ansicht vertraten später auch Grotius ad Gen. XI, 1; Huetius demonstr. ev. prop. 4, c. 13, und besonders G. Clericus in s. diss. de ling. hebr. in Bd. I s. Comment. In neuerer Zeit ist man ziemlich allgemein zu der Anerkennung gekommen, dass die vorhandenen Sprachen sämmtlich als Ableger der einen Ursprache einander ebenbürtig sind. Vgl. Delitzsch Gen. S. 230 ff. Der Hauptgrund jener antiquirten Ansicht, — nämlich die Thatsache, dass die biblischen Namen der vorsündfluthlichen Zeit sämmtlich hebräischer Abstammung seien — ist durchaus nicht nöthigend. Er beweist nichts Andres, als was wir ohnehin wissen, dass die Hebräer die Bewahrer der alten Traditionen waren. Das Wort überhaupt, und auch speciell der Name, ist der Leib: womit der Geist seine Vorstellungen und Begriffe bekleidet. Retteten nun die Nachkommen Sem's die Vorstellungen und Erinnerungen von den Personen und Fakten der Urzeit aus der Katastrophe, in welcher die sprachbildende Fähigkeit des Geistes eine so wesentliche Umgestaltung erlitt, so mussten sie auch eben so gut wie alle andern Vorstellungen und Begriffe aus dem umgestalteten Sprachbildungsprincip von neuem geboren werden, um mittheilbar zu werden; wobei nicht zu übersehen ist, dass im Alterthum — und je höher hinauf, desto mehr — zwischen der an der Person haftenden Idee und dem Namen der Person die lebendigste und flüssigste Beziehung statt fand.

4. Eine ungefähre Angabe der **Zeit jener Katastrophe** hat man wohl nicht mit Unrecht in Gen. 10, 25 gefunden: „Der Name des einen Sohnes Sem's war Peleg, denn in seinen Tagen wurde die Erde getheilt". Man hat demnach die Völkerzerstreuung in das 101. Jahr nach der Sündfluth, als das Geburtsjahr Peleg's, gelegt, wogegen aber sowohl der Text mit seinem בְּיָמָיו, das auf ein spätres Datum, wo Peleg schon ein Mann von Bedeutung war, hinweist, als auch die Flüssigkeit der Namen und die Unmöglichkeit zeugt, dass in dieser Zeit schon eine solche Anzahl von Menschen, wie der Thurmbau voraussetzt, vorhanden waren. Peleg lebte 239 Jahre, wir hätten uns also das Faktum vielleicht gegen Ende des 3. oder Anfang des 4. Sec. nach der Sündfluth zu denken. Die Ungenauigkeit der Angabe rechtfertigt sich vom Standpunkt des Referenten dadurch, dass er principmässig den chronologischen Faden nur in der Verheissungslinie und für sie fortspinnt. — Andre (z. B. Kapp l. c. § 119 ff.; Kaiser d. Ursprache) verstehen die Theilung der Erde von einem Auseinanderreissen der Continente, und Kaiser findet in Gen. 11, 9: „Lasset uns herniederfahren" das Naturereigniss angedeutet, durch welches diese Trennung (die den Zerstreuten die Rückkehr unmöglich machen sollte) hervorgerufen wurde.

5. Für die Erklärung der **Völkertafel** vgl. die Specialschriften v. Bochart, Phaleg et Canaan im Bd. 1, s. Werke; J. D. Michaelis specilegium geogr. exterae post

Bochartum 2 Bd. Goett. 1769. 4; Rosenmüllers bibl. Alterthumskunde Bd. 1; A. Feldhoff, die Völkertafel Elberf. 1837; W. Krücke, Erklärung der Völkertafeln im 1. B. Mos. Bonn 1837; Beke origines biblicue or researches in primeval history. Lond. 1834; — Görres, die Völkertafel des Pentateuches. Bd. I Regensb. 1845: Die Japhetiden; — A. Knobel, die Völkertafel der Genesis. Giess. 1850; — auch Ch. Forster the historical Geography of Araba. 2 Voll. London 1844, — und ausser den Comm. und Lex. noch Fr. v. Meyer, Bibeldeutungen p. 155 ff.; Blätter für höh. Wahrh. XI, 65 ff.; J. P. Lange verm. Schr. I, 122 ff. und v. Braunschweig, Umrisse einer allgem. Gesch. Leipz. 1833. S. 8—27. Ueber den hist Charakter der Völkertafel vgl. Hävernick Einl. I, 2 S. 273 ff.; Hengstenberg d. Bb. Moses und Aeg. S. 205 ff.; über ihren Werth für die Universalgeschichte Joh. v. Müllers Urtheil in J. G. Müllers Blicke in die Bibel II, 458; Fr. v. Schlegel Philos. d. Gesch. I, 227 ff. Treffend bezeichnet J. G. Müller l. c. sie als eine „genealogische Weltcharte, wie die Nachkommen Noah's sich um Vorderasien herumgelagert haben" Die Zeit, bis zu welcher sie die Entfaltung und Ausbreitung der Völker fortführt, ist unstreitig die Zeit Mosis (vgl. Gen. 10, 19, Ewald Gesch. I, 278 ff. und meine Abhandlung über die Ureinwohner Paläst. in der luth. Zeitschrift 1845 H. 3.). —

Was die **Namen der Völkertafel** betrifft, so ist es eine Verkennung orientalischer Anschauung und Historiographie, wenn man in ihnen nur Namen einzelner Individuen, resp. Stammväter, sehen will. Sie bezeichnen vielmehr zumeist Völkergruppen, so dass der spätre Name des Volkes auf den Stammvater übertragen worden ist; denn nach der orient. Geschichtsanschauung fällt der Stamm mit dem Stammvater als einheitlicher Begriff zusammen. Ausserdem ist die einheitliche Bezeichnung für Land und Bewohner nicht zu verkennen. So sind gewiss die Namen Kanaan, Aram etc. zunächst vom Lande auf das Volk, und dann vom Volke auf den Stammvater, der die Einheit des Volkes repräsentirt, übertragen. Wo der persönliche Name des Stammvaters nicht durch eine reiche Erinnerung bestimmter, daran haftender Thatsachen getragen wird, wird er allmälich vergessen, und der Volksname tritt an seine Stelle. — Ueberhaupt ist es mit Entschiedenheit festzuhalten, dass die Völkertafel von dem status quo der Gegenwart ihres Verfassers ausgehend das Problem der Völkerentstehung nur formell auf dem Wege der Evolution (der Einheit zur Vielheit), materiell aber auf dem Wege der Reduktion löst, indem sie nur die zur Zeit bedeutsamen und im Gesichtskreise des Concipienten liegenden Völker auf die Einheit zurückführt. Wir betrachten mit Hengstenberg und Delitzsch als die Quelle der Völkertafel die patriarchalische Sage, bereichert durch die von den Aegyptern zu den Israeliten gelangte Völkerkunde. Hengstenberg hat l. c. bereits einen Anfang gemacht, die sich auf den ägyptischen Denkmälern aussprechende Völkerkenntniss für den Erweis dieses Ursprungs der Völkertafel geltend zu machen. Knobel, der die Abfassung derselben (als Bestandtheil der Grundschrift der Genesis) um's J. 1000 vor Chr. setzt, muss natürlich die Völkerkenntniss der Phönizier als ihre Quelle ansehen. — Ueber die Bedeutung der Völkertafel für die heil. Geschichte vgl. Ranke Unters. I, 182; Drechsler Einh. 110; M. Baumgarten I, 132 ff.; Delitzsch 212 ff. Jetzt, da die heil. Gesch. im Begriff steht, die Völker ihre eignen Wege gehen zu lassen, deutet die Aufbewahrung ihrer Namen darauf hin, dass sie nichts destoweniger nicht für die heilige Geschichte verloren, und vom Rathschluss der ewigen Liebe nicht vergessen werden sollen. Näher besteht ihr Interesse für die Geschichte des alten Bundes darin, dass sie im Ganzen und Grossen „die genealogische Stellung angiebt, welche Israel unter den Völkern der Welt einnimmt." Ausserdem tritt

sie, wie die ganze Urgeschichte, den Philosophemen und Mythen der Heiden entgegen, die von Göttern und Heroen und von Millionen von Jahren fabeln.

Gegen die **hist. Zuverlässigkeit** der Völkertafel ist besonders die Thatsache geltend gemacht worden, dass die Sprachverwandtschaft mit der hier angegebenen Abstammung in unversöhnlichem Widerspruch stehe. Dahin gehört namentlich, dass die Kanaaniter den Chamiten zugetheilt werden, während ihre Sprache sie unabweislich zu den Semiten rubricire. — Aber gesetzt auch, diese Schwierigkeit könne bei unsrer mangelhaften Kenntniss der betreffenden Zustände nicht genügend beseitigt werden, so muss es als höchst unhistorisch bezeichnet werden, bestimmte historische Angaben sofort aus abstracten apriorischen Gründen und Voraussetzungen, wie jene von der Sprachverwandtschaft entlehnten, zu verwerfen; zumal kein einziger haltbarer Grund für eine solche falsche Angabe aufzufinden ist. In Beziehung auf Kanaan hat man freilich (z. B. Tuch S. 245) den Nationalhass der Israeliten als Quelle der angeblich falschen Angabe betrachtet; aber es ist schon öfter entgegnet worden, dass die Edomiter, Moabiter, Ammoniter und Amalekiter gewiss nicht minder von den Israeliten gehasst wurden, ohne dass diese je ihre Stammverwandtschaft mit jenen Völkern verleugnet hätten. Ausserdem verliert diese Erklärungsweise aus natürlichen Sympathien oder Antipathien noch vollends alle Bedeutung durch die ähnliche Erscheinung bei Elam und Assur. Ein bedeutendes, weil von der Bibel völlig unabhängiges und rein historisches Zeugniss für die Zubehörigkeit der Kanaaniter zur chamitischen Völkerfamilie giebt dagegen die Angabe der Klassiker von den ursprünglichen Wohnsitzen der Phönizier im südlichen Erdgürtel, wo zugestandnermassen der Heerd chamitischer Völkerbewegungen war, vgl. Bertheau zur Gesch. S. 172 ff. und Ewald I, 328 f. 436 f.). Knobel (l. c. S. 315) hat unseres Erachtens das Problem völlig genügend gelöst durch die Annahme, dass die in Palästina einwandernden Kanaaniter von den dort schon vor ihrer Ankunft ansässigen Semiten die semitische Sprache angenommen hätten. Vgl. unten § 45, 1. Ein Gleiches fand auch höchst wahrscheinlich bei den später unter Abraham einwandernden Terachiten (§ 46) statt, denn dass Abrahams Väter nicht die hebräische, sondern die aramäische Sprache redeten, scheint mit Sicherheit aus Gen. 31, 47 geschlossen werden zu können.

6. Die **Richtung der Noachiden** bei ihrer Zerstreuung war nicht durch Verabredung oder Ueberlegung, aber auch nicht durch den Zufall bedingt; sie folgten einem dunkeln, instinktartigen Triebe, einem innern Rapport ihrer Natur mit der Natur der Zonen, wohin sie sich wandten. Der leichte bewegliche Jafet passte nur für den Norden und die mittlere Zone. Seine Nachkommen, die das bewegliche Element in der Geschichte bilden, bevölkerten das nördliche Asien und ganz Europa (vgl. Hor. Od. I, 3: audax Japeti genus). Cham's Richtung ging nach Süden, die Gluth der mittäglichen Sonne entsprach seinem Namen und seiner innern Gluth. Er bewohnte anfangs die südlichen Halbinseln Asiens und wandte sich von dort nach Afrika. Sem's Geschlecht bildet das stabile Element in der Geschichte, und wurde diesem seinem Charakter gemäss wohl am wenigsten von dem Sturm der Völkerbewegung getrieben. Es wurzelte in Vorderasien. Der Kreis, den Sem's Niederlassungen beschreiben, „fängt südöstlich jenseits des Tigris am persischen Meere mit Elam (Elymais) an, zieht sich mit Assur (den Assyrern) nordwärts am Tigris hin, wendet sich mit Arpaxad nordwestlich, schreitet mit Lud (den Lydern) am weitesten nach Westen zu den semitischen Völkern Kleinasiens fort und kehrt von da südöstlich mit Aram an den Euphrat zurück“ (Ewald I, 327). — Mit dieser Dreitheilung der Völker nach den Söhnen Noah's, die natürlich nur im Ganzen und Grossen gelten kann, harmonirt aber nicht ganz die Eintheilung der Racen, wie sie

sich heut zu Tage darstellen. Vgl. Feldhoff l. c. 134 ff. und J. P. Lange l. c. I, 127 ff., der mit Recht bemerkt, dass eben dieser Umstand zu Gunsten der Völkertafel spreche. Es wäre undenkbar, dass sich die verschwisterten Urtypen Sem, Cham und Jafet schon sollten rein von einander abgelöst und zu einzelnen Racen gestaltet haben. Der Zeitpunkt der Racenbildung musste nothwendig in eine spätre Zeit des Entwicklungslebens dieser Urstämme fallen. In Jafets Nachkommen entfaltet sich die kaukasische Race; in den afrikanischen Nachkommen Chams die Negerrace. In der Sympathie zwischen Sem und Jafet und der Antipathie zwischen ihnen und Cham und in ihrer gemeinsamen Lagerstätte um den Ararat herum ist die Gemeinsamkeit ihrer Körperbildung unter einander und der Abweichung von der chamitischen gesetzt, während in der mongolischen Bildung der Chamiten im südlichen Asien und nordöstlichen Afrika, als der mittlern zwischen der kaukasischen und äthiopischen oder Negerrace, sich die mannigfachen Berührungen in Handel und Wandel, Bildung und Sprache mit den Semiten und Jafetiten geltend gemacht haben. — Eine treffliche Charakteristik der drei Menschenstämme vgl. bei Görres l. c. I, 52 ff.

Das Heidenthum.

Vgl. Ad. Wuttke, Gesch. d. Heidth. in Bezieh. auf Relig. Wissen, Kunst, Sittlichk. und Staatsleben. Bd. I, Breslau 1852; — J. A. Möhler. d. Heidenthum; in d. Münchener hist. pol. Bl. III, S. 185 ff,; — Volkmuth ü. d. päd. Verh. d. A. W. zu d. Zeiten d. Christenth. Bonner kath. Zeitschr. H. XXV, S. 38 ff. — J. P. Lange Leben Jesu I, 45 ff.; — J. H. Steffens Anthrop. I, 354 ff.; — Schubert Ans. v. d. Nachtseite d. Naturwissensch. 4. Aufl. 1840 S. 50 ff. 241 ff.; — K. H. Sack chr. Apologetik. 2te Aufl. Hamb. 1841. S. 92 ff.; — J. Seb. v. Drey Apologetik. Mainz 1843 Bd. II, 53 ff.; — J. B. v. Hirscher chr. Moral 3te Aufl. I, 346 ff.; — M. Baumgarten, die Apostelgesch. Halle 1852 Bd. II, 1. S. 242 ff.

§ 30. Als das vermessene Wort: „Wohlauf, lasset uns eine Stadt und Thurm bauen, dessen Spitze bis an den Himmel reiche, dass wir uns einen Namen machen", gesprochen wurde, da war die Stunde der Geburt des Heidenthums gekommen. Denn das Princip des Heidenthums ist negativ die Verleugnung des lebendigen, persönlichen Gottes und die Verachtung des von Ihm zuvorbedachten Heils, und positiv der Wahn, sich selbst durch eigene Kraft und Weisheit helfen zu können und zu müssen, und somit das Bestreben, aus eignen Mitteln das Heil darzustellen [1]). Dies Princip war in dem Beginnen der Thurmbauer zum Durchbruch, zum klaren Bewusstsein gekommen, und damit der Anfang einer Entwicklung gesetzt, welche, da sie weder ihr vorgestecktes Ziel zu erreichen vermögend war, noch auch durch ein Totalgericht, ähnlich dem der Sündfluth, abgeschnitten werden sollte (Gen. 8, 21 ff., vgl. § 27, 4) — nur mit einem totalen Bankrott endigen konnte. Aber selbst diesen unvermeidlichen Bankrott wusste die göttliche Weltregierung für ihre Zwecke dienstbar zu machen, und dennoch am Ende auch diese sich vom

Heil hinausgehende Entwicklung zum Heil zu führen[8]. — Indem der biblische Bericht die Sprachenverwirrung und die daraus hervorgehende Völkerzerstreuung als ein Gericht und eine Strafe darstellt, ist damit nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr eingeschlossen, dass sie auch eine natürliche Folge der eingeschlagenen Entwicklung war, und dass sie als Zuchtmittel auch einen Segen für die noch zukünftige Entwicklung in sich schloss. Indem Gott nun die Völker ihre eignen Wege gehen lässt, so hat Er doch auch diesen Wegen ein Ziel, wie es Ihm gefällt, zuvorbedacht, und indem er sie sich selbst überlässt, verlässt Er sie nicht, und darum und darin hat auch das Heidenthum eine göttliche Sanktion.

8. Schon Josephus hat dies erkannt, indem er von Nimrod, den er als den Urheber des babylonischen Thurmbaus und Vater des Heidenthums ansieht, sagt (ant. I, 4 § 2): ὃς ἔπειθεν αὐτοὺς μὴ τῷ θεῷ διδόναι τὸ δι' ἐκεῖνον εὐδαιμονεῖν, ἀλλὰ τὴν ἰδίαν ἀρετὴν ταῦτα παρέχειν αὐτοῖς ἡγεῖσθαι.

9. Das Heidenthum ist der verlorene Sohn, den der Vater, weil er nicht länger im Vaterhause, unter der speciellen Aufsicht, Zucht und Pflege des Vaters bleiben will, in die weite Welt entlässt, wohl wissend, dass doch endlich, wenn er das väterliche Erbe verprasst haben, und es mit ihm dahin gekommen sein wird, dass er seinen Bauch mit den Trähern der Säue zu füllen begehren wird, — dass dann schon die Noth und die Erfahrung seines Elendes ihn willig machen werde, die ihm im Vaterhause offen gehaltene und vollbereitete Stätte freudig und dankbar einzunehmen. Die Mitgift aber, die der Sohn aus dem Vaterhause mitnimmt, die er in den schwelgerischen Naturreligionen vergeudet, das sind die Reliquien des Urstandes, der Urzeit, der Urreligion; — aber auch ein ernster, unabweisbarer παιδαγωγός aus dem Vaterhause: der νόμος ἐν ταῖς καρδίαις γραπτός, begleitete ihn auf seinen Irrwegen, und auch in der weitesten Ferne und Verirrung bindet noch ein Band ihn ans Vaterhaus: der Zug der Abstammung und Verwandtschaft, das γένος ὑπάρχειν τοῦ θεοῦ Act. 17, 29, das innre sich immer von Neuem geltend machende Bedürfniss, die nie ganz zu betäubende Sehnsucht nach dem verlornen Frieden des Herzens. — Das gehoffte Heil hatte der verlorne Sohn auf den Wegen seiner eignen Wahl nicht finden können, statt dessen brachte er Elend, Hunger und Blösse mit. Dennoch aber sollten die Jahrtausende der Verirrung keineswegs völlig verloren und fruchtlos sein. Erfahrungen und Güter konnte und sollte er auf seiner Wanderung gewinnen, Kräfte und Fähigkeiten ausbilden, mit welchen er dem Vaterhause einst bei seiner späten Rückkehr um so mehr nützlich und förderlich werden konnte, als dieselben hier in dem Maasse nicht hätten gewonnen werden können, weil die ganze Macht des Bildungstriebes und die ganze Kraft der Entwicklung vorerst auf Erzielung andrer und wesentlicherer Interessen, die nur hier und nirgends anders dargestellt werden konnten, gerichtet sein musste.

§ 31. In der Richtung und Entwicklung des Heidenthums ist eine doppelte Seite, eine Lichtseite neben und bei der Schattenseite, anzuerkennen und wohl zu unterscheiden. Fassen wir von diesem Gesichtspunkte aus zunächst die religiöse Entwicklung ins Auge, so muss zugestanden

werden, dass dieselbe keineswegs aller Elemente der Wahrheit entblösst gewesen ist. Woher denn der sonst rein unbegreifliche Reiz und die verführerische Gewalt, die es nach allen Seiten in der Zeit seiner Blüthe ausübte? Die Lüge ist nie kräftig als reine Lüge, sie ist es nur durch die Wahrheit, die sie enthält [1]). Zu diesen Elementen der Wahrheit gehörten aber nicht bloss die Reliquien der Urreligion, sondern vornehmlich auch die Anticipationen zukünftiger Wahrheiten. Das Heidenthum war durchweg Pantheismus, eine Religion des Diesseits und der Gegenwart, die nichts weiss und nichts wissen will von einem Heil in der Zukunft und in dem Jenseits. Es will geniessen, wo es nur hoffen durfte, wissen, wo es nur ahnen konnte, schauen, wo es nur glauben sollte. Es wendet sich ab vom lebendigen Gott, weil Er nicht nur ein naher, sondern auch ein ferner Gott ist, weil Er die Seinen an die Zukunft und an das Jenseits verweist, und versenkt sich dagegen in die Natur, die mit ihrer Fülle von Leben und Genüssen immer nah und gegenwärtig ist. Es durchbricht die Schranken organischer Entwicklung, anticipirt die Wahrheit, die nur in der Zukunft zur vollen und gesunden Erscheinung kommen kann, und macht sie dadurch zur unreifen, dämonisch lügenhaften Karikatur. Die Naturreligion des Heidenthums ist ein Treibhaus, in welchem die exotische Pflanze der Zukunft und des Jenseits auf unnatürlichem Boden, mit unnatürlicher Triebkraft und in vorzeitiger Entwicklung gross getrieben wird. Das Schibbolet des Pantheismus, das *τὸν θεὸν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν εἶναι* 1 Kor. 15, 28, ist z. B. eine solche Wahrheit, aber eine Wahrheit, die erst nach Jahrtausende langer Entwicklung am Schlusse des diesseitigen Weltalters zur reifen und vollendeten Darstellung kommen kann. Diese Wahrheit anticipicirt nun das Heidenthum und stellt sie an die Spitze seiner Entwicklung. Blüthen trug die Treibhauspflanze und zum Theil herrlich-glänzende Blüthen, aber es waren taube Blüthen, die nie zu Früchten reifen konnten. In dieser Mischung von Wahrheit und Lüge, vom Göttlichen und Dämonischen, in jenem frühreifen und vorwitzigen Hinübergreifen ins Versagte, in diesem lügnerischen Glanze seiner vorzeitigen Blüthen liegt die Macht und der verführerische Reiz des Heidenthums. Seine Kraft konnte erst gebrochen werden, wenn die Wahrheit in der Lüge aufgegangen und verzehrt, wenn die taube Blüthe verwelkt und ohne Frucht anzusetzen abgefallen war; wenn es sich selbst der Ueberzeugung von seiner innern Leerheit und seiner gänzlichen Ohnmacht, die religiösen Bedürfnisse des Menschengeistes zu befriedigen, nicht mehr erwehren konnte. Und das war wie der natürlich-nothwendige Ausgangspunkt, so auch das gottgewollte Ziel dieser Entwicklung.

1. Als blosser Wahn, als pure Lüge hätte das Heidenthum gewiss nicht vermocht, das Volk Gottes, das täglich die Wunder der Allmacht seines Gottes sah, das die sinnigsten und tiefsten Geheimnisse in seinem Kultus hatte, immer wieder von Neuem in seine Schlingen zu ziehen, — als nackte Lüge hätte es nimmer seine Anhänger zu solch unerhörten Aufopferungen, wie sie dieselben stets willig darbrachten, kräftigen können. Denn wahrlich, nicht bloss gehaltloser Aberglaube trieb die Heiden zu der Resignation, ganze Hekatomben den Göttern darzubringen, — nicht ordinärer Wahnsinn verleitete die Priester der Kybele, sich zu entmannen, — nicht gemeine fleischliche Lust reizte die edelsten Jungfrauen, sich im Tempel der Mylitta dem ersten besten Fremden Preis zu geben, — nicht Mangel an Kindesliebe, nicht gefühllose Grausamkeit verschuldete es, dass die Eltern ihre Kinder dem Moloch in die Arme warfen u. s. w.

§ 32. Einen andern Ausgang als die religiöse Entwicklung konnte und sollte die Entwicklung des Heidenthums in weltlicher Bildung gewinnen. Hier hatte es die Aufgabe, nicht bloss negativ, sondern auch positiv der Vollendung des Reiches Gottes entgegen- und vorzuarbeiten. Auf diesem Gebiete sollte auch das Heidenthum Bausteine liefern zu dem grossartigen, Alles umfassenden Bau des Reiches Gottes. Und in der That, was das Heidenthum in Philosophie und Poesie, in Kunst und Wissenschaft und in weltlicher Bildung überhaupt geleistet hat, das steht zum Theil noch unübertroffen da, und hat wirklich der christlichen Bildung, die Alles durchdringen und heiligen soll, wesentlichen Vorschub geleistet. Diese Blüthen waren keine tauben Blüthen, sie haben Früchte getragen, die unvergängliche und lebenskräftige Grundlagen christlicher Bildung sind und bleiben. Darum und insofern hat das Heidenthum ebensowohl propädeutischen Charakter wie das Judenthum und nimmt eine parallele, selbständige Stellung neben demselben ein. Vereinigen konnten sich beide Richtungen erst, wenn beide zur Reife gediehen waren, — die Frucht dieser Einigung ist die christliche Bildung. —

1. Was hier vom Heidenthum gesagt ist, gilt natürlich nur vom vorchristlichen, das in propädeutischem Verhältniss zum Christenthum steht. Anders das nachchristliche Heidenthum, dem durchaus die göttliche Sanktion fehlt, die wir oben beim vorchristlichen Heidenthum anerkennen mussten. Das alte Heidenthum hatte ebenso wie das Judenthum in der Mitte der Zeiten seine Aufgabe erfüllt. Das jetzige Heidenthum ist ebensowohl eine Karikatur des alten Heidenthums, wie das jetzige Judenthum eine Karikatur des alten; es bietet nur die zerfallenen Ruinen, die entseelten und der Verwesung anheimgefallenen Glieder des alten dar. Darum kann auch in ihm sich keine Kunst, keine Wissenschaft, keine Bildung entwickeln.

Zusatz über die Begrenzung der Vorgeschichte.

Unsre Begrenzung der Vorgeschichte ist von H. A. Hahn (in Reuters Repert. 1849. H. 9. S. 201 f.) angefochten worden. Indem dieser Gelehrte der heiligen Geschichte vor Abraham durchaus gleichen Charakter mit der Geschichte nach Abraham vindicirt, fordert er die Ausdehnung der Vorgeschichte bis auf die Gesetzgebung am Sinai als den expressen Anfang der Geschichte des alten Bundes. Wir müssen aber dennoch Anstand nehmen, dieser Fordrung Folge zu leisten. Denn des geehrten Recensenten Behauptung: „die Bundschliessung mit Abraham ist wesentlich durchaus nicht verschieden von der Uebertragung der Verheissungen auf Sem und von diesem weiter auf Arpachsad u. s. w. Denn dass uns nur diese Uebertragungen nicht mitgetheilt werden, versteht sich von selbst," — diese Behauptung können wir nicht anders als für irrig halten. Eine solche Uebertragung auf Arpachsad etc. als nothwendig vorauszusetzen, sind wir nicht befugt. Im Gegentheil erscheint uns das Schweigen von einer solchen Uebertragung als ein Zeugniss von ihrem Nichtvorhandensein. Die Aufbewahrung der Namen in Gen. 11, 10 ff. so wie auch die kurze Bemerkung in Gen. 10, 21 hat blos genealogisches, nicht aber historiologisches Interesse, das mit keiner Silbe angedeutet ist, — und Gen. 10, 25 hat nur chronologisches Interesse und kann nicht als ein Zeugniss für eine ausschliessliche Uebertragung der Verheissung auf Peleg angesehen werden. Hätte eine solche Uebertragung auf die in Gen. 11, 10 ff. genannten Urväter statt gefunden, so hätte sie nach Plan und Charakter der Urkunde auch eben so gut und aus demselben Grunde berichtet werden müssen, als sie bei Isaak und Jakob berichtet wird und berichtet werden musste. Dann aber, und das ist die Hauptsache und allein schon völlig entscheidend, ist der Charakter der vorabrahamischen Geschichte ein wesentlich andrer als der der nachabrahamischen, und mit der Berufung Abrahams tritt ein neues Princip in die heilige Geschichte ein, dessen Entwicklung ununterbrochen fortgeht bis auf die Menschwerdung Gottes in Christo, so dass Anfang und Ende, Verheissung und Erfüllung dieses integrirenden Theiles der heil. Geschichte sich in Abraham und Christo darstellen. Die Gesetzgebung am Sinai bricht diese Entwicklung nicht ab, wie das Gericht der Sündfluth und das Gericht der Sprachentrennung die ihnen vorangegangenen Entwicklungsreihen abgebrochen haben, — ein solches Abbrechen der mit Abraham beginnenden Geschichte findet erst bei dem Gericht über das Bundesvolk, das Titus auszuführen berufen war, statt. Die sinaitische Gesetzgebung ist ein Höhepunkt, und zwar der bedeutendste, der zwischen Abraham und Christo liegenden Geschichte, aber nicht Anfang einer neuen Geschichte. Allerdings ist von einer Bundschliessung am Sinai die Rede, aber dies ist kein absolut neuer, kein wesentlich andrer Bund, als der mit Abraham geschlossene. Er verhält sich nicht zum abrahamitischen Bunde, wie dieser zum noachitischen. Vielmehr war der noachitische Bund ein Bund mit dem ganzen Menschengeschlechte, der abrahamitische aber ein Bund mit Abraham als dem Stammvater des heiligen Volkes und der sinaitische ein Bund mit dem Volke als dem entfalteten Samen Abrahams. Allerdings kam beim Beginnen der Thurmbauer das Princip des Heidenthums zur ersten realen Erscheinung, allerdings gingen von da an die Völker ihre eigenen Wege, aber auf diese eigenen Wege verirrten sich nicht nur Jafet's und Ham's Nachkommen, sondern auch — wenn auch später, doch nicht minder entschieden Sem's Nachkommen, denn auch Abrahams Vater Terach war ja nach Jos. 24, 2. 14 bereits dem Götzendienste verfallen. Da war es hohe Zeit ein Neues

zu schaffen, und dies geschah durch Abrahams Auswahl, Beruf und den Bund mit ihm. Das also ist nicht unsre Meinung, dass die Trennung der Völker in Sinear den Punkt des Auseinandertretens von Heidenthum und Judenthum oder richtiger: des Auseinandertretens der beiden gegensätzlichen Entwicklungsreihen der vorchristlichen Geschichte, welche in Heidenthum und Judenthum sich darstellen, bezeichne. Die letztgenannte entsteht und beginnt erst mit der Auswahl Abrahams, dieser Moment kann also auch erst als der Punkt des Auseinandertretens angesehen werden. — Weiter hat Hahn unbezweifelt Recht, wenn er die Geschichte der Theokratie erst mit der sinaitischen Gesetzgebung beginnt, — aber wir schreiben ja auch nicht eine Geschichte der Theokratie, sondern eine Geschichte des alten Bundes. Wollten wir jenes, so müssten wir allerding mit Mose beginnen. — Zwar giebt es noch einen ältern Bund als den abrahamitischen (welchen letztern wir nun einmal im Gegensatze zum neuen Testamente den alten Bun nennen), nämlich den noachitischen. Aber auch jene Bundes-Geschichte haben wir un nicht zum Vorwurf genommen, sonst müssten wir mit Noah beginnen und mit der Zeit wo Jafet's Nachkommen (vermittelst paulinischer Missionsthätigkeit) in Sem's Hütten einziehen, schliessen. Endlich beabsichtigen wir aber auch nicht, — wie Hahn unsr Wissenschaft lieber betitelt sehen möchte, — eine „Geschichte der vorchristlichen Entwicklung des Reiches Gottes" zu geben, dann hätten wir mit dem Sündenfall, wenn nich mit der Schöpfung anfangen müssen, und hätten doch nur ein Halbes, nicht ein wissenschaftlich abgeschlossenes Ganze, also nicht eine Wissenschaft darzustellen vermocht Ist das Reich Gottes Gegenstand der Geschichte, so muss sie als Wissenschaft bis zu Vollendung des Reiches Gottes am Ende der Tage fortgeführt werden und darf nicht au halbem Wege stehen bleiben.

III.



Geschichte des alten Bundes.

Grund, Zweck und Ziel des alten Bundes.

§ 33. Seit dem Sündenfall war die Erlösung von der Sünde und
ıren Folgen Aufgabe und Ziel der Geschichte geworden. Im Menschen-
eschlechte selbst sollte sich dies Heil als höchste Blüthe und Spitze sei-
er vom göttlichen Rathschlusse befruchteten Entwicklung entfalten. Aber
hr bald schon hatte die Entwicklung eine so von Grund aus verkehrte
d ungöttliche Richtung genommen, dass sie durch ein göttliches Total-
ericht gewaltsam abgerissen werden musste, weil sie, in dieser Richtung
rtgesetzt, statt zum Heil nur zum absoluten Unheil hätte gelangen
ınnen. Doch ein Mann konnte noch aus dem allgemeinen Untergang
rettet werden, und in ihm ist der Anfang einer neuen Entwicklung
ı dem alten Ziele hin gesetzt. Aber auch sie artet aus, zwar nicht so,
ss nur wiederum durch ein zweites Totalgericht der Heilsplan Gottes
frecht zu erhalten gewesen wäre, aber doch so, dass sie nicht mehr
ı Stande war, fernerhin noch Träger und Ausrichter der göttlichen Heils-
ee zu sein. Nicht positiv, — aber doch noch negativ konnte durch
und in ihr das Heil angebahnt werden. Mit dem Vertrauen und der
ıversicht auf eigne Kraft und Weisheit beginnend, konnte sie nur endi-
n mit der Verzweiflung an der Möglichkeit, aus sich selbst das
ahre Heil der Menschheit zu gewinnen, aber eben darin war ihr eine
ücke geschlagen zum Eingang in das wahre von Gott unterdess berei-
te Heil.

§. 34. Auch Sems Geschlecht, in dessen Hütten nach dem Spruch
s Stammvaters Gott sein Heil ausrichten und darstellen wollte, war,
schon es noch am längsten den mächtigen Andrang des heidnischen
incips von sich abgehalten zu haben scheint, doch am Ende selbst dem-
lben verfallen (Jos. 24, 2. 14). So musste also, um das Heil positiv
zubahnen und darzustellen, wiederum ein Neues geschaffen, eine neue
m Heidenthum geradezu entgegenstehende Entwicklung angeknüpft wer-
n, durch deren positive Frucht die negativen Resultate des Heiden-
ums erst Bedeutung und Werth gewinnen konnten. Anknüpfend an die
le Weissagung und sie bewahrheitend, musste diese neue Entwicklung

aus Sems Geschlecht hervorgehen, es musste ein Mann, wie ein Bra
aus dem Feuer, diesem in die allgemeine Entartung bereits mit verfloc
tenen Geschlechte entrissen, auf einen neuen Boden verpflanzt, unt
neue Bedingungen gestellt und mit neuen Kräften und Hülfsmitteln au
gerüstet werden. Mit diesem Auserwählten schliesst Gott von Neu
einen Bund; ihn bestimmt Er zum dritten Anfänger der Heilsanbahnu
In seine und seiner Nachkommen Hände wird die Pflege des Heiligthu
überantwortet, dort concentrirt Gott alle seine Offenbarungen und Vora
stalten, dort wird das Heil bereitet, das, wenn es zur Reife gediehen i
allen Völkern zu Theil werden soll. Vom Weibessamen war bisher d
Heil erwartet worden, jetzt wird der Kreis der Erwartung enger gezoge
in Abrahams Samen sollen gesegnet werden alle Völker der Erde.

§ 35. Zum drittenmale wird so ein neuer Anfang der Heilsentwic
lung gesetzt, der sich durch seinen Particularismus von dem Universali
mus der beiden frühern unterscheidet. Den beiden ersten Entwicklung
reihen lag das Princip des Universalismus zu Grunde: dem ganz
Menschengeschlechte war die Pflege des Heiligthums anbefohlen g
wesen. Dies war aber nur dadurch möglich gewesen, dass beidemale
Entwicklung mit einem universalen Anfänger und Stammvater beginn
konnte: der universale Charakter des einen war durch die Schöpfu
gesetzt, der des zweiten durch ein vorangegangenes Totalgericht e
möglicht worden. Hätte nun wiederum das ganze Menschengeschle
der Träger der neuen (dritten) Heilsentwicklung werden sollen, so hä
auch hier wieder das ganze entartete Geschlecht bis auf das Individuu
von dem die neue Entwicklung ausgehen sollte, durch ein Totalgeric
von der Erde vertilgt werden müssen. Das in ihm sich offenbarende Ve
derben trug aber nicht wie in der frühern Periode einen so decidirt u
exclusiv-widergöttlichen Charakter an sich, dass ihm nur durch ein Tot
gericht hätte abgeholfen werden können; vielmehr hatte es eine Richtu
genommen, die trotz ihrer Verkehrtheit doch noch nicht alle Empfän
lichkeit für das Heil ausschloss. Aber diese Empfänglichkeit war so se
zurückgedrängt, dass sie erst wieder hervortreten konnte, wenn die S
des Verderbens, von der sie überwuchert wurde, zur Reife gekommen u
in ihrer Reife sich selbst gerichtet und vernichtet hatte. Der neue Heil
anfang fand also schon ein ganzes zur Vielheit entfaltetes Menscheng
schlecht vor, welches für das Heil noch gewonnen werden konnte u
sollte. Aber dies Heil konnte nicht auf magische oder plötzliche, gewal
same Weise unmittelbar an das ganze vorhandene Menschengeschlecht g
bracht werden; vielmehr musste die Menschheit für das Heil und das He
für die Menschheit bereitet werden. Damit war denn die Nothwendigke

gesetzt, dass der dritte Heilsanfang von einem particularistischen Princip ausging, aber einem universalistischen Ziele zustrebte. Weil jede wahre Entwicklung innerhalb der Kreatur eine organisch sich entfaltende und fortschreitende sein muss, so musste auch das Heil vom Keime zur Frucht, von der einheitlichen Wurzel zum verzweigten Baume fortschreiten; es musste so lange den Charakter der Besondrung tragen, bis es in sich gereift den Charakter der Verallgemeinerung anzunehmen fähig sei; — und da ferner das Heil, weil für den Menschen, sich auch nur im Menschen entfalten konnte, so musste es einem einzelnen Individuum anvertraut werden, mit dessen Entfaltung sich auch zugleich das Heil entfalte. So tritt neben die Entwicklung des Heidenthums die Entwicklung des Judenthums, durch jene soll die vorhandene Menschheit für das Heil, durch diese das Heil für die Menschheit bereitet werden.

§ 36. Judenthum und Heidenthum bilden zwei einander ausschliessende und doch einander bedingende, gegensätzliche, aber doch auch wiederum parallele Entwicklungsreihen. Im bestimmtesten Gegensatz zum Heidenthum prägt sich im Volke der Wahl von vornherein der Charakter tiefer Demuth, zuversichtlichen Glaubens, sehnsüchtigen Hoffens und Harrens aus, und tritt in seiner ganzen Geschichte, soweit dieselbe eine normale, bundesgemässe und bundeskräftige ist, allenthalben glänzend hervor. Dies Volk erwartet nichts von eigener Kraft und Weisheit, Alles von Jehovah's Hülfe. Nicht von der Gegenwart, sondern von der Zukunft hofft es das Heil, auf die Zukunft sind seine sehnsüchtigen Blicke gerichtet, auf sie wird es durch seine Weissagungen, durch seinen Cultus, durch seine Institutionen gewiesen. Es ist das Volk der Sehnsucht und des Verlangens, die Stimme eines Predigers in der Wüste: Bereitet dem Herrn den Weg. Zwar die allgemeine Verkehrtheit des menschlichen Herzens tritt auch bei diesem Volke gar oft hervor, und erscheint um so greller, je mehr die Folie, die Umgebung dagegen absticht. Der Weltgeist übt auch an diesem Volke nur zu oft seine Macht aus, es unterwirft sich selbst nur zu häufig dem Princip des Heidenthums; aber um so kräftiger treten dann meist auch wieder unter der Zucht Gottes die Blüthen seiner eigenthümlichen Richtung hervor. — Durch Kunst und Wissenschaft, durch Cultur und weltliche Bildung ist dagegen das Heidenthum ausgezeichnet, nicht so das Judenthum. Aber was dem Heidenthum gänzlich fehlte, das entfaltet sich in reichem Maasse beim Volke Gottes, welches reich ist an religiöser Bildung, an göttlicher Weisheit, stark in der Hoffnung, mächtig durch weltüberwindenden Glauben. Die Wissenschaft, die Kunst, die weltliche Cultur, überhaupt die Gefässe für das zukünftige Heil sollten von den Heiden, aber das *Heil* selbst sollte allein von den Juden

(Joh. 4, 22) kommen. — Doch ist dies nicht so zu verstehen, als ob das Heidenthum mit den Früchten seiner Entwicklung erst dem Christenthum als der Vollendung der alttest. Offenbarung dienstbar und förderlich geworden wäre. Vielmehr hat das Heidenthum auch auf die Entwicklung der vorbereitenden alttest. Religion und Offenbarung einen bedeutenden Einfluss geübt [1]); und zwar ist dies in einem solchen Maasse der Fall gewesen, dass man die ganze alttestamentl. Geschichte nach den heidnischen Einflüssen, unter denen sie sich entwickelte, periodisiren kann. [2]) Mit allen Formen des Heidenthums tritt das Volk Israel in Berührung, und durch alle erhält es Anstoss und Antrieb zu neuer und reicherer Entfaltung seines religiösen Bewusstseins.

1. Dieser Einfluss des Heidenthums auf die alttestamentl. Offenbarung ist ein dreifacher. Zunächst ein formaler; das Heidenthum bietet ihr die brauchbare Form dar, in welcher ihr Inhalt sich darstellen kann. Namentlich gilt dies von der religiösen Symbolik. Dann aber war der Einfluss auch materieller Art, und zwar theils durch negative, theils durch positive Einwirkung: jenes indem die Lüge des Heidenthums Anlass und Antrieb war zur Entfaltung der entgegenstehenden Wahrheit; dieses indem die verzerrte, weil vorzeitig entwickelte, Wahrheit des Heidenthums durch das Läutrungs- und Heiligungsfeuer des alttestamentl. Religionsprincips und der fortschreitenden alttest. Offenbarung hindurchgehend, von ihrer Verzerrung und ihren unreinen Beisätzen befreit, in das religiöse Bewusstsein des Israeliten überging.

2. Der gemeinsame Ausgangspunkt heidnischer Gesammtcultur sind die Niedrungen des Euphrat und Tigris gewesen. Von dieser gemeinsamen Urcultur ist ohne Zweifel schon die terachitische Völkerschicht, aus welcher durch Abrahams Samen das Volk der Wahl hervorging, befruchtet gewesen. Und als nun diese einheitliche Urcultur sich in verschiedenen Gestaltungen entfaltete, da wird Israel von einer jeden derselben, sobald sie zur Reife gelangt ist, von Neuem befruchtet. Zunächst ist es der ägyptische Einfluss, der in der oben bezeichneten Weise sich am Volke Israel geltend macht, demnächst der phönizisch-babylonische, dann der persische und endlich der griechisch-hellenistische.

§ 37. Zweck und Ziel des alten Bundes ist die Darstellung des Heils, das zwar allein aus Israel hervorgehen soll und für Israel bestimmt ist, aber nicht nur für Israel allein, sondern in ihm für alle Völker. Durch diesen zwiefachen Gesichtspunkt ist der Eintritt des Heils und damit auch der Schluss und das Ende der Geschichte des alten Bundes bedingt. Die Fülle der Zeit, in welcher beide Entwicklungsreihen, die jüdische und heidnische, mit ihren Früchten und Resultaten zusammentreffen, sich einen und die christliche, Alles umfassende Bildung erzeugen sollen, setzt die gleichzeitige Reife einer zwiefachen Entwicklung voraus, einer objectiven und einer subjectiven. Objectiv muss im Heidenthum wie im Judenthum das, was sie darzustellen haben, hier das Heil, dort die Wissenschaft zu dem Grade der Reife gekommen sein, der zu

einem fruchtbaren Zusammentreten beider erforderlich ist. Subjectiv aber müssen die Juden sowohl als die Heiden empfänglich geworden sein, oder vielmehr, es muss Alles geschehen sein, wodurch sie empfänglich gemacht werden konnten für die individuelle Aufnahme des Heils. Damit hat das Heidenthum, wie das Judenthum seine Bestimmung erreicht, und was dann noch länger als Heidenthum oder Judenthum fortbestehen will, hat seine göttliche Sanction, und damit seine welthistorische Bedeutung verloren, ist nur ein Leichnam, dem die lebendige Seele entflohen ist, — für den nur noch die Hoffnung bleibt, dass doch einst noch einmal ein lebendiger Odem unter die Todtengebeine fahre, auf dass sie lebendig werden (Ezech. 37) und sich dem lebendigen Leibe organisch einfügen.

A. Der Schauplatz der Geschichte des alten Bundes.

Vgl. die im § 15, 2 angegebene Literatur.

Grenzen und Namen des heiligen Landes.

§ 38. Abgesondert von dem gewaltigen westasiatischen Hauptgebirge, gleichsam als ein dem Eindringen des Mittelmeeres vorgeschobener Vorposten desselben, erhebt sich aus dem Thal des Eleutherus ein Gebirgsland, das sich nach Osten in die Euphratwüste, nach Süden in die arabische Wüste und nach Westen ins Mittelmeer verläuft. Die erste, nördlichste Gliederung desselben umfasst zwei parallele von Norden nach Südwest streichende Bergketten, im Westen der Libanon, der sich in mannigfacher Abstufung von der Schneelinie bis zum Thal des Leontes, der oberhalb Tyrus ins Meer fliesst, senkt, und im Osten der Antilibanon, der sich weiter nach Süden hinzieht und hier im schneebedeckten grossen Hermon eine Höhe von mehr als 10,000 Fuss erreicht. Zwischen beiden erstreckt sich das mehrere Stunden breite Thal el-Bekâa, das alte Coelesyrien, aus welchem der Leontes in südlicher und der Orontes in nördlicher Richtung dem Meere zufliesst. Am Fusse des Hermon, aber durch eine niedrige, dem Hermon gleichlaufende Bergkette vom Thal el-Bekâa getrennt, beginnt das Jordanthal, durch welches auch die südliche Fortsetzung jenes Gebirgssystems der Länge nach in zwei parallel von N. nach S. laufende Gebirgszüge geschieden wird. Dies Land, zu beiden Seiten des Jordan, im O. durch die Euphratwüste, im S. durch die arabische Wüste, im W. durch das Mittelmeer, im N. W. durch das

Thal des Leontes, und im N. O. durch den Hermon incl. begränzt [1]), wa der Schauplatz unsrer Geschichte, die Pflegestätte aller Vorbereitungsanstalten des Heils. Der Kern desselben, das Westland [2]), hiess nach seine frühern Bewohnern Kanaan; das ganze Land führte seit der Römerzei den Namen Palästina.

1. Vgl. C. Iken diss. III. de finibus terrae promissae II, 95 ff. u. L. de Laborde comment. géogr. sur l'exode et les nombres. Paris 1841 ad Num. 32. 34. — Ein geogr. genaue Begrenzung des dem Volke Gottes angewiesenen Landes giebt Num. 3 1 ff., der sich für das Ostland Num. 32, 33 — 42 ergänzend anschliesst, und womit Jos. 1 1 ff. zu vergl. ist. Danach reicht die Südgrenze des Ostlandes bis an die Ufer des Ar non und die Südgrenze des Westlandes von der Spitze des todten Meeres bis zum Bac Aegyptens oder dem Wâdy el-Arisch (koptisch auradsch = Grenze), von den Grieche Rhinocorura genannt. Schwieriger ist die Bestimmung der Nordgrenze. Nach Jos, 13, 5. und Num. 34, 8 ist der ganze Libanon mit sammt dem Gebiet der Sidonier, vom Ho (wahrsch. = הָר = Hermon) an, bis man kommt nach Chamat, miteingeschlosse Mit dem Ausdruck עַד לְבוֹא חֲמָת ist wahrsch. der nördl. Theil des Orontesthales el-Bekâ die nördliche Pforte des ganzen Landes, bezeichnet. Chamat ist entweder das heutig Hamah (حماة) am Orontes (das Ἐπιφάνεια der Griechen), vergleiche Burkhardt Reis I, 249 ff., oder das einige Meilen südlicher liegende Hums (حمص), bei den Grieche Emesa. Somit wäre also das ganze oben bezeichnete Gebirgssystem, mit Einschluss de mit Palästina ein organisch-zusammenhängendes Ganze bildenden Doppellibanons, nu mit Ausschluss der ohnehin unfruchtbaren südlichen und östlichen Wüste, den Israelite ursprünglich zum Besitz bestimmt und angewiesen gewesen, — ein Gebiet, das si freilich nie ganz in dieser Ausdehnung besessen haben. Eine noch weitre Ausdehnun nämlich bis zum Nil im W. und bis zum Euphrat im O., scheint Gen. 15, 18 (verg Ex. 23, 31 u. Deut. 11, 22 — 24) verheissen zu sein. Wenn zuvörderst gegen Iken un Laborde behauptet werden muss, dass der hier genannte נְהַר מִצְרַיִם Bezeichnung de Nil's ist, und durchaus nicht mit dem Bach Aegyptens (נַחַל מִצְרַיִם) oder dem W. el Arisch identificirt werden darf, so muss doch ebenso entschieden mit Hengstenber (Beitr. III, 265 ff.) geleugnet werden, dass hier eine geogr. genaue Begrenzung hab gegeben werden sollen. Der prophetischen Haltung völlig angemessen bezeichnet die Angabe den zwischen den beiden welthistorischen Flüssen oder vielmehr zwischen de durch sie repräsentirten beiden Weltreichen liegenden Kern des Landes. Das Reich, d Abrahams Samen aufrichten soll, erscheint in dieser Verheissung als ein so bedeutende dass es sich neben dem mächtigen Aegypten und den gewaltigen vorderasiatischen Wel reichen selbständig zu halten vermöge, — dass alle andern Völker und Reiche, die etw auch noch zwischen beiden Weltreichen sich constituiren dürften, entweder keinen Be stand haben, oder wegen ihrer verhältnissmässigen Unbedeutendheit gar nicht in Betrac kommen.

2. Der **Name Kanaan** כְּנַעַן (= Niedrung) wird ausschliesslich vom Westjor danlande gebraucht. Er ist ebenso Volks- wie Landesname. Die sonderbare Erschei nung, dass ein Land von so entschieden gebirgigem Charakter mit diesem Namen be zeichnet wurde, wird erst durch die historische Angabe der Völkertafel Gen. 10, 15—1 wonach die Kananiter sich zuvörderst in der phönizischen Niedrung niederliess und von da aus sich bis zum todten Meere ausbreiteten, verständlich. Der Name *Παλαι*

στίνη sc. Συρία ist griechische Aussprache des Wortes פְּלֶשֶׁת, das ursprünglich das Gebiet der Philister in der südlichen Meeresniedrung bezeichnete, aber von den Römern auf das ganze Land ausgedehnt wurde (vgl. Ptolem. 5, 16: *Παλαιστίνη ἥτις καὶ Ἰουδαία καλεῖται*). In der Bibel kommen noch folgende Namen vor: אֶרֶץ הָעִבְרִים Gen. 40, 15; אֶרֶץ יְהוָה Hos. 9, 3; אַדְמַת הַקֹּדֶשׁ Zach. 2, 16; גְּבוּל oder אַדְמַת יִשְׂרָאֵל Jud. 19, 29; Ez. 7, 2; *ἡ γῆ τῆς ἐπαγγελίας*, das gelobte Land, Hebr. 11, 9.

Das Jordanthal.

Vgl. W. F. Lynch, Bericht über die Expedit. d. vereinigten Staaten nach d. Jordan u. d. todt. Meere. Aus dem Engl. v. N. R. W. Meissner. Lpz. 1850; — K. Ritter Erdk. Bd. 15.[1])

§ 39. Am Fusse des Hermon nimmt das Jordanthal seinen Anfang und läuft parallel mit der Meeresküste, etwa 8 M. östlich von derselben von N. nach S. zwischen den beiden vom Libanon ausgehenden Gebirgszügen. Die tiefe Depression des Thales unter dem Niveau des Meeres, so wie das steile Emporsteigen der es einschliessenden Gebirgswände führen auf die Annahme eines vorgeschichtlichen Bodensturzes[2]). Der Jordan selbst entspringt aus drei oder vier Quellen am Fusse des grossen Hermon, die sich im See Merom, einem schönen, tiefen Thalbecken, vereinigen[3]). Aus den den See südlich umschliessenden Bergen tritt der Jordan mit kräftigem Fall hervor, durcheilt in schnellem Laufe eine Strecke von zwei Meilen, um seine Gewässer an den reizenden Alpensee Gennezaret abzugeben[4]). Beim Austritt aus diesem mit hohen, fruchtbaren Gebirgen eingerahmten See durchströmt er in unzähligen Krümmungen und Windungen, und 27 grössere und gegen 80 kleinere Wasserfälle bildend, mit reissender Schnelligkeit — 30 bis 70 Schritt breit — die 13 deutsche Meilen lange bis zum todten Meere reichende Jordansau, el-Ghôr, ein durchschnittlich zwei Stunden breites, von steilen, kahlen Kalksteingebirgen eingeschlossenes Thal[5]), und findet seinen Untergang im todten Meere, einem tiefen Thalkessel, an dessen Ufern steile und öde Felsengebirge gegen 2500 Fuss hoch emporsteigen[6]). — Von beiden Seiten führen eine Menge von Wady's und Schluchten, die das Hochland meist bis tief in seine Wurzeln durchrissen haben, die Gebirgsgewässer dem Ghôr und dem todten Meere zu. Die meisten derselben sind aber $\frac{3}{4}$ des Jahres ausgetrocknet und nur während der Regenzeit mit Wasser angefüllt. Nur aus dem östlichen Hochlande fliessen mehrere nie versiegende Ströme zu (§ 42). — Ob das Jordanthal in Verbindung mit dem südlichen Theile des Ghôr (der Arabah), in dem es sich bis zum rothen Meere fortsetzt, einst (in vorgeschichtlicher Zeit) eine Wasserstrasse gewesen sei, welche die

Gewässer des Jordans bis zum ailanitischen Meerbusen geführt habe, muss zur Zeit noch dahin gestellt bleiben [7]).

1. So oft auch das heil. Land bereist worden war, fehlte es doch an einer genauern Untersuchung des Jordanlaufes und des todten Meeres, und erst seit zwei Decennien sind Versuche gemacht worden, durch **Beschiffung** beider diese Lücke auszufüllen. Den ersten Versuch machte im Jahre 1835 der Irländer **Costigan.** Mit einem kleinen offenen Boote, das er vom mittelländischen Meere nach Tiberias hatte herübertransportiren lassen, und nur von einem einzigen malthesischen Diener begleitet, unternahm er das kühne, romantische Wagniss der Beschiffung des Jordans und des todten Meeres. Aber die furchtbare Hitze, die unausgesetzte Anstrengung des Ruderns und der Mangel an Proviant übermannte den kühnen Schiffer. Sein Diener musste ihn halbtodt am Ufer liegen lassen, um von Jericho Hülfe herbeizuholen. Er wurde nach Jerusalem gebracht und starb nach wenig Tagen. Da er nur unlesbare, kurze Notizen an den Rand seiner Bücher gemacht hatte, gingen die so theuer erkauften Ergebnisse seines Unternehmens noch obendrein gänzlich verloren. — 2) Zwei Jahre später erneuerten die Engländer Moore und Beek den Versuch. Aber theils die Hindernisse, welche ihnen von den Behörden entgegengestellt wurden, theils die Verweigerung alles weitern Beistandes von Seiten der Araber nöthigten sie, das Unternehmen unvollendet abzubrechen. Einige Messungen blieben daher das einzige Resultat. Schubert, der bald nachher von Jericho aus zum todten Meere kam, war nicht wenig überrascht, auf den Wellen desselben ein kleines Fahrzeug mit englischer Flagge herrenlos umhertreiben zu sehen. — 3) Die Expedition der englischen Admiralität unter Major Scott und Lieutenant Symonds behufs Messung der syrischen Küste verband damit (1841) unter Leitung des Letztern auch eine Untersuchung des todten Meeres. Veröffentlicht sind bis jetzt nur einige Hauptresultate über Niveau- und Tiefenmessung. Weiteres steht indess noch zu erwarten. — 4) Im J. 1847 unternahm der englische Lieutenant Molyneux mit einem kleinen Boote seines Seeschiffes, das unter unsäglichen Mühseligkeiten aus der Bai von Acre auf Kameelrücken zum Tiberiassee gebracht worden war, die erste Beschiffung des Jordans und des todten Meeres, von der die Wissenschaft wesentliche Bereicherung hatte. Obwohl alle seine Matrosen durch Beduinenüberfälle bei Jericho nach Tiberias zurückgesprengt worden waren, liess er sich doch von der weitern Verfolgung seines Zweckes nicht abhalten und befuhr mit zwei schifffahrts-unkundigen Gefährten das todte Meer. Aber die unbeschreiblichen Strapazen des Unternehmens rieben seine obwohl jugendlich-rüstigen Kräfte auf. Zum Tode ermattet kehrte er nach Beirut zurück, wo er starb, ohne dass ihm die wissenschaftliche Verarbeitung seiner Beobachtungen möglich geworden wäre. — 5) Die letzte und erfolgreichste Beschiffung geschah auf Befehl der nordamerikanischen Vereinsstaaten unter dem Commandeur Lynch im J. 1848. Mit zwei Metallbooten, die durch Kameele von Acre nach Tiberias geschafft wurden, begann er am 10. April die Ausfahrt aus dem See Tiberias in den Jordan, fuhr neun Tage später ins todte Meer ein und verweilte auf demselben 22 Tage. Eine Landkaravane unter Lieutenant Dale war gleichzeitig am westlichen Ufer hinabgezogen. Der Rückweg durch das Kidronthal nach Jerusalem und Jaffa wurde zu einem Nivellement zwischen dem todten und dem mittelländischen Meere benutzt. Die überaus reichen Ergebnisse dieser Expedition, die dem Marinedepartement der vereinigten Staaten übergeben wurden, sollten vor ihrer officiellen Veröffentlichung mit aller möglichen Gründlichkeit und Umsicht wissenschaftlich verarbeitet werden. Da aber ein Begleiter der Expedition, P. Montague, in Touristenmanier eine unterhaltende aber

oberflächliche Beschreibung der interessanten Fahrt (Philad. 1849) gab, sah sich Lynch veranlasst, mit Bewilligung des Marinedepartements der für die Zukunft vorbehaltenen officiellen und wissenschaftlichen Veröffentlichung einen Reisebericht für das grössere Publikum (Lond. 1849) vorauszuschicken, den Meissner ins Deutsche übersetzt hat (Leipz. 1850.)

2. Ueber den Einsturz des Bodens, dem das Jordanthal seine Entstehung verdanken muss, vgl. G. H. v. Schubert, das Weltgebäude. Erlang. 1852. S. 261: „Da wo die (bei der Bildung des Erdkörpers entstandenen innern) Weitungen der Erdoberfläche am nächsten kamen, wo das Gewölbe ihrer Decken freier aus dem Zusammenhalt der mächtigen Gesammtmassen hervortrat, da ist nicht selten ein Zusammensturz jener Gewölbe erfolgt, und es ist die vormalige, unter der Fläche des Bodens gelegene Weitung zu einem Längen- oder Kesselthal geworden. Ein solcher Zusammensturz des Deckengewölbes vormaliger unterirdischer Weitungen und Höhlenräume ist es gewesen, was dem Bette des Jordans jene tiefe Senkung gegeben hat, welche auf unserm Planeten einzig unter allen bekannten Erscheinungen der gleichen Art dasteht." Auf diese beispiellos tiefe **Depression** des Jordanthales mit dem Tiberias- und todten Meere hat zuerst der eben genannte Gelehrte die öffentliche Aufmerksamkeit hingelenkt. Seine Messungen, für welche ihm die lange Wüstenreise nur ein einziges, noch dazu mangelhaftes, Barometer übrig gelassen hatte, konnten indess nicht die zu wünschende Genauigkeit und Sicherheit gewähren. Im Allgemeinen wurden jedoch seine Beobachtungen durch Russegger's und Bertou's sorgfältige Barometermessungen, sowie durch Symonds' Nivellirungen vollkommen bestätigt. Die zuverlässigsten Messungen sind ohne Zweifel die von Lynch, dem die besten Instrumente, die geschicktesten Gehülfen und die grösste Musse zum Werke zu Gebote standen. — Die Einsenkung des Rinnenthales beginnt schon bei der Jakobsbrücke eine halbe Stunde unterhalb des Jordanausflusses aus dem Meromsee, wo der Spiegel des Flusses in gleichem Niveau mit dem des Mittelmeeres liegt. Von hier in seinem Laufe von ungefähr 12 Stunden Länge hat er aber ein so bedeutendes Gefälle, dass der Wasserspiegel des Tiberiassee's nach Lynch's Messung schon 612 engl. Fuss (574 paris. Fuss) tiefer als der Spiegel des Mittelmeeres liegt. Das Niveau des todten Meeres beträgt — 1235 (1159) Fuss, so dass am Punkte der grössten Tiefe des todten Meeres die Einsenkung 2462 Fuss unter das Niveau des Mittelmeeres, und die absolute Einsenkung (von der Höhe der umgebenden Gebirgsketten aus gerechnet) gegen 3800 Fuss beträgt.

3. Der Jordan (הַיַּרְדֵּן = der Herabfliessende, bei den Arabern heisst er Scheria, od. Scheriat el Kebir, d.h. grosse Tränkstelle) entspringt nach der Angabe der Alten in der Nähe der Stadt Paneas (jetzt Bâniâs) am südlichen Fusse des Hermon und zwar aus einer doppelten Quelle. Im N. O. von Bâniâs findet sich eine geräumige Höhle in der Wand eines senkrechten Felsens, aus welcher die eine Quelle, der Nahr Bânjâs hervorsprudelt. Die andre, bei Josephus die Quelle Dan, auch der kleine Jordan genannt, entspringt im W. N. W. von Bâniâs bei dem Tell el-Kâdy und vereinigt sich mit dem Nahr Bâniâs ungefähr eine Stunde unterhalb des Tell. Am nordwestlichen Fusse des Hermon bei Hasbeya findet sich aber noch eine dritte Quelle, welche obwohl von den Alten gar nicht erwähnt, doch eine weit bedeutendere Wassermenge liefert, als der Nahr Bâniâs. Dies ist der Nahr Hasbeny (Hasbeya). Als eine vierte Quelle wird der Nahr el-Kharâb, westlich von jener, angesehen, der aus dem schönen Thale Merdsch Ayûn kommt, und in den Nahr Hasbeya fliesst. Beide Hauptflüsse (der Nahr Bâniâs und der Nahr Hasbeny) vereinigen nach kurzem abgesonderten Laufe durch die breite Ebene

Ard-el-Hûleh (wahrscheinlich identisch mit der בִּקְעַת הַלְּבָנוֹן תַּחַת הַר־הֶרְמוֹן Jos. 11, 17 ihre Gewässer in dem *See Merom* מֵי מֵרוֹם = oberes Wasser, jetzt Bahr el-Hûleh) Trotz des reichlichen Zuflusses der Hermongewässer trocknet dieser See doch wegen seines raschen Abflusses im Sommer bald aus und gleicht dann einem mit Schilf dicht bewachsenen Sumpfe.

4. Der See Gennezaret, λίμνη Γεννησαρέτ Luc. 5, 1, nach dem ihn umgebenden Uferlande גִּנֵּסַר (chald., wahrsch. = Gartenland) so genannt, heisst im A. T יָם־כִּנֶּרֶת Jos. 13, 27; Num. 34, 11 und כִּנְּרוֹת Jos. 11, 2 (von כִּנּוֹר cithara, vom rauschenden Wasserfalle), im N. T. auch noch ἡ θάλασσα τῆς Γαλιλαίας Mt. 15, 29, ἡ θαλ τῆς Τιβεριάδος Joh. 6, 1 und noch jetzt Bahr Tebariyeh. Der See ist 3 M. lang un 1—1½ M. breit. Sein Wasser ist klar und fischreich. Die blühende Umgebung desselben mit äusserst reicher und kräftiger Vegetation, gehört zu den lieblichsten Gegenden de Erde, und in ganz Palästina giebt es keinen Platz, der mit den Reizen dieser Umgebun einen Vergleich aushalten könnte.

5. Das **Thal** zwischen dem See Tiberias und dem todten Meere heisst jetzt **el Ghôr** in der Bibel כִּכַּר הַיַּרְדֵּן auch κ. ἐξ. הַכִּכָּר Gen. 13, 10. 11. 12 etc., in der LX u. d. N. T. ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου, Mt. 3, 5. Der Name הָעֲרָבָה, der jetzt blos dem Thale vom Südende des todten Meeres bis zum älanitischen Meerb. (Wady el-Arabah zukommt, schloss im A. T. auch das Ghôr in sich (Robinson III, 159 f.). Ueber di Bedeutung des Namens Arabah vgl. Hengstenberg, Bileam S. 231 ff. — Das Klim im Ghôr ist heisser denn sonst irgendwo in Palästina, die steilen, felsigen Berge dränge die Hitze zusammen und verhindern die Abkühlung der Luft durch die Westwinde. Unte diesen Umständen musste es bei dem Mangel an Cultur zur ausgedörrten Wüste werden In der Nähe des todten Meeres erstreckte sich auf der Westseite das Gefilde Jerich (בִּקְעַת יְרֵחוֹ Deut. 34, 3 und עַרְבוֹת יְרִיחוֹ Jos. 4, 13), jetzt ein ödes unbewohnte aber grosser Fruchtbarkeit fähiges Blachfeld, früher ein ununterbrochener Palmenwald; — ihm gegenüber auf der Ostseite liegt das Gefilde Moab (עַרְבוֹת מוֹאָב Num. 22,1) Lynch schrieb, beim Pilgerbade in der Nähe von Jericho angelangt, an seine vorgesetzt Behörde (vgl. l. c. S. 160 f.): ....„Trotz der sorgfältigsten Nachforschung konnte ich i Tiberias keine zuverlässige Nachricht über den Fluss erhalten. Zu meiner grossen Bestürzung fand ich bald, dass der Lauf desselben durch häufige und sehr gefährliche Stromschnellen unterbrochen wird..... Wir mussten alte Kanäle frei machen, neue anlegen un stürzten bisweilen kopflings, im Vertrauen auf die Vorsehung, mit reissender Geschwindigkeit über entsetzliche Fälle hinab. Die zu überwindenden Schwierigkeiten waren s gross, dass wir uns am zweiten Abend in grader Linie nur 12 Meilen (2½ deutsche) vo Tiberias befanden. Am dritten Morgen musste ich das (bei Tiberias gekaufte) hölzern Boot im Stiche lassen, weil es völlig zerschmettert war. Keine andre Art von Booten al solche, wie wir haben (ein kupfernes und ein eisernes), die grosse Stärke mit der Fähigkeit leicht zu schwimmen verbinden, hätten die Stösse, die sie bekommen haben, aushalten können..... Das grosse Geheimniss der Senkung des Landes zwischen dem See vo Tiberias und dem todten Meere ist durch den sich windenden Lauf des Jordans gelöst. I einem Raume von 60 (engl.) Meilen (geograph.) Breite und 4—5 Meilen (geogr.) Läng durchläuft der Jordan wenigstens 200 (englische) Meilen. Der Fluss befindet sich in letzten Zeitraume des Hochwasserstandes. Einige Wochen früher oder später, und ein Durchfahrt würde unausführbar gewesen sein. Im jetzigen Zustande des Flusses sind wir ausser einer grossen Anzahl von weniger bedeutenden, über 27 drohende Stromschnellen hinabgestürzt.“ Die Tiefe des Flusses fand Lynch sehr verschieden von 2—12 Fuss

„Jeden Tag schien sich der Wasserspiegel um 2 Fuss zu senken. Der Spiegel des todten Meeres war seit dem höchsten Wasserstande dieses Jahres, wie noch deutlich zu erkennen war, bereits um 7 Fuss gefallen. — Auch umschliesst der Jordan eine Menge von kleinen Inseln. Lynch fand auf beiden Seiten desselben viele grössere und kleinere Zuflüsse, die noch auf keiner Karte verzeichnet waren.

6. Das todte Meer (mare mortuum Justin. 36, 3. 6; θάλασσα ἡ νεκρά Paus. 5, 7. 3), heisst in der Bibel יָם הַמֶּלַח, Salzmeer, Gen. 14, 3; יָם הַקַּדְמוֹנִי, Ostmeer, Ez. 47, 18; Joel 2, 20, im Gegensatz zum Mittel- oder West-Meer; יָם הָעֲרָבָה, das Meer der Arabah, Deut. 4, 49, bei Joseph. und den Klassikern λίμνη Ἀσφαλτῖτις, bei den Arab. Bahr Lût. Die Ansichten und Meinungen aus der Römerzeit vergl bei Jos. b. jud. IV, 8, 4., Strabo XVI, p. 525 f.; Plin. n. h. V, 15. Tac. hist. V., 6. 7. Bis auf Robinson, der zuerst sehr sorgfältige Untersuchungen über Lage, Natur und Beschaffenheit desselben anstellte (III, 448 ff.), war die Kenntniss dieses See's eine sehr mangelhafte. Die nordamerikanische Expedition unter Lynch hat auch in Betreff dieses See's eben so reiche als überraschende Resultate geliefert. — Der Spiegel des See's liegt nach Lynch's Messungen 1235 F. unter dem Niveau des Mittelmeeres. Seine Länge beträgt 40 engl. Meilen (9 deutsche), seine Breite, die sich in seiner ganzen Länge ziemlich gleich bleibt, 7 — 9 engl. Meilen. Er liegt in einem tiefen Kessel, umgeben von beinahe senkrecht aufsteigenden Felsen, zwischen denen die brennenden Sonnenstrahlen eine unerträgliche Hitze hervorrufen und die dem See reichlich zufliessenden Gewässer in heisse Dünste verwandeln. Unfruchtbarkeit und Todesstille herrscht ringsumher. Die Salz-Moräste an seinen Ufern, die entsetzliche Hitze, die aufsteigenden Wasserdünste machen die Umgegend ungesund. Doch sind die gangbaren Erzählungen von seiner verpesteten Natur blosse Fabel. Zerstreute Stücke Schwefel, Salpeter, warme Quellen etc. zeugen für den vulkanischen Ursprung der ganzen Gegend. Das Wasser des See's hält im Durchschnitt 0,75 Salze (Robinson III, 458 f.), woher es sich erklärt, dass (vielleicht mit Ausnahme einiger Schalenthiere) kein lebendes Wesen darin hausen kann. Das südlichste Viertel seiner Länge wird durch eine von der Ostseite her sich in's Meer erstreckende grosse Halbinsel (el-Mesraa) abgeschnitten, deren Gestalt Lynch sehr bezeichnend mit einem ausgebreiteten Flügel vergleicht. Den Kanal, welcher zwischen dieser Halbinsel und der Westküste sich befindet, und 2 — 3 engl. Meilen breit ist, hat K. Ritter dem trefflichen Forscher zu Ehren den Lynchkanal genannt, während Lynch selbst seinen unglücklichen Vorläufern zu Ehren dem nördlichen Kap der Halbinsel den Namen Costiganspitze, und dem südlichen den Namen Molineuxspitze beigelegt hat. Das merkwürdigste Resultat der Lynch'schen Untersuchung des Meeres ist ohne Zweifel dies, dass das Bassin desselben aus zwei sehr verschiedenen Theilen besteht, deren Grenze die Halbinsel el-Mesraa bildet. Der südliche Theil von der Spitze Molineux an gerechnet umfasst ungefähr ein Viertel der ganzen Länge des Meeres. Seine Tiefe beträgt höchstens 16 Fuss, an manchen Strecken des Südrandes aber kaum einen Fuss. Ein salziger Seeschlamm bedeckt hier allenthalben den Boden, welcher durch den Zufluss der heissen Quellen aus der Tiefe erhitzt wird. Das nördliche Becken dagegen zeigt fast in seiner ganzen Ausdehnung von N. nach S. meist mehr als 1000 Fuss Tiefe, im nördlichen Dritttheil sogar in einer langen Strecke einen Abgrund von 1227 Fuss. Der Lynchkanal ist ebenfalls seiner grössern südlichen Hälfte nach sehr seicht. Diese Verschiedenheit der Bodenverhältnisse weist mit Sicherheit darauf hin, dass die Entstehung des südlichen Beckens einer andern Zeit angehöre und auf andere Ursachen zurückzuführen ist, als die des nördlichen Beckens. Es bestätigt sich dadurch in höchst denkwürdiger Weise der Bericht der Genesis in K. 19,

dem zufolge eine Katastrophe zur Zeit Abrahams die ganze Gegend des südlichen Thales (das Siddimthal, Gen. 14, 3; 13, 10) verkehrte. Lynch schreibt darüber (S. 237): „Für uns ist das Resultat entscheidend. Mit widerstreitenden Meinungen kamen wir auf dieses Meer. Der Eine war Zweifler, der Andre, glaube ich, gab vor, die mosaischen Nachrichten nicht zu glauben. Nach 22 tägiger genauer Untersuchung waren wir, wo ich nicht irre, einmüthig von der Wahrheit der Nachricht überzeugt, die die Schrift über die Vernichtung dieser Ebene giebt." K. Ritter stimmt dem vollkommen bei, und auch Ewald (Bd. I, 2. A. S. 636) bezeugt: „Die versunkenen Städte müssen in der südlichsten Hälfte des todten Meeres gelegen haben; diese Hälfte hat einen auffallend seichten Grund, nur die grössere nördliche mit ihrer ungleich grössern Tiefe war gewiss schon vor der letzten grossen Verändrung des Bodens da . . . Die Halbinsel sieht ganz wie ein in der Umwälzung des Bodens gerettetes Stück Land aus. (Vgl. noch § 61.) — Am südwestlichen Ende des todten Meeres erhebt sich der 100—150 F. hohe und 2¼ Stunde lange Berg Khaschm-Usdum (d. i. Nasenknorpel von Sodom), dessen ganze Masse ein fester Körper von Steinsalz ist (Robinson III, 23 ff.). Das 2 Sam. 8, 13 und sonst genannte Salzthal גֵּיא־מֶלַח muss das an diesen Salzberg anstossende Ghôr südlich vom todten Meere gewesen sein. Im Süden ist dies Salzthal von einem Kranze schroffer über 100 F. hoher Kalkfelsen, die in der Bibel עַקְרַבִּים (d. i. Skorpionen Num. 34, 4) heissen, umgeben.

„Noch gehört, sagt Ritter (l. c. S. 765), der **Salzgehalt** des todten Meeres und der Steinsalzlager seiner Umgebungen zu den grossartigen Erscheinungen, deren Räthsel nur in der Tiefe aller geognostischen Verhältnisse der ganzen Erdrinde seine Auflösung finden dürfte . . . . Nach den neusten Beobachtungen in einem grossen Theile des nördlichen Afrika ziehen sich drei grosse Salzzonen, fast in dessen ganzer Ausdehnung von Westen nach Osten unter sich in parallelen Linien hin: die nördliche algiersche reicht bis nach der Südspitze Siciliens; die zweite mehr im Innern dehnt sich von der steinsalzreichen Dattelzone Datt oder Daumas bis nach Tripoli aus; die dritte, innerste beginnt schon auf den Cap Verdischen Inseln . . . und findet in ihrer Normaldirection gegen N-O. ihr äusserstes Glied am Südende des todten Meeres in dessen Salzbassin und dem Steinsalzzuge von Usdum . . . Die Steinsalzbildung am Südende des todten Meeres stände demnach in keiner wesentlichen genetischen Verbindung mit der plutonischen Einsturzperiode des Ghor, sondern nur in einer, obwohl vorausbedingten, doch zufälligen (secundären) localen Berührung, und die Uebersättigung mit Salzgehalt des jetzigen todten Meeres wäre demgemäss gar keine ursprüngliche. Der dem ägyptischen (vom süssen Nilwasser getränkten) verglichene Garten der Pentapolis bis gen Zoar (Gen. 13, 10) oder das Thal Siddim (Gen. 14, 3) mochte daher nicht von einer salzigen, alle Vegetation tödtenden, sondern damals noch von einem süssen, die Umgebungen herrlich begrünenden Gewässer befruchtet und getränkt gewesen sein („da nun das Salzmeer ist" Gen. 14. 3)."

7. Früher nahm man allgemein an, das todte Meer existire erst seit dem Untergange Sodoms, und der Jordan habe vorher seine Gewässer durch die Arabah in den ailanitischen Meerbusen gesandt. Erst Robinson wies die Unwahrscheinlichkeit des Erstern (III, 162 ff.) und die Unmöglichkeit des Letztern nach, indem seine Forschungen das merkwürdige Resultat lieferten, dass mitten in der Arabah, einige Meilen vom ailanitischen Meerbusen sich eine Wasserscheide zwischen diesem und dem todten Meere befindet. Durch die Entdeckung des höchst ungleichen Niveaus beider Meere wurden Robinson's Ansichten zur unzweifelhaften Gewissheit erhoben. Eine andre Frage ist es

aber, ob die grosse Thalspalte vom Libanon bis nach Ailah hin nicht in vorhistorischer Zeit den Weg der Libanongewässer zum südlichen Weltmeere vermittelt haben könne. Ritter spricht sich für die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme aus (XV, 773 ff.). Auf einen Ausspruch Leop. v. Buch's sich stützend, der auch hier seine Hebungstheorie geltend gemacht sehen möchte, meint er, dass „die Porphyrhebungen mit auf ihrem Rücken emporgehobenen Sandsteinlagern in der Mitte der ganzen Ostseite des Wady Arabah" von einer Erhebung der Wasserscheide als eines Queerriegels des langen Thales begleitet gewesen sein könnten, womit auch die Katastrophe des Siddimthales in nachfolgendem Zusammenhang stehen könne. Danach hätte also der Meerbusen von Aila ursprünglich bis zum Dschebel el Scheich (dem Hermon) gereicht. Aber „eine solche Hebung des Bodens, an welcher die Natur der Erdrinde bekanntlich Jahrhunderte lang allmälich zu arbeiten vermag, ohne dass selbst die Geschlechter der Menschen sich ihrer bewusst werden, konnte schon längst den ursprünglichen Lauf des Jordan vor Menschengedenken gehemmt und in einen süssen Wassersee verwandelt haben" (der durch allmäliche Verdunstung zu so niedrigem Niveau herabsank), „ehe die Katastrophe (von Sodom) die ganze Begebenheit durch eine plötzliche, furchtbare Explosion zu Ende brachte, mit welcher die Salzigkeit der Gewässer (durch Auslaugung eines erst jetzt damit in Berührung gekommenen Salzsteinlagers) und die Verödung der Umgebung erst beginnen konnte." — Ich muss nun aber, trotz dieser gewichtigen Autorität, dennoch gestehen, an die unmerkliche Hebung eines ganzen Landstriches durch plutonische Kräfte nicht glauben zu können und durch A. Wagner's (Gesch. d. Urwelt. Lpz. 1845) Beweisführung von der Nichtigkeit der Hebungshypothese vollkommen überzeugt zu sein, und sehe demnach den jetzt als Wasserscheide dienenden Queerrücken in der Arabah als mit der Bildung des Ghor's gleichzeitig entstanden an, womit die Möglichkeit eines ehemaligen Zusammenhangs der Libanongewässer mit dem rothen Meere natürlich wegfällt.

Das westjordanische Hochland.

§ 40. Das Westjordanland, der Kern Palästinas, bietet eine so reiche und abwechselnde Mannigfaltigkeit des Bodens dar, wie sie nirgends anders in so engem Raume wiedergefunden wird. Das westjordanische Hochland, das im Allgemeinen steil aus dem Jordanthale bis zu einer Höhe von 2000—3000 F. aufsteigt, sich aber nach der Meeresküste zu allmälicher abdacht, umfasst die zweite und dritte Gliedrung des vom Libanon im Norden beginnenden Gebirgssystems. Das zweite Glied dieses Systems, das *galiläische Hochland* [1]) wird vom Libanon durch das Thal des Leontes, und von dem südwestlichen Ausläufer des grossen Hermon durch das Thal Merdsch-Ayûn (durch welches die westliche Jordanquelle fliesst) geschieden und erstreckt sich ungefähr 12 d. Meilen nach Süden bis zur *Ebene Jesreel* [2]), durch welche der Kison zum Meere fliesst. Aus dieser Ebene erhebt sich dann weiterhin das dritte Glied unsres Gebirgssystems, das südliche Hochland, das sich in die arabische Wüste et-Tih verläuft. Die nördliche Partie desselben heisst das *Gebirge Efraim* [3]), die südliche das *Gebirge Judah* [4]). Das galiläische Hochland charaktrisirt sich durch weite und ausgedehnte wel-

lenförmige Hochebenen und durch wallende Hügel mit kreisförmigen Kesselthälern, vulkanischen Ursprungs, — das südliche Hochland bildet bei Weitem nicht in dem Maasse gleichförmige Hochebenen, sondern ist durch schroffe, zackige Berge, tiefe Einschnitte, Schluchten und Niedrungen vielfach zerrissen; jedoch so, dass das Gebirge Judah sich doch in grössern Flächen ausbreitet und auch in seinen tiefen, breitern Thalrinnen grössere Räume zum Anbau bietet, als das Gebirge Efraim. — Eine mitten durch das galiläische Hochland über Sichem und Jerusalem bis in die arabische Wüste gehende Linie bezeichnet fast allenthalben die Wasserscheide zwischen dem westlichen und östlichen Abfall des ganzen westjordanischen Hochlandes. —

1. Die hervortretendsten Partien des **galiläischen Hochlandes** sind folgende. Aus dem obern Jordanthal (nördlich vom See Gennezareth) steigt das Gebirge Naftali (הַר נַפְתָּלִי Jos. 20, 7, jetzt Dschebel Ssafed) bis zu 2500 F. steil empor und bildet eine weitausgedehnte, wellenförmige Hochebene in der Form eines (bis zur Stadt Ssafed) nach Süden spitzzulaufenden Dreiecks, dessen nordwestliche Wand aus dem Thal des Leontes mächtig emporsteigt, und dessen südöstliche Seite durch einen langen, vom weissen Vorgebirge (promont. album, Râs el-Abyad) auslaufenden Rücken dargestellt wird. Nach Süden hin gelangt man durch rauhes Hügelland an die mit einem Kranze von schroffen weissen Kalkfelsen umringte Ebene Sebulon זְבֻלוּן (el Bettauf), die sich, gegen 2— d. Meil. breit und 3 — 4 Meil. lang, von Osten nach Westen erstreckt, und einen über aus fruchtbaren, jetzt aber völlig verwahrlosten Boden einschliesst. Am östlichen Ende derselben erhebt sich der sogenannte Berg der Seligkeiten, Kurûn el-Hattin, d. i. Hörner von Hattin. Ihre Wasser sendet diese Ebene dem Kison zu. Südöstlich schliesst sich die tiefe, kreisförmige, von den Ausläufern des Tabor und den Randgebirgen des galiläischen Meeres eingeschlossene Ebene Ard el-Hamma an, die ihre Gewässer dem Jordan zusendet. Weiterhin dacht sich das Hochgebirge nach Westen allmälich zur Ebene von Akko, rascher nach Südwesten zur Ebene Jesreel ab. In der südöstlichen Abdachung erhebt sich noch der schöne Berg Tabor תָּבוֹר (i. e. Bergkuppe, gr. Ἀταβύριον Hos. 5, 1 LXX, jetzt Dsch. et-Tûr), ein mächtiger, 1748 F. hoher, isolirter Kalksteinkegel, dessen Gipfel eine länglichrunde, abgeplattete, ¼ Stunde lange Ebene bildet, und dessen südlicher Fuss sich weit in die Ebene Jesreel hineinzieht.

2. Zwischen der südlichen Abdachung des Galiläischen Hochlandes und der nördlichen Erhebung des Gebirges Efraim ziehen eigentlich drei unter sich zusammenhängende Ebenen queer durch das ganze Westjordanische Hochland von der Meeresküste bis zu den Ufern des Jordan. Es sind: die Ebene von Akko am Meere, die Binnenebene Jesreel und die Ebene von Betsean, die zum Jordan hinführt. Die äusserst fruchtbare **Ebene Jesreel** oder Esdraelon (עֵמֶק יִזְרְעֶאל Jos. 17, 16, jetzt Merdsch Ibn Amir) ist überhaupt das ausgebreitetste und wegen seines Zusammenhangs mit den beiden andern Ebenen auch offenste Thal Palästina's, und war deshalb von jeher der Mittelpunkt kriegerischer Evolutionen. Ihre Höhe über dem Meere beträgt nach Schuberts Barometer-Messungen 439 F. Sie ist nach Südosten zugespitzt, 4 Meil. lang und 2— Meil. breit. Im Nordosten schliesst sich ihr, durch Vermittelung eines engen Felsenthals zwischen dem Fusse des Karmel und den vorspringenden Hügeln der Berge Sebulon die Ebene von Akko עַכּוֹ an. Der Kison (קִישׁוֹן Nahr el Mukatta), der am Fusse

Tabor entspringt, durchströmt diese beiden Ebenen ihrer ganzen Länge nach, um ins Meer zu ergiessen. Am nordöstlichen Rande der Ebene Jesreel erhebt sich in majestätischer Schönheit der Berg Tabor, und südlich von demselben, von Osten nach Westen streichend, die 2 Meilen lange Hügelkette des **kleinen Hermon** (Dsch. ed-Duhy), und noch weiter südlich, nach Nordwest streichend, das **Gebirge Gilboa**, (הַר גִּלְבֹּעַ Dj. Fekûah). Eine die Wasserscheide bildende felsige Erhöhung verbindet die westlichen Enden beider Gebirge und umschliesst mit diesen in gabelförmiger Einfassung die **Ebene Betsean** (בֵּית שְׁאָן Baisan), welche bis zum Jordan hinabläuft.

3. Aus der Ebene von Akko erhebt sich bis zu 1500 F. steil ansteigend die nordöstliche Wand des **Gebirges Karmel** (כַּרְמֶל, Dsch. Mâr Elyâs), ein wahres Fruchtgefilde (כֶּרֶם), dessen quellenreiche Hügel in bunter Abwechslung blumenreiche Auen, anmuthige Thäler, reichliche Weinberge, Olivengärten und Getreidefelder darbieten. Es streicht 3 d. Meilen lang von S. O. nach N. W. bis zum Mittelmeer, wo es in einem steilen 1200 F. hohen Vorgebirge gleichen Namens endet, in dessen Kreidekalk die Natur Tausende von Höhlen zu Wohnungen für frühere Trogloditen und spätere Mönche gebildet hat. Die südwestliche Wand des Karmel verläuft sich in die Ebene Saron. — Wie der Karmel den nordwestlichen, so bildet das Gebirge Gilboa den nordöstlichen Vorposten des **Gebirges Efraims**, das, aus der Ebene Jesreel ziemlich rasch aufsteigend, in der Gegend von Sichem seinen Höhepunkt erreicht, wo sich in dem 4 Stunden langen und 1 Stunde breiten, von Norden nach Süden laufenden **Thal el-Mekhna** (wahrsch. i. v. a. מַחֲנֶה Lagerstätte sc. d. Patr.) die Wasserscheide bildet. Von diesem Thale aus laufen zahlreiche, meist tief in das Gebirge einschneidende Wady's nach allen Seiten aus. Im Norden schliesst sich diesem Thal mit westlicher Wendung das **Thal von Sichem** (שְׁכֶם) an, an dessen südlicher Wand sich der **Berg Garizim** (גְּרִזִים) 2400 F. hoch erhebt. Ihm gegenüber auf der nördlichen Wand steht der fast gleich hohe **Berg Ebal** (עֵיבָל).

4. Weiter südlich schliesst sich an das Gebirge Efraim ohne bestimmte natürliche Grenzscheide das **judäische Hochland** an. Den Kern bildet das Gebirge Judah (im engern Sinne). Die südliche Abdachung nach der Wüste et-Tih heisst der Mittag, die östliche nach dem todten Meer die Wüste Judah. Im Westen senkt es sich nach dem Meere zu in die Ebene Sefelah, und im Norden setzt es sich fort in dem den Stämmen Dan und Benjamin angewiesenen Gebiete (Jos. 11, 16). Dies Letztre ist ein nach beiden Seiten vielfach und tief durchrissenes Hochland. Die zahlreichen und bedeutenden, vielfach verzweigten Thäler der **westlichen** Abdachung laufen sämmtlich in den grossen **Wady Serâr** aus, der unterhalb Joppe ins Meer mündet. Der südöstlichste Arm dieses Wady ist nach Robinson II, 607 das **Terebynthenthal** (עֵמֶק הָאֵלָה 1 Sam. 17, 2, jetzt Wady es-Semt). Unterhalb Bethoron ausgehend läuft in einem langen Bogen von N. O. nach S. W. das **Thal Merdsch Ibn Omeir** und vereinigt sich in der Meeresniederung mit dem Wady Serâr. Auf der Seite der langen Anhöhe, welche dies schöne, breite Thal einschliesst, liegt das Dorf Yâlo, woraus sich mit Sicherheit schliessen lässt, dass es mit dem alten berühmten **Thal Ajalon** (עֵמֶק אַיָּלוֹן Jos. 10, 12) identisch ist (**Robinson** III, 278 f.). Die nach Osten ablaufenden Thäler vereinigen sich unweit Jericho in den **Wady Kelt**, der wahrscheinlich mit dem **Bach Krit** (נַחַל כְּרִית 1 Reg. 17, 3) eins ist (Rob. II, 533 f.). — Das eigentliche *Gebirge Judah* (Jos. 15, 48 ff.) erreicht seinen Höhepunkt in der Gegend von **Hebron**. Die Stadt selbst in einem Seitenthal des grossen W. el-Khalîl, rings von Hügeln umgeben, liegt 2700 F. über dem Meere. Der Rücken des Gebirges ist gegen 8 d. M. lang und gegen 2 M. breit. Er kann im

Vergleich mit dem so vielfach durchrissenen Gebirge Efraim als Hochfläche bezeichnet werden. Der ebengenannte Wady el Khalîl, der nördlich von Hebron seinen Anfang nimmt, durchschneidet in südlicher Richtung den Rücken des Gebirges seiner ganzen Länge nach, und nimmt dann als Thal von Bersêba, W. es-Seba, eine westliche Richtung nach dem Meere zu. — Die *Wüste Judah* (הַמִּדְבָּר, Jos. 15, 61 etc.) ist die östliche Abdachung des Gebirges, die zwischen grossen Felsstrecken manche Weidetrift mit würzigen Futterkräutern darbietet und dann in einem furchtbar jähen Absturz, der von vielen engen Schluchten bis tief in die Wurzeln des Gebirges durchrissen ist, ins todte Meer endet. Solcher Schluchten und Engpässe zählt man von dem Wady Fikreh, der die östlich abfliessenden Gewässer der arab. Wüste zum todten Meere führt, bis zu der schaurig kahlen Felsschlucht, durch welche der Bach Kidron, קִדְרוֹן, von Jerusalem aus in den See fliesst, 15—18. Der bedeutendste derselben ist der Engpass von Hazezon-Thamar חַצְצוֹן תָּמָר oder Engedi עֵין גֶּדִי (Ain Dschidi) 2 Chron. 20, 2, ungefähr bei der Längen-Mitte des Sees. Nach der Mittagsgegend zu bildet das Gebirge eine hohe, nur durch eine einzige Pforte (den W. el-Khalîl) durchbrochene Mauer, und auch auf der Westseite, nach der südlichen Meeresniedrung zu, bietet es eine hohe, nur durch wenige und unbedeutende Wady's geöffnete Wand dar. — Der *Mittag von Judah* (הַנֶּגֶב Jos. 15, 21 ff.) ist die südliche Abdachung des Gebirges nach der Wüste et-Tih, die auch (Deut. 1, 7. 19. 20. 44) das Gebirge der Amoriter הַר הָאֱמֹרִי heisst. Es ist ein 6—8 d. M. breites Terrassenland, das, in mehrfacher Abstufung mit breiten Wiesenthälern, aus der Wüste aufsteigt und das Gebirge bogenförmig umlagert. Die unterste Stufe ist durch den Pass von Zefat (צְפַת Jud. 1, 17, jetzt Nakb es-Sefah) geöffnet.

Der Küstenstrich.

§ 41. Südlich von Tyrus erhebt sich an der Meeresküste das promontorium album (Râs el-Abyad) und noch weiter südlich mit dem Râs en-Nâkûra das Felsenufer der tyrischen Leiter. Dann wird die Küste flacher und bildet um die bogenförmige Bucht von Akko herum die schöne, breite Ebene von Akko (עַכּוֹ), an deren nördlichem Ende der Belus ins Meer fliesst. Im Süden dieser Ebene, wo der Kison ins Meer fällt, steigt der Karmel auf, und ragt mit seinem hohen, steilen Vorgebirge so nahe ans Meer, das von der Küste nur eine schmale Strasse übrig bleibt. Südlich vom Karmel beginnt aber eine zum grössten Theile überaus fruchtbare Küstenebene, die 30 d. M. lang bis zum Wady el-Arisch, der Gränzscheide Palästina's vom ägyptischen Gebiete, reicht, und die sich nach Süden hin immer mehr erweitert, so dass sie bei Joppe bereits 4, bei Gaza 6 M. breit ist. Durch einen Hügelvorsprung bei Joppe wird der nördliche Theil derselben, die 10 M. lange Ebene Saron [1]) abgegränzt. Unterhalb Joppe beginnt die Ebene Sefelah [2]), die (11 M. lang) bis Gaza reicht. Südlich von Gaza nimmt die Fruchtbarkeit der Küste ab und bis zum Arîsch hin ist sie längst zur völligen Wüste geworden.

1. Die Ebene **Saron** (שָׁרוֹן) ist im Frühling ein duftendes Blumengefilde, dessen Pracht und Fruchtbarkeit sprüchwörtlich war (Jes. 35, 2; Cant. 2, 1). Nur unbedeutende Flüsse, meist Winterbäche, münden hier ins Meer. Die bedeutendsten sind der Nahr Zerka (bei Plinius Krokodillenfluss), südlicher der Nahr Arsûf, und am südlichsten der Nahr Audscheh. Ein Nebenfluss des Arsûf, der Nahr el-Kassab ist wahrscheinlich der biblische Rohrbach, נַחַל קָנָה Jos. 16, 8 etc.

2. Die Ebene **Sefelah** (הַשְּׁפֵלָה) ist eine fruchtbare, breite Niedrung mit fester, felsiger Vorlage gegen das Meer. Unterhalb Joppe mündet der Nahr Rubin, durch welchen die Gewässer des W. Serâr abfliessen. Südlicher bei Ascalon mündet der W. Simsim.

Das ostjordanische Hochland.

§ 42. Das Ostjordanland, in der Bibel Land Gilead oder transjordanisches Land [1]) genannt, ist ein an den grossen Hermon [2]) sich anlehnendes Hochland, das längst dem ganzen Jordanthale und dem todten Meere hinläuft und sich dann in dem bis zum älanitischen Meerbusen reichenden Edomitergebirge fortsetzt. Im Westen steigt es aus dem Ghôr in einer steilen, 2000—3000 F. hohen Gebirgswand empor, und bildet auf seiner Höhe eine mächtige, weitausgedehnte, verhältnissmässig einförmige Hochebene [3]), die sich im Osten in die wüste Euphratsteppe verliert. Ausgedehnte Eichenwaldungen wechseln mit fetten Viehweiden ab. Die Gewässer des ostjordanischen Hochlandes fliessen sämmtlich, und zwar die meisten durch tiefe Schluchtenthäler mit fast senkrechten Wänden, dem Jordan und dem todten Meere zu.

1. Der Name **Gilead** (גִּלְעָד) kam eigentlich nur dem Gebirge dieses Namens zu, verallgemeinerte sich aber zur Bezeichnung des ganzen ostjord. Landes (אֶרֶץ הַגִּלְעָד). — Der Ausdruck בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן bildete sich als stehende Bezeichnung des Ostlandes aus der Anschauung, die im Westlande den eigentlichen Kern und Mittelpunkt des ganzen Landes sah, woraus es sich auch einfach und genügend erklärt, dass diese Bezeichnung auch dann gebraucht wurde, wenn der Redende selbst im Ostlande sich aufhielt (vgl. Hengstenberg Beitr. III, 313 ff.). — Welte (Nachmosaisches im Pent. S. 176 f.) zieht die Lösung vor, dass עֵבֶר ebenso gut „diesseits" wie „jenseits" heissen könne. Seine Bedenken gegen die andre Auffassung hat Hengstenberg Bileam S. 27 beseitigt. (Vgl. auch Keil Comment. zu d. Kön. S. 56 f.) Doch wird auch bisweilen, der grössern Bestimmtheit wegen, מִזְרְחָה שֶׁמֶשׁ od. dgl. (z. B. Deut. 4, 41; Jos. 1, 15; 1 Par. 6, 63) hinzugefügt. — Nur im Pentat. und im Buche Josua — aber auch nur hier — wird auch das westjordanische Land wiederholt durch עבר הירדן bezeichnet, was sich daraus erklärt, dass das Ostland damals noch die eigentliche Heimath der Israeliten war. Dass dennoch im Deut. das Ostland das jenseitige genannt wird, erklärt sich daraus, dass der Verfasser, den subjectiven, vorübergehenden Standpunkt der Gegenwart verlassend, sich auf den objectiven und bleibenden Standpunkt der Zukunft versetzt. Vgl. Hengstenberg ll. cc.

2. Der grosse **Hermon**, חֶרְמוֹן und חֶרְמוֹנִים Ps. 42, 7 (nach arab. Ety-

mol. = Berggipfel), hiess nach Deut. 3, 9 bei den Sidoniern שִׂרְיוֹן und bei den Amoritern שְׂנִיר (= Panzer), jetzt Dschebel es-Scheikh, auch et-Tseldsch (Schneeberg). Dieser enorme Bergrücken, dessen schneebedeckter Gipfel über 10,000 F. hoch ist, bildet die nördlichste Gränze des transjordanischen Landes. Sein südlichster Ausläufer ist der Dsch. Heisch, der bis zum Nordende des galiläischen Meeres hinabläuft (vielleicht identisch mit dem שִׂיאֹן Deut. 4, 48). —

3. Nur an zwei Punkten erhebt sich die **östliche Hochebene** zum eigentlichen Gebirge, im Nordost zum Gebirge Hauran, im Südwest zum Gebirge Gilead. Im nördlichen Theile ist das Hochland durchrissen vom Yarmûk oder Scheriat el-Mandahûr (bei Joseph. Hieromax), der die Gewässer des Gebirges Hauran durch enge, tiefe Schluchten eine Stunde unterhalb des See's Gennezaret in den Jordan stürzt. Sechs Meilen südlicher braust der Jabbok (יַבֹּק) oder Zerka durch eine enge, aber 500 F. tiefe Schlucht mitten im Gebirge Gilead, seine schäumenden Gewässer zum Jordan führend. Ein Nebenfluss desselben, der Nahr Ammon, bildet die Ostgränze des gelobten Landes nach dem Ammonitergebiete zu. Der Bach von Hesbon, W. Hesban, bricht durch einen engen Felspass und mündet im Gefilde Moab. Ins todte Meer fliesst der Bach von Meon, W. Zerka Maîn, und weiter südlich der Arnon, אַרְנוֹן, dessen tiefes, fast senkrecht eingerissenes Bette die Grenzscheide zwischen dem israel. und moabit. Lande bezeichnet. — Das nördlich und östlich vom Gebirge Gilead sich erstreckende Land, welches die Ebene Hauran und das Gebirge Hauran umfasst, heisst in der Bibel Basan, בָּשָׁן. Die Ebene ist reich an fruchtbaren Wiesen und Getreidefeldern, das Gebirge aber mit schönen Waldungen bedeckt. — Das Gebirge Gilead, dessen höchster Scheitel der Berg el-Oscha (Hosea) heisst, bietet die schönsten Eichenwälder, Oel- und Obstbäume in reicher Mannigfaltigkeit dar. Die südlich von diesem Gebirge bis zum Arnon sich erstreckende Hochebene heisst in der Bibel הַמִּישֹׁר Deut. 3, 10 etc, d. i. die Ebene (jetzt mit Einschluss des Gebirges bis zum Jabbok: el-Belka), ein ausgebreitetes Weideland mit den fettesten Viehtriften.

Angemessenheit des heiligen Landes für seine Zwecke.

Vgl. K. v. Raumer, Pal. 88 ff., 420 ff.; Bertheau, Zur Gesch. d. Isr. 119 f.; Ewald, Gesch. I, 258 ff.; J. P. Lange, Leb. Jesu II, 24 ff.

§ 43. Das Land, welches der Herr zur Pflegstätte seines Reiches ausersehen hatte, war innerlich und äusserlich, durch seine Natur und Weltstellung, für diesen Zweck geeignet wie kein andres Land der Erde. Das Bundesvolk sollte im Organismus der Menschheit das Herz der Völker sein, in welchem ein neues und gesundes Lebensblut bereitet werden und dann von da aus mit kräftigem Pulsschlag durch alle Völkeradern die ganze Menschheit verjüngend und neubelebend durchströmen sollte. Ausgesondert und abgeschlossen von allen Völkern sollte es, befruchtet vom göttlichen Rathschluss, in seinem Schoosse den Keim des zukünftigen Heils aufnehmen, pflegen und zur Reife bringen, um dann die reife Frucht allen Völkern der Erde darzubringen. Diesem Zwecke musste auch das Land entsprechen; denn zwischen Volk und Land finden

dieselben Bedingungen statt wie zwischen Leib und Seele im einzelnen Individuum. Die Bestimmung Israels vereinte in sich die Fordrung der grössten Abgeschlossenheit von allen Völkern und doch auch zugleich der bestimmtesten Centralität unter allen Völkern, und denselben Forderungen musste auch das Land, in welchem Israel seine Bestimmung realisiren sollte, entsprechen. Palästina entsprach ihnen. Denn es vereinigte in sich auf einzige, wunderbare Weise die einander scheinbar ausschliessenden Merkmale der Abgeschlossenheit und Centralität zu den übrigen Ländern. — Palästina ist in der That der umbilicus terrarum der alten Welt, sowohl in geographischer als in politischer und industrieller Beziehung. Zwischen den drei damals bekannten Welttheilen in der Mitte liegend [1]), kann es gewissermassen als allen dreien angehörend betrachtet werden. Durch diese natürliche Centralität ist es dann ferner auch bedingt, dass Palästina ebensosehr in den Mittelpunkt der politischen Bestrebungen, wie in den Mittelpunkt des Welthandels gestellt war [2]). — Andrerseits fällt aber auch nicht minder eine inselartige Abgeschlossenheit des heiligen Landes in die Augen. Im S. und O. ist es durch unwirthliche Wüsten, im W. durch das Meer abgeschnitten, und im N. bildet der Libanon eine vom Meere bis zur östlichen Wüste reichende, fast unübersteigliche Mauer. Noch bestimmter und auffallender tritt der Charakter der Abgeschlossenheit hervor, wenn wir — wozu Alles uns drängt — das westjordanische Hochland als den Kern des dem Bundesvolke angewiesenen Landes, wo alle wesentlichen Momente unsrer Geschichte sich entfalten sollten und entfaltet haben, ansehen. Wie eine gewaltige, hohe und unbezwingliche Felsenburg steigt dies aus der Wüste des Südens, aus der Meeresniedrung des Westens und aus dem Tiefthal des Ostens empor. Diese hohen Berge mit ihren steilen Felsenwänden, ihren Schluchten, Höhlen und Engpässen, diese Hochebenen mit ihren zahllosen Hügeln, Kessel- und Tiefthälern mussten dem zerstörenden Eindringen erobernder Kriegsheere wie den verderblichen Einflüssen fremdartiger geistiger Potenzen den Zugang erschweren, und dagegen — trotz alles Menschengewühls in den Niedrungen, trotz aller Lebendigkeit des Verkehrs ringsumher, — der eigenthümlichen und selbständigen Bildung ihrer Bewohner in bürgerlicher, sittlicher und religiöser Beziehung den kräftigsten Vorschub zu stiller, ungestörter und organischer Entwicklung aller in ihnen liegenden oder in sie gelegten Kräfte und Fähigkeiten gewähren. Auch das Land Israels ist, wie sein Volk, in der That ein wohlumzäunter, wohlverwahrter, wohlversehener Weinberg (Jes. 5, 1 ff.), an dem Alles gethan ist, was nur gewünscht werden konnte. —

1. Auf diese centrale Weltstellung des gelobten Landes macht auch Ezech. 5, 5 (vgl. Thren. 2, 15) aufmerksam. Wir können in dieser Auffassung der Stelle bei Ezech. nicht, wie Calvin und Hävernick ad. h. l., eine des Propheten unwürdige kindisch-rabbinische Grille finden, und meinen, dass der von H. vertheidigte ethische Sinn den physischen nicht ausschliesse, sondern vielmehr einschliesse. Vgl. Theodoret's schöne Bemerkung zu der angeführten Stelle des Ezechiel.

2. Alle Verbindungskanäle der drei Welttheile in der alten Welt — zu Wasser und zu Lande — berühren Palästina. Aller Seehandel zwischen Asien einerseits und Europa und Afrika andrerseits war in den grossen Handelsstädten der phönizischen und philistäischen Niedrung concentrirt; während nach Süden hin die Arabah auf die Häfen des älanitischen, und die Sefelah auf den heroopolitanischen Meerbusen hinwiesen, war nach Osten hin durch Carawanenstrassen der Weg zum nahen Euphrat und zum persischen Meerbusen gebahnt und dadurch eine Verbindung mit den Wunderländern des südlichen Asiens vermittelt. — Auch die Landstrassen, welche Asien und Afrika verbanden, mussten Palästina berühren. Von Aegypten führte eine bedeutende Handelsstrasse nach Gaza und von Damaskus durch die Ebene Jesreel zur phönizischen Küste.

§ 44. Während so das heilige Land nach Aussen hin — negativ und positiv — in einzigem Maasse für seine Bestimmung geeignet war, bot es auch für die innre Entwicklung des Bundesvolkes kräftige Vehikel dar. Durch unmittelbare Leitung Jehovah's, durch göttlichen Segen und Strafe, Wohlthat und Zucht sollte dies Volk dazu erzogen werden, wozu es bestimmt war. Nun aber giebt es wohl kaum ein Land der Erde, das mit einer solchen Sensibilität für Segen und Fluch begabt, in so kleinem Raume so zahlreiche Quellen des Segens und zugleich des Fluches für seine Bewohner darbietet. Nirgends liegen Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit in raschem Uebergang so nahe zusammen, nirgends gehen sie so leicht in einander über, nirgends wird das blühende Gefilde des Segens so leicht zur fluchbelasteten Wüste. Aus dem paradisischen Siddimthal z. B. wird über Nacht ein Pfuhl des Verderbens, von dem alles Leben flieht, der allen kommenden Geschlechtern von dem Ernst der göttlichen Gerichte predigt. Und ihm gegenüber im Norden liegt sein Gegenbild, — ein See, dessen Ufer alle Liebreize der Natur in sich vereinigen, der fortwährend von der Güte und Freundlichkeit Gottes predigt. — Und wie Natur, Klima und Boden des Landes neben den reichsten Segenskräften auch so mannigfache Straf- und Zuchtmittel in Unfruchtbarkeit und Misswachs, in verzehrenden Gluthwinden und Erdbeben, in Heuschreckenzügen und verheerenden Krankheiten, Pest und Aussatz u. s. w. in sich barg, — so bot auch die überaus günstige Natur des Landes und seine polititische Weltstellung neben zahlreichen Vortheilen für die Bewohner desselben auch eine beständige Lockung für die benachbarten Völker und Weltmächte, das Land zu unterjochen und seine Bewohner zu zertreten, — und so fest und gesichert auch sonst die Lage desselben war, so

wussten doch die Raubhorden feindlicher Völkerschaften und die Kriegsheere der Weltmächte — sobald sie gesandt waren, die göttlichen Strafgerichte auszuführen — durch Meere und Wüsten, durch Gebirge und Schluchten Wege zu finden in das Herz des Landes. —

1. Ueber die ehemalige **Fruchtbarkeit** *des gelobten Landes* vgl. S. Deyling observ. ss. II, diss. IX. und Raumer Paläst. S. 88 ff. Die ausserordentliche Fruchtbarkeit bezeugt die heilige Schrift unzähligemal. Im Gegensatz gegen die Mühseligkeit, mit der die Fruchtbarkeit Aegyptens gewonnen werden muss, preist sie auch die freiwillige Fruchtbarkeit des verheissenen Landes (Deut. 11, 10—12). Tacitus (hist. V, 6), Justin (XXXVI, 2), Ammianus Marcellinus (XIV, 8) stimmen in dies Lob ein, und was Josephus von der Fruchtbarkeit des Landes, von der fast beispiellosen Stärke der Bevölkerung und der ungeheuren Zahl der Städte und Dörfer berichtet, muss wenigstens im Allgemeinen als historische Angabe respectirt werden (vgl. Raumer Paläst. Anh. II, S. 427 ff.). — Von der Sensibilität des Landes für Segen und Fluch zeugt am besten eine Vergleichung des jetzigen Zustandes mit dem frühern. Auch die alten Rabbinen hatten schon ein klares Bewusstsein von der Beziehung des Landes zum göttlichen Segen und Fluch: Terra sancta non dependet (heisst es Jalkut Rubeni fol. 72) a natura, neque manu armata capi potest, sed dependet vel a meritis vel poenis, quae per potentiam Dei supremi benedicti immittuntur. — Ueber die klimatischen und meteorologischen Zustände, so wie über Cultur und Erzeugnisse des Landes vgl. v. Lengerke Kanaan I, S. 49—177; Arnold Paläst. S. 57—79; besonders aber Schubert's Reise III, 112 ff. u. ö.; auch Russegger's Reise.

Die Bewohner des gelobten Landes vor der Einnahme desselben durch das Bundesvolk.

Vgl. Bochart, Phaleg et Canaan; — J. D. Michaelis, spicil. geogr. ext.; — Rosenmüller, Alterthumskunde; — Raumer, Paläst. 321 ff.; — Bertheau, zur Gesch. 137 ff.; — Ewald, Gesch. I, 272 ff.; — Lengerke, Kanaan I, 178 ff. — Gesenius, thes. s. sing. vv.; — Knobel, d. Völkertafel d. Genesis. Giess. 1850; — G. Baur, d. Prophet Amos S. 76—94; — K. Ritter, Erdkunde. Bd. 15. Abth. 1. S. 91—118; Bd. 15. Abth. 2. S. 91—151 und Bd. 16. Abth. 1. S. 168—192; — Hitzig, Urgesch. u. Mythologie d. Philistäer. Lpz. 1845; — Hengstenberg, de reb. Tyriorum. Berol. 1832; — Movers, zur ältest. Gesch. (in d. Zeitschr. f. Philos. u. kath. Theol. Neue Folge V, Hft. 2.), und Dess. Phönizier Bd. II, Abth. 1.; — Meine Abhandl. ü. d. Ureinwohner Paläst. (in d. luth. Zeitschr. 1845. H. 3; — K. Keil, Comment. z. Buch Josua S. 40 ff., 217 ff., 230 ff., 242 ff.

§ 45. Bei den durch seine Natur und Weltstellung bedingten Anziehungskräften des Landes ist es nicht zu verwundern, dass die Geschichte hier auf dem engen Raume von 300—400 □Meilen ein Völkergewirre und Völkergedränge aufzuweisen hat, wie in keinem andern Lande der Erde. Die verschiedenartigsten Völker, Chamiten, Semiten und Jafetiten; Nomaden, Ackerbauer und Städtebewohner; Handelsvölker und erobernde

Weltmächte haben um den Besitz des Landes gekämpft, und es giebt kein bedeutendes Volk der Geschichte, dessen Bestrebungen nicht früher oder später, mit mehr oder weniger Erfolg auf diesen Besitz gerichtet gewesen wäre. Wir haben es hier vorerst nur mit den Völkern zu thun, die vor der Einnahme des Landes durch die Israeliten Besitzer desselben waren. Die ersten Bewohner desselben nach der Völkerzerstreuung waren allem Anschein nach Semiten, wahrscheinlich von dem semitischen Stamme Lud (Gen. 10, 22). Unter oder neben ihnen siedelten sich demnächst, von Osten her einwandernd, die Kanaaniter an, ein mächtiger Zweig des chamitischen Stammes, der zwar durch Annahme der semitischen Landessprache sich den frühern Bewohnern unterordnete, aber durch wiederholte Einwandrungen allmälig auf das Entschiedenste in den Vordergrund trat [1]). Durch die spätre Einwandrung der Philister, ebenfalls chamitischer Abstammung durch Mizraim, die vom Meere her eindrangen, wurden die Kanaaniter zuvörderst aus der südlichen Meeresniedrung vertrieben [2]). Dann folgte der mächtigere Andrang der terachitischen Völkerschicht (die auf Terach (Tharah), den Vater Abrahams zurückgeführt wird), deren Nebenzweige: Moabiter, Ammoniter, Edomiter etc. sich gleich anfangs schon — jedoch nur in den östlichen und südlichen Extremitäten des Landes festsetzten (indem sie die dort wohnenden kanaanitischen Völker theils vertilgten, theils unterjochten und in sich aufgehen liessen) — während der eigentliche Kern derselben, die Israeliten, unter der planmässigen Leitung göttlicher Erziehung erst nach langer Fremdlingschaft das Land, das ihnen zum Erbtheil bestimmt war, einnehmen konnten und sollten. Die Entwicklung dieser terachitischen Völkerschicht im Allgemeinen und der Israeliten insbesondre, so wie ihre Collisionen mit den Urbewohnern einerseits und den später eindringenden Weltmächten andrerseits ist Gegenstand der weitern Darstellung.

1. Ueber den **Ursprung der kanaanitischen Völkerschicht** handelt Gen. 10, 15—19. Von den dort genannten eilf Stämmen finden wir nur fünf in dem Gebiete, das später den Israeliten zufiel, wieder. Die Namen der übrigen sechs finden sich unzweideutig in den nördlich und nordöstlich von Sidon bis zum Eleutherus hin gelegenen Städten. — Da aber ausserdem noch eine Reihe von Völkern als in Palästina wohnhaft genannt werden, die in der Völkertafel unter den kanaanitischen Völkern vermisst werden, und von deren gleichzeitiger oder späterer Einwandrung sich keine Spur findet, so haben die Neuern (Bertheau, Ewald, Lengerke, Baur, Knobel, Ritter, Delitzsch) dieselben für Urbewohner (semitischen Stammes), die schon vor der Einwandrung der Kanaaniter das Land besassen, erklärt, während Hengstenberg, Movers, Keil und meine oben angeführte Abhandlung sie für Kanaaniter erklärten. Wir lassen vorläufig diese Frage bei Seite, um vorerst zusammenzustellen,

was sich über die Namen und Wohnsitze dieser Völker ermitteln lässt, und beginnen mit den in der Völkertafel enthaltenen Namen. 1) Die Hettiter, חִתִּי, בְּנֵי־חֵת, wohnten auf dem Gebirge Efraim und Judah bis Hebron Gen. 23, 7; Num. 13, 29. Sie erscheinen als einer der bedeutendsten kanaanitischen Zweige und Jos. 1, 4; 1 Kön. 10, 29; 2 Kön. 7, 6 wird mit ihrem Namen die Gesammtheit der Kanaaniter bezeichnet. Unter ihnen wohnte 2) der weit unbedeutendere Zweig der Jebusiter יְבוּסִי in Jerusalem (Jebus) und seiner Umgebung (Num. 13, 29; Jos. 11, 3; 15, 8. 63; 18, 28; Richt. 19, 11). Die mächtigsten und kriegerischsten unter allen Kanaanitern waren 3) die Amoriter הָאֱמֹרִי (von אָמִיר Jes. 17, 9, d. i. das Emporragende, spec. Wipfel, Gipfel; danach deutet man den Namen gewöhnlich als „Höhenbewohner“, besser aber (vgl. unsre Abhandlung über die Ureinwohner) als „emporragendes, hochstämmiges Volk“. Zu Abrahams Zeiten wohnten sie in der Umgegend von Hebron und Hazezon-Thamar, (Gen. 14, 7. 13) auf dem Gebirge Judah und seinem südlichen Abfall (Num. 13, 29; Deut. 1, 7. 19. 20; Jos. 11, 3), der nach ihnen auch den Namen Amoritergebirge (Deut. 1, 7. etc.) führte. Auch finden sie sich nördlicher bis gegen Sichem Gen. 48, 22, wenn nicht etwa hier besser der Name im generellen Sinne genommen wird, vgl. Gen. 34, 2. Später breiteten sie sich über den Jordan aus, und nahmen den Ammonitern und Moabitern alles Land (zwischen Jabbok und Arnon), das diese schon früher den Refaiten entrissen hatten (Num. 21, 13—26; Richt. 11, 13 ff) weg. Ihr Name wird häufig zur Bezeichnung aller kanaanitischen Völker gebraucht Gen. 15, 16; Jos. 24, 18; Richt. 6, 10. — 4) Ueber die Girgasiten הַגִּרְגָּשִׁי fehlen nähere Bestimmungen. Nur so viel weiss man aus Jos. 24, 11, dass sie im Westjordanlande wohnten. 5) Die Hevviter, הַחִוִּי, wohnten in der Gegend von Gibeon Jos. 11, 19, von Sichem Gen. 34, 2, auch am Hermon Jos. 11, 3; Richt. 3, 3. Ausserdem werden noch wiederholt 6) Kanaaniter im engern Sinne genannt Gen. 15, 21; Ex. 23, 23; Deut. 7, 1 etc., welche nach Num. 13, 29; Deut. 11, 30; Jos. 5, 1 vorzugsweise in der Meeresniedrung, aber auch im Jordanthale, עַל יַד הַיַּרְדֵּן, wohnten. Jos. 11, 3 heissen sie „die Kanaaniter im Osten und im Westen“. Dass ihnen vorzugsweise der gemeinsame Name der Kanaaniter beigelegt wird, hat wohl seinen Grund in ihrer diesem Namen entsprechenden Wohnung. Sie lagen wahrscheinlich dem Handel ob, woher es zu erklären ist, dass כְּנַעֲנִי häufig geradezu „Kaufmann“ heisst. — Endlich werden auch Gen. 15, 20 und später immer in der Reihe der zu vertilgenden (sieben) kanaanitischen Völker 7) die Ferissiter (הַפְּרִזִּי) genannt Ex. 3, 8; 23, 23; Deut. 7, 1 etc. Ihr Name bezeichnet sie als Bewohner des platten Landes (vgl. Hengstenberg Beitr. III, 186). Im Völkerkatalog fehlen sie unter den Söhnen Kanaans, — wie Bertheau meint, durch irgend ein Versehen, da die dortige Eilfzahl der kanaanitischen Stämme an sich schon geeignet sei, an eine ursprüngliche Zwölfzahl zu denken. Wir finden den Grund in der vorherrschend und auch später im Bewusstsein gebliebenen appellativen Bedeutung des Namens. Sie wohnten wahrscheinlich auf den Hochebenen des Westlandes Gen. 13, 7; Jos. 11, 3. Durch die Zusammenstellung „Kanaaniter und Ferissiter“ wird einigemal (Gen. 13, 7 und 34, 30) die Gesammtheit der Bewohner Palästinas bezeichnet, so dass unter jenen die Handel treibenden Bewohner der Niedrungen und unter diesen die Ackerbau und Viehzucht treibenden Bewohner des Hochlandes zu verstehen sind.

Die in der Völkertafel fehlenden, für Ureinwohner Palästinas gehaltenen Völker sind 1) Die Refaim רְפָאִים, LXX: *γίγαντες*, d. i. die Hochgewachsenen, vgl. رفع = altus, eminens fuit, der gemeinsame Name mehrerer durch riesige Körpergestalt (Ewald I, 275) sich auszeichnender Geschlechter. Ein andrer Gesammtname dieser Riesenstämme

ist der Name Enakim oder Enakssöhne, בְּנֵי עֲנָק, עֲנָקִים (d. i. langhalsig, riesig), jedoch mit dem Unterschiede, dass die ostjordanischen Riesen vorzugsweise Refaim (Deut. 2, 11; 3, 11 etc.) und die westjordanischen Enakim (Deut. 9, 2; Num. 13, 22 ff.) genannt werden; doch findet sich auch die Benennung Refaiten für die cisjordanischen Riesen, Jos. 17, 15; 2 Sam. 21, 15—22. Zu den Enakim des Westjordanlandes gehörten auch die Avvim, עַוִּים, Jos. 11, 21 f. vgl. mit Jos. 13, 3 und 2 Sam. 21, 15—22, die in der südlichen Meeresniedrung wohnten. Die Enakim des Hochlandes (im Gebirge Juda, namentlich in der Gegend von Hebron) erhielten sich bis auf Josua's Zeit (Deut. 9, 2; Num. 13, 28), von dem sie vertilgt wurden Jos. 11, 21 ff.; — die Avvim in der Meeresniedrung wurden schon früher von den Philistern verdrängt, jedoch erhielten sich Reste derselben in den philist. Städten Deut. 2, 23; Jos. 11, 21. 22; 13, 3. — Die Riesenstämme des Ostjordanlandes sind folgende: a) Die Emim אֵימִים d. i. die Schrecklichen, sie wohnten nach Gen. 14, 5 in Schaveh (d. i. Ebene) Kiriathaim zwischen Arnon und Sared, von wo sie durch die Moabiter verdrängt oder vertilgt wurden Num. 21, 12 ff. b) Die Susim זוּזִים d. i. die Hervorragenden. Sie werden Gen. 14, 5 in der Schildrung des Raubzuges Kedor-Laomers genannt. Da diese Schildrung offenbar genau chorographisch ist, so geht aus ihrer dortigen Stellung hervor, dass sie zwischen Jabbok und Arnon wohnten. Sie sind somit identisch mit dem Riesenstamme, den die Ammoniter, welche sie vertrieben, Samsummim זַמְזֻמִּים nannten. Deut. 2, 20; Richt. 11, 13 ff.; Jos. 12, 2. c) Die Refaim im engern Sinne. Sie wohnten in der Gegend von Aschterot-Karnaim in Edrei Gen. 14, 5; Deut. 1, 4, mithin auf der Hochebene Basan. Sie wurden unter ihrem Könige Og von den Israeliten zu Mose's Zeit vertilgt Num. 21, 33 ff. — Den nicht-kanaanitischen Ureinwohnern werden von den Neuern auch zugezählt 2) die Choriter, הַחֹרִי d. i. Höhlenbewohner. Zur Zeit Abrahams wohnten sie auf dem Gebirge Seir, dem spätern Edomitergebirge Gen. 14, 6, welches reich ist an wohnbaren Höhlen und Grotten (Joseph. de b. j. IV, 9, 4; Robinson II, 695). Schon vor Mose waren sie von den Edomitern zum Theil vertilgt und zum Theil mit denselben verschmolzen. Deut. 2, 12. 22; Gen. 36. — 3) Ausserdem werden Gen. 15, 19 noch mehrere Völkerschaften genannt, die man ebenfalls für semitische Ureinwohner hält. Es sind die Keniter, Kenissiter und Kadmoniter. Unter dem Namen der Keniter הַקֵּינִי, d. i. Lanzenträger, kommt später noch ein Zweig der (terachitischen) Medianiter vor, mit denen Moses sich verschwägert, und die später, vom Hauptstamm abgelöst, friedlich unter den Israeliten wohnten (Richt. 1, 16; 4, 11; 1 Sam. 15, 6; 27, 10; 30, 29), während Num. 24, 21 f. auch Keniter erwähnt werden, die zu Israel in feindseligen Verhältnissen stehen. (Ueber den vermutheten Zusammenhang derselben vgl. unten in Bd. II.) Die Kenissiter קְנִזִּי, d. i. Jägervolk, kommen sonst nicht weiter vor, doch findet sich der Name derselben später auch in einer Familie des Stammes Juda, worüber später ein Weitres. Die Kadmoniter קַדְמֹנִי werden ebenfalls nicht weiter genannt. Alle drei wohnten wahrscheinlich in den südöstlichen Grenzgegenden Palästina's und sind zur mosaischen Zeit bereits von den Seitenzweigen der terachitischen Völkerschicht vertilgt oder in denselben aufgegangen. Zu diesen uralten, arabischen Völkerschaften rechnen Ewald, Lengerke und Knobel (S. 200) auch die Amalekiter, die schon Gen. 14, 7 als Bewohner der grossen Wüste zwischen Palästina und dem Gebirge et-Tih auf der Sinaihalbinsel, und in Num. 24, 20 ein altes Urvolk genannt seien, und die die Araber auf Laud (= Lud) als Stammvater zurückführen. Hengstenberg (Beitr. III, 303 ff.) sieht sie dagegen nach Gen. 36, 12. 16 als eine Abzweigung der Edomiter an. Für diese Auffassung ist mir besonders der Umstand entscheidend, dass die Völkertafel ihrer nicht erwähnt. Denn dass diese eine

ichtige, so oft in die israelitische Geschichte eingreifende und bis in die Zeiten der
ischen Könige selbständig dastehende Völkerschaft nicht sollte aufgenommen haben
sie nämlich nicht terachitischen Ursprungs war), ist mir völlig undenkbar. Sie
ı auch in der That nirgends in den vielen Stellen, welche die vor-terachitischen
ner aufzählen oder erwähnen, genannt. Auch Gen. 14, 7 ist — nach einer über-
ufigen Prolepsis — nur vom Gefilde nicht vom Volke der Amalekiter die Rede,
ırch die Benennung der Amalekiter als רֵאשִׁית גּוֹיִם Num. 24, 20 wird Amalek
als ein „altes Urvolk“ bezeichnet, sondern vielmehr als das erste unter den heid-
ı Völkern, die Israel feindlich entgegentraten, vgl. Hengstenberg Bileam S. 188 ff.
ngs muss es befremden, dass die Amalekiter, wenn sie von einem Sohne Esau's
men (nach Gen. 36, 12. 16) schon in der mosaischen Zeit eine so mächtige Völ-
aft bilden. Allein wie der Hauptstamm Edom selbst ohne Zweifel dadurch in kur-
it so bedeutend wurde, dass er andre Völkerschaften (Choriter etc.) unterjochte
ı sich aufnahm, so können wir dies auch ohne Bedenken bei den edomitischen
kitern voraussetzen. Im Süden des Landes finden wir endlich auch noch neben
nalekitern genannt (1 Sam. 27, 8): die Geschuriten (Jos. 13, 2) und die Gir-
, — und Richter 10, 12; 1 Chron. 4, 41; 2 Chron. 26, 7 die Maoniter auf dem
e Seir, wo die Stadt Maân noch an sie erinnert (Robinson III, 127); — alle
ngewisser Abkunft, wahrscheinlich jedoch nachmosaische Abzweigungen terachiti-
Völker.

enden wir uns nun zu der Frage, ob die vorher genannten Völker (Refaiten,
m etc.) wirklich, wie die neusten Forscher fast einstimmig behaupten, als vor-
cht-kanaanitische **Ureinwohner** angesehen werden können und müssen. Ich
lies früher verneint. Eine erneuerte Untersuchung hat mich aber seitdem überzeugt,
lennoch das entscheidende Uebergewicht der Gründe auf Seiten dieser Auffassung
Allerdings findet sich nirgends eine Angabe, dass diese Völker schon vor der
ndrung der Kanaaniter im Lande gewohnt hätten, nirgends eine Spur, dass sie von
anaanitern verdrängt oder auch nur befeindet worden seien; immer sind es die
ı Ankömmlinge, die Philister und Terachiten, von denen sie verdrängt und vertilgt
n. Ebenso wenig ist es zu leugnen, dass die Refaiten, Enakiten, Choriten etc. häufig
Weitres als Kanaaniter oder Amoriter bezeichnet werden. Dies Alles erklärt sich
genügend, wenn wir die Einwandrung der Kanaaniter nicht als einen feindlichen
, sondern als eine friedliche Niederlassung unter und neben den (semitischen) Ur-
nern fassen. Wenn die Kanaaniter, wie auch aus andern Gründen wahrscheinlich
(Vgl. Knobel l. c. S. 315), nach und nach einwanderten, so ist eine Verschmel-
derselben mit den frühern Bewohnern, d. h. eine Semitisirung der Kanaaniter in
e und Sitte wohl begreiflich, Dennoch gewann allmälig durch die wiederholten
ndrungen, auf welche Gen. 10, 15—18 führt, das kanaanitische Element ein ent-
enes Uebergewicht über die ursprüngliche Bevölkerung, so dass diese zum Theil
em aufging, und der Name der Kanaaniter oder Amoriter die allgemeine, auch sie
fassende Bezeichnung aller dermaligen Bewohner Palästina's wurde. Die für diese
sung beigebrachten Gründe sind allerdings nicht alle stichhaltig. Aber dies Eine
mich jetzt schon entscheidend, dass die semitische Sprache der Phönizier (und der
aiter überhaupt) sich nur — dann aber auch völlig genügend — erklären lässt,
man den Vorgang sich in eben beschriebener Weise denkt. —

en Angaben der Klassiker zufolge (Herod. I, 1 und VII, 89. Strabo l. I, p. 42
XVI, p. 766. 784) sind die Phönizier — nach ihrer eignen und der Perser Aussage

— vom erythräischen (d. i. bei Herod. dem Südmeere) oder genauer nach Strabo vom persischen Meerbusen her eingewandert. Nach Vorgang von Bochart l. c. l. IV, c. 34; Perizonius Aeg. p. 348 und Vitringa obs. ss. I, 1 § 13 ist die Richtigkeit dieser Angaben von Hengstenberg (de rebus Tyriorum Berol. 1832 p. 93 ff.), Movers (Phönizier. II, 1. S. 23 ff.) u. K. Ritter l. c. S. 95 ff.) bestritten worden, weil nach Gen. 10, 15—19 gleich anfangs die Kanaaniter sich schon auf der palästinischen Küste niedergelassen hätten und nicht die geringste Spur von frühern Einwohnern Palästina's sich in der Bibel fände. Indess das Letztere ist irrig, und würde auch, wenn es sich so verhielte, nichts gegen die Angaben der Klassiker beweisen, denn Palästina könnte auch noch unbewohnt gewesen sein, wenn selbst die Kanaaniter sich nicht sogleich und unmittelbar nach der Katastrophe der Völkerzerstreuung dorthin gewandt hätten; — das Erstere aber geht keineswegs aus Gen. 10, 15—19 hervor; es verträgt sich damit sehr wohl die Annahme, dass die Kanaaniter vor der Einnahme Palästina's früher bereits schon anderswo sich niedergelassen hätten, denn die Völkertafel will nur die Völkerverhältnisse, wie sie zur Zeit Mosis waren, feststellen. Im Gegentheil möchte sie mehrere Andeutungen enthalten, welche zu der Vermuthung führen könnten, dass die Kanaaniter nicht unmittelbar nach jener Katastrophe sich nach Palästina gewandt hätten. Da die Richtung der chamitischen Völkerwandrung nach Süden ging und Palästina ausserhalb ihres eigentlichen Niederlassungskreises liegt, so liegt schon darum die Muthmassung nahe, dass auch der einzelne Zweig Kanaan, anfangs von der Richtung des Hauptstammes mit fortgezogen, erst später aus irgend einer besondern Veranlassung dieselbe verliess und eine dem Hauptstamme fremde Richtung einschlug. Das אַחַר נָפֹצוּ in Vs. 18 könnte auf eine spätere, von der ersten allgemeinen Völkerwandrung unabhängige Wandrung der Kanaaniter hindeuten, — und auch der Umstand, dass Kanaan zuletzt unter allen chamitischen Stämmen genannt wird, könnte anzeigen, dass er sich auch thatsächlich am spätesten vom Hauptstamme abgezweigt und am spätesten eine selbständige Richtung eingeschlagen habe. Denn die Tafel hat es mit der Geburt der Völker und nicht mit der Geburt einzelner Individuen zu thun, das Princip ihrer Anordnung ist also nicht das Lebensalter der Stammväter, sondern die frühere oder spätere Entstehung und Niederlassung der Völker. — Widerstreitet demnach die Angabe der Klassiker der Darstellung der Bibel so wenig, dass sie vielmehr sich ihr vortrefflich einfügt, so hat auch sie selbst an sich als eine authentische Aussage der betreffenden Völker selbst vollen Anspruch auf historische Geltung; und dies um so mehr, je auffallender sie mit der biblichen Angabe von der chamitischen Abstammung der Phönizier, deren Richtigkeit aus linguistischen Gründen so vielfach bezweifelt worden ist, zusammentrifft; denn die Klassiker verlegen das Mutterland der phönizischen Auswandrungen grade dahin, wo nach der Bibel selbst der Heerd der chamitischen Völkerbewegungen zu suchen ist. — Vgl. noch Bertheau l. c. 163—186. und Knobel, l. c. S. 314 ff.

Dass die älteste Völkerschicht Palästina's semitischen Stammes war, wird schon durch die sprachlichen Beziehungen zu einer nothwendigen Voraussetzung gemacht, und durch die Lagerungsverhältnisse der Semiten seit der Völkertrennung bestätigt. Die Oekonomie der Völkertafel Gen. 10, und noch entschiedener die arabischen Nachrichten über die Völkerverhältnisse der Urzeit weisen uns aber mit grösster Wahrscheinlichkeit auf den Semitenstamm Lud (Gen. 10, 22) hin, — weshalb wir uns ohne Bedenken diesem Resultate der sorgfältigen Untersuchungen Knobel's (S. 198 ff.) anschliessen. — Dass diese semitische Urbevölkerung Palästina's in der Völkertafel nicht nach ihren einzelnen Völkerschaften aufgezählt worden ist, erklärt sich mit Bertheau etc. ganz einfach daraus, dass

sie zur Zeit der Einnahme des Landes durch die Israeliten bereits alle selbständige Bedeutung verloren hatten, indem sie damals schon von den kanaanitischen, philistäischen und terachitischen Völkerströmen verschlungen oder verdrängt waren. Denn die Völkertafel will nur den ethnographischen Zustand der dermaligen Gegenwart feststellen. Vgl. § 29, 5.

9. Bei der Untersuchung über den **Ursprung und die Einwandrung der Philister,** פְּלִשְׁתִּים sind folgende biblischen Nachrichten zu Grunde zu legen: Gen. 10, 14 werden als die beiden letzten Zweige des chamitischen Hauses Mizraim (Aegypten) die כַּסְלֻחִים und כַּפְתֹּרִים genannt und dem Worte Kasluchim die Parenthese hinzugefügt: „Von dannen sind ausgegangen die Philistim". — Jer. 47, 4 heissen die Philister der Ueberrest der Insel (אִי, des Küstenlandes?) Kaftor, שְׁאֵרִית אִי כַּפְתּוֹר. — Amos 9, 7 spricht Jehovah: „Habe ich nicht Israel aus Aegypten geführt und die Philister aus Kaftor und Aram aus Kir?" — Deut. 2, 23 wird berichtet, dass die Kaftorim aus Kaftor gezogen und die Avvim bis gen Gaza vertilgt hätten. — Bei Ezech 25, 16 und Zef. 2, 5 (vgl. 1 Sam. 30, 14. 16) wird für die Philister (im Parallelismus) auch Kreter כְּרֵתִים gesetzt (LXX: *Κρῆτες* und *πάροικοι Κρητῶν*). — Die Davidische Leibwache heisst 2 Sam. 8, 18; 15, 18; 20, 7, הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי und 2 Sam. 20, 23 הַכָּרִי וְהַפְּלֵתִי (wo aber das Kri auch הכרתי hat) und 2 Kön. 11, 4. 19 die Leibwache der Königin Ataljah הַכָּרִי וְהָרָצִים. —

Die zunächst sich aufdrängende Frage ist, welches Land unter *Kaftor* zu verstehen sei. J. D. Michaelis spic. I, 292 f. hielt es für die Insel Kypros, welche nach Swinton inscriptt. Cit. Oxon. 1750 S. 78. 85 auf einer phönizischen Münze כברר genannt sei So sehr nun auch die Lage dieser Insel zu Gen. 10, 14 passen würde, so muss die Hypothese doch aufgegeben werden, da Swinton erwiesen falsch gelesen hat (Gesenius monum. phoen. II, 320). Neuerlich hat Redslob (die A. Tl. Namen Hamb. 1846 S. 15 f.) wieder die Identität mit Kypros behauptet, indem er כפתר für eine Erweiterung der Form כֹּפֶר, oder wenigstens für eine Verschmelzung aus כפר und כתר ansieht, wozu er um so eher berechtigt zu sein glaubt, als auch die Pflanze כֹּפֶר griechisch *κύπρος* genannt worden sei. Indess sind, auch abgesehen von dem wenigstens unsichern Grunde dieser Argumentation, die unten anzuführenden Gründe für Kreta überwiegend. — Bochardt Phal. IV, 32. sucht die Ansicht der alten Uebersetzer (LXX, Vulg. Syr. Chald.), dass Kaftor=Kappadocien sei, zu begründen (wozu auch Gesenius geneigt ist Thes. 709, vgl. auch Keil Comm. zu den Königen S. 15); Kappadocien habe früher bis zum Pontus Euxinus gereicht und könne daher wohl אִי genannt werden. Auch passe dazu Gen. 10, 14, weil Kolchis (=Kasluchim) an Kappadocien stosse. So gewichtig indess auch sonst die Uebereinstimmung der Uebersetzer ist, so vermag sich diese Autorität doch nicht gegen die bestimmt auf Kreta hinweisenden Data des A. T. selbst und der Klassiker zu halten. Ausserdem ist die Deutung des אִי durch Küstenland in diesem Falle sprachlich und sachlich unnatürlich genug (Hitzig l. c. S. 15) und die auffallende Uebereinstimmung der Uebersetzer erklärt sich aus der trügerischen Namensähnlichkeit von Kaftor und Kappadocien (nach Lassen altpers. Keilschr. S. 88 ist die ursprüngliche Schreibart des letztgenannten Namens Katpatuk). — Seit Calmet bibl. Unters. III, 25 und Lakemacher observv. philol. II, p. 11 ff. hat die Ansicht, dass Kaftor=Kreta sei, immer mehr allgemeine Anerkennung gefunden. Am gründlichsten ist sie vertheidigt von Bertheau l. c. 186 ff. und Hitzig l. c. S. 14 ff. Entschieden spricht für diese Ansicht 1 Sam. 30, 14. 16; Ezech. 25, 16; Zef. 2, 5, wo den Philistern unzweifelhaft der Name Kreter beigelegt wird, der sicherlich hier nicht mit Michaelis

als Appellativum = exsules gefasst werden kann. Eine besondre Bestätigung erhält diese Ansicht durch die bekannten Namen der königlichen Leibwache, die bei einer sorgfältigen Erwägung des pro und contra, wie erst später ausgeführt werden kann, als Patronymica philistäischer Stämme angesehen werden müssen. Auch Griechen und Römer bestätigen jene Deutung. Tacitus hist. 5, 2 hat erfahren: „Judaeos, Creta insula profugos, novissima Libyae insedisse, qua tempestate Saturnus, vi Jovis pulsus, cesserit regnis: argumentum e nomine petitur: inclytum in Creta Idam montem, adcolas Idaeos; aucto in barbarum cognomento Judaeos vocitari." Der handgreifliche Irrthum in dieser Stelle ist entstanden entweder durch Verwechslung der Juden und Philister, welche Römer und Griechen zu confundiren pflegten, wie schon aus dem Namen Palästina = Judaea hervorgeht, und dann ist die Stelle ein entschiedenes Zeugniss für die Abstammung der Philister aus Kreta, — oder er beruht auf blosser etymologischer Combination der Judaei mit den Idaei, und dann hat die Angabe gar keine geschichtliche Basis und für unsre Frage gar keine Bedeutung. Erstre Meinung, von Bertheau, Hitzig etc. vertreten, behauptet ein entschiedenes Uebergewicht über die letztre von Gesenius adoptirte. Denn der Name Idäer als Volksname existirt gar nicht und die mythischen Daktylen (kretische Dämonen, von denen die Kunst der Bearbeitung des Eisens herrühren sollte), welche allerdings das Epitheton „die Idäischen" führen, eignen sich in der That sehr wenig zu einer Combination mit den Juden — auch selbst für die höchst mangelhafte Kenntniss jüdischer Geschichten bei den Klassikern. Die Combination der Idaei und Judaei wird schwerlich die Annahme jener Wandrung von Kreta nach Palästina hervorgerufen, wohl aber leicht sich hintennach als willkommne (vermeintliche) Bestätigung jener historischen Tradition eingestellt haben können. — Auch berichtet Steph. Byz. s. v. *Γάζα*, dass diese Stadt auch *Μινώα* genannt werde, — eine allerdings wegen chronologischer Schwierigkeiten (nach Hoek, Kreta I, 360 lebte Minos erst um 1300, während nach Gen. 20, 2 ff. und Gen. 26 schon philist. Könige zur Zeit der Patriarchen in Palästina waren) nicht ganz sichre Grundlage für die Beweisführung. Unter den Kasluchim verstand man seit Bochart allgemein die Kolchier, die nach Herod. 2, 104 selbst aegypt. Stammes zu sein angaben. Hitzig bestreitet diese Ansicht. Die angebliche Namensähnlichkeit sei keine; wenn Kaftor nicht Kappadocien sondern Kreta sei, so falle der Hauptgrund, die Nachbarschaft mit Kolchis, weg; die Angabe Herodots beziehe sich wahrscheinlich auf eine durch assyrische Erobrer bewerkstelligte Uebersiedelung aegyptischer Exulanten nach Kolchis. (Vgl. l. c. 87 f.). Dennoch hält Knobel (S. 290 ff.) und wohl mit Recht daran fest. Als den ältesten Wohnsitz der Kasluchim bezeichnet er den Meeresstrich von der pelusischen Nilmündung bis nach Palästina hin, den Ptolemäus Kassiotis nennt. (IV, 5, 12). Ihre Versetzung nach Kolchis am schwarzen Meere fand vielleicht in Folge des Sesostriszuges statt, vielleicht auch schon früher, da nach einer alten Sage bei Diodor 1, 28 schon vor Sesostris Ägypter auswanderten und Kolchis gründeten.

Der Name פְּלִשְׁתִּים wird gewöhnlich von der im Aethiopischen noch vorhandenen Wurzel פלש = migravit abgeleitet, wonach er so viel als Auswandrer bedeute, womit die LXX, die ihn durch *Ἀλλόφυλοι* geben, stimmen. Hitzig, der wie sich unten zeigen wird, die Philister für Palasger erklärt, muss (S. 35 f.) den Namen auf eine indogermanische Wurzel zurückführen, und findet, dass er, mit dem Namen der Pelasger identisch, vom Sanskritworte valakscha = weiss (von der Hautfarbe) abstamme, eine Deutung, die mit jener unhaltbaren Hypothese fällt.

Was nun die **Abstammung der Philister** betrifft, so ist zunächst die Differenz zwischen Gen. 10, 14, wonach sie von den Kasluchim ausgingen, und den übri-

gen Angaben des alten Testamentes, die sie von Kaftor oder Kreta herkommen lassen, zu berücksichtigen. Die leichteste Auskunft ist die Annahme einer Textescorruption (so dass die Parenthese statt hinter Kasluchim ursprünglich hinter Kaftorim gestanden habe). So Tuch, Bertheau etc. Diese Auskunft ist jedenfalls aber sehr gewagt, da schon 1 Chron. 1, 12 dieselbe Stellung des Zusatzes aufgenommen hat. Gerathener sind daher immer die Ausgleichungsversuche, die den Text unangetastet lassen. M. Baumgarten ad h. l. betrachtet die Kaftorim als eine Unterabtheilung der Kasluchim, die in Kreta sich festgesetzt, während der Hauptstamm nach Kolchis gezogen. Hitzig S. 90 f., sich auf den Ausdruck novissima Libyae bei Tacitus stützend, lässt die Kasluchim von Kreta in vorgeschichtlicher Zeit ausziehen und sich an der östlichsten Gränze Aegyptens niederlassen. Von ihnen unmittelbar sei dann die Gen. 10 gemeinte Kolonie der Philister weiter gezogen, und habe die Gegend von Gerar, wo zu Abrahams Zeit allein Philister erwähnt werden, besetzt. Später in geschichtlicher Zeit sei dann eine neue, die von Amos und dem Deuteronomiker gemeinte, philistäische Kolonie (die Kaftorim) unmittelbar von Kreta aus an der paläst. Küste nördlich von Gaza gelandet. — Jedenfalls haben wir in den palästinensischen Philistern zwei Bestandtheile anzuerkennen, nämlich die פְלִשְׁתִּים und die כְּרֵתִים (Ezech. 25, 16; Zeph. 2, 5), wahrscheinlich dieselben, die anderwärts (2 Sam. 8, 18; 15, 18; 20, 7) als כְּרֵתִי und פְּלֵתִי bezeichnet werden. Damit schwindet die Schwierigkeit. Die Kretim sind, wie wir sahen, auf die Kaftorim zurückzuführen (Jer. 47, 4; Amos 9. 7), und Gen. 10, 14 erfahren wir, dass die פלשתים auf die Kasluchier zurückzuführen sind. Die Kasluchim, die zuerst in Palästina einwanderten, erhielten hier den Namen Philister (=Einwandrer). Die ihnen stammverwandten Kaftorim oder Kretim, welche später einwanderten, und wahrscheinlich viel geringer an Zahl waren, wurden in den Gesammtnamen der Philister mit einbeschlossen, jedoch so, dass, wo es auf genauere Bezeichnung ankam, sie als כרתים von den eigentlichen פלשתים unterschieden wurden. Ewald (I, 269 ff.) will freilich nur eine einmalige Einwandrung der Philister zugeben und verlegt dieselbe in die erste Hälfte der Richterzeit. Das Vorkommen des Philisternamens zu Abrahams Zeit Gen. 20. 21. 26. und zu Mosis Zeit Ex. 13, 17 f. erklärt er aus einer Prolepsis. Der Erzähler bezeichne das südwestliche Volk und Land bloss mit dem spätern, ihm geläufigen Namen. Indess schon Lengerke l. c. I, 196 f. und Hitzig l. c. 147 ff. haben diese neue Ansicht wieder bestritten. — Gen. 20. 21 (Vs. 32. 34) und Ex. 13, 17; 15, 14 ist allerdings nur von dem *Lande* der Philister die Rede. Diese Berichte würden also noch mit Ewalds Behauptung vereinbart werden können. Gen. 26, 1. 8 heisst Abimelech aber gradezu ein König der Philister und Vs. 18 werden auch seine Unterthanen Philister genannt. Hier ist die Annahme einer Prolepsis widersinnig. Man könnte wohl in einer Urgeschichte Amerika's, wo von dem Landstrich die Rede wäre, der jetzt Pensylvanien heisst, diesen Namen per prolepsin gebrauchen, nimmermehr aber die Urbewohner dieses Landes als Engländer bezeichnen. Nach Deut. 2, 23 und Jos. 13, 2. 3 wohnen schon zu Mosis und Josua's Zeit Philister im Lande. Auch Richt. 3, 3 kennt die Fürsten der Philister. Schon in der ersten Zeit der Richter machen die Philister Anstrengungen, Israel zu bedrücken und werden von Samgar geschlagen (Richt. 3, 31 vgl. 10, 11). Wenn Ewald sich darauf beruft, dass bei der Eroberung Kanaans die Philister nicht erwähnt werden, so liegt Hitzig's Antwort: es erkläre sich dies einfach daraus, dass eben philistäisches Gebiet nicht erobert worden ist, — sehr nahe. Wenn Richt. 1, 18 berichtet wird, dass der Stamm Juda nach Josua's Tode die Städte Gaza, Askalon und Ekron eroberte, ohne dass sie ausdrücklich als Philisterstädte benannt werden, so möchte eine solche Argumentation e silentio doch nicht

viel beweisen. Wenn ferner aus dem starken Auftreten der Philister erst zu Simson's und Eli's Zeiten geschlossen wird, sie seien später als Israel ins Land gekommen, so zeigt grade Richt. 3, 31 und 10, 11, dass sie auch schon früher, obwohl ohne bleibenden Erfolg, über die Israeliten Herr zu werden versucht haben. —

Wir nehmen also mit Hitzig, Knobel und Ritter eine wiederholte Ansiedelung der Philister in Palästina an, und sehen die kasluchäische, die schon vor Abrahams Zeit stattgefunden haben muss, als die erste an, die wahrscheinlich nicht von Kolchis, dem spätern Wohnsitze der Kasluchäer, sondern von dem benachbarten Kassiotis, ihrem frühern Wohnsitze, ausging. Die zweite Einwandrung war die der kaftoräischen Philister, der s. g. Kretim, die von Kreta aus stattfand, und in die Zeit zwischen Abraham und Mose gefallen sein muss. Von diesen letztern heisst es Deut. 2, 23, dass sie bei ihrer Ankunft aus Kaftor die Avvim bis gen Gaza vertilgt hätten. Nun aber finden wir südlich von Gaza, — denn Gerar lag jedenfalls südlicher — schon zu Abrahams Zeit Philister. Diese müssen also von der Kaftorim unterschieden werden, und sind somit als kasluchäische Philister anzusehen.

Wir kommen endlich auf die Abstammung der Philister zurück. Beide Bestandtheile, der kasluchäische wie der kaftoräische, werden Gen. 10, 14 auf Cham durch Mizraim zurückgeführt. In Betreff der erstern glaubt zwar Knobel die Abstammung von Mizraim leugnen zu müssen. Denn das אֲשֶׁר יָצְאוּ מִשָּׁם פְּלִשְׁתִּים bezeuge durchaus nicht die Abstammung der Philister von den Kasluchim. Das מִשָּׁם habe bloss örtliche Beziehung. Hätte der Verf. die Abstammung von ihnen angeben wollen, so hätte er wenigstens מֵהֶם schreiben müssen. Die Stelle besage also nur, dass die Philister einmal bei den Kasluchim gewohnt hätten, von ihnen aber später nach andern Wohnsitzen ausgezogen seien.

Der Verf. sage aber über die Abstammung der Philister nichts aus, weil er darüber nichts habe in Erfahrung bringen können. — Diese Auffassung hat allerdings viel Schein für sich, aber dennoch können wir nicht, wie Delitzsch, ihr Beifall geben. Sollten denn wirklich damals schon die Philister selbst auch nicht die geringste Erinnerung mehr an ihre Abstammung und ihr früheres Heimathsland gehabt haben? Wenn sie selbst aber eine solche Erinnerung noch hatten, wie hätte sie sich der Kenntnissnahme des so sorgfältig forschenden und in diesem Gebiete offenbar so kundigen Verf. der Völkertafel entziehen können? Das מִשָּׁם hat allerdings zunächst nur örtliche Bedeutung. Aber ist denn der ganze Charakter der Völkertafel nicht ein örtlicher, ethnographischer? Und wie hätte denn der Verf. schreiben sollen, wenn er die Stammesgemeinschaft der Philister mit den Kasluchim aussagen wollte? Knobel sagt: er hätte wenigstens מֵהֶם statt מִשָּׁם sagen müssen, aber er behauptet auch selbst, dass damit noch nicht viel geholfen wäre, da auch ein מֵהֶם von der örtlichen Herkunft verstanden werden könne. Ich muss daher nochmals fragen: Wie hätte der Verf. denn schreiben müssen, um die Philister als eine kasluchäische Kolonie zu bezeichnen? Mit der nota acc. אֶת (wie die übrigen mizraimitischen Zweige) konnte er sie doch unmöglich den Zeugungen Mizraims anschliessen, weil dadurch das wahre Verhältniss verschoben worden wäre. Er hätte sie freilich als eine Zeugung der Kasluchäer darstellen können, aber das liess die Construction des Satzes nicht zu. Die allerdings etwas ungenaue Bezeichnung entschuldigt sich durch die parenthetische Beiläufigkeit des Zusatzes. — Und wie bleibt es mit den kaftoräischen (kretensischen) Philistern? Ihnen wird doch nimmer nach Gen. 10, 14 die chamitische Abstammung abgesprochen werden können.

Wir halten uns demnach berechtigt, die chamitische Abstammung beider philistäischen Bestandtheile festzuhalten, und die Meinung Ewald's (I, 294) und Bertheau's (190 ff.), welche sie mit Berufung auf 2 Sam. 20, 23; 2 Kön. 11, 4. 19 für semitischen, näher karischen Stammes erklären, so wie die Behauptung Knobel's, der sie dem Semitenstamme Lud zuweist, zu verwerfen. Völlig bodenlos erscheint uns aber Hitzig's Hypothese, der die ganze Macht seines Scharfsinns und seiner Gelehrsamkeit daran wendet, um den Philistern pelasgischen Ursprung zu vindiciren und die Ueberreste ihrer Sprache aus dem Sanskrit zu erklären.

B. Das Volk des alten Bundes.

Die Ursprünge des Bundesvolkes.

Vgl. Bertheau, a. a. O. S. 200 ff. — Ewald, l. c. I, 327 ff. — Lengerke, l. c. I, 208 ff. — Knobel, Völkertafel. S. 168 ff.

§ 46. Schon in dem prophetischen Spruch des gemeinsamen Stammvaters war Sem's Geschlecht als dasjenige ausgezeichnet worden, in dessen Hütten das Heil sich entfalten sollte (Vgl. § 28). Von Sem aus führt nun die Verheissungslinie durch zehn Generationen — (Schem, Arpakschad, Schelach, Eber, Peleg, Regu, Serug, Nachor, Terach, Abram) — auf den Stammvater des auserwählten Volkes[1]). Als ursprünglicher Wohnsitz, den die jüngsten Glieder der bezeichneten Linie eingenommen hatten, bezeichnet die Urkunde das Land der Chaldäer, Ur Kasdim[2]). Von hier aus wanderten aus Motiven, über die sich nur Vermuthungen anstellen lassen[3]), mit Terach, dem Vater Abrams, die ersten nomadisirenden Anfänge der terachitischen Völkerschicht[4]), zu der auch das Volk der Wahl gehört — das vorzugsweise den Namen der Hebräer[5]) führt — aus, um nach Kanaan zu ziehen, liessen sich jedoch unterwegs schon in Charran in Mesopotamien[6]) nieder. Terach starb daselbst und Nachor, der Bruder Abram's, blieb ebendaselbst zurück, als dieser, in Folge eines ausdrücklichen göttlichen Rufes, nach Kanaan zog, während Loth, der Sohn seines schon in Ur Kasdim verstorbenen Bruders Haran, ihn dorthin begleitete[7]).

1. Auch an diese **semitische Genealogie** knüpft sich, wie für den vorsündfluthlichen Zeitraum an die setitische, der **chronologische** Faden der heiligen Geschichte. Auch hier wiederholen sich die Differenzen in den Zahlenangaben zwischen dem hebräischen Texte, den LXX und dem Samarit. Vgl. J. D. Michaelis, sent. de chronol. Mosis a deluvie ad Abrah. commentt. XV und die oben bei § 24, 3 angef. Ab-

handlung Bertheau's und Reinke l. c. S. 76 ff. Dazu kommt hier noch, dass die Alexandriner zwischen Arpakschad und Schelach ein in den beiden andern Recensionen fehlendes Glied, den *Kainan* (Kenan) einschieben. Abgesehen von allen kritischen Zeugnissen für die Lesart des Originals wird der Zusatz mehr als verdächtig schon durch die Thatsache, dass sie dem Kainan ganz dieselben Zahlen wie dem Schelach beigeschrieben haben. Da Kainan auch in der setitischen Genealogie (K. 5) ebenso wie hier bei den LXX die vierte Stelle einnimmt, wird es um so wahrscheinlicher, dass er von dort aus irgend einer Ursache hieher übertragen ist. Dass Lucas, der allenthalben die LXX benutzt, in seiner Genealogie K. 3, 36 den Namen beibehält, wird heut zu Tage wohl nicht mehr als ein absolut entscheidendes Zeugniss gegen das hebr. Original angesehen werden. Indess behauptete neuerdings wieder Ewald (I, 313) die Aechtheit des Namens, weil „viele Gründe" (die er jedoch nicht namhaft macht) dafür zusammenträfen. — Nach den Angaben des Originals starb Abrams Vater, Terach, im J. d. W. 2081 — im 525. nach der Sündfluth. —

Wir schliessen auch hier eine Uebersichtstabelle der drei Recensionen an, bei welcher A den hebr. Text, B die LXX und C den Samaritaner bezeichnet:

		Zeugungs-jahr.	Lebensrest.	Lebensdauer.			Zeugungs-jahr.	Lebensrest.	Lebensdauer.
Schem.	A.	100	500	600	Peleg.	A.	30	209	239
	B.	100	500	600		B.	130	209	339
	C.	100	500	600		C.	130	109	239
Arpachschad.	A.	35	403	438	Regu.	A.	32	207	239
	B.	135	400 (430)	535 (565)		B.	132	207	339
	C.	135	303	438		C.	132	107	239
Kainan.	A.				Serug.	A.	30	200	230
	B.	130	330	460		B.	130	200	330
	C.					C.	130	100	230
Schelach.	A.	30	403	433	Nachor.	A.	29	119	148
	B.	130	330	460		B.	179 (79)	125 (129)	304 (204)
	C.	130	303	433		C.	79	69	148
Eber.	A.	34	430	464	Terach.	A.	70	(135)	205
	B.	134	270 (370)	404 (504)		B.	70	(135)	205
	C.	134	270	404		C.	70	(75)	145

Das Streben des Samaritaners wie der LXX geht sichtbar dahin, den Zeitraum von der Fluth bis auf Abram, der ihnen nach der Chronologie des Urtextes viel zu kurz vorkam, zu verlängern, — ein Bedenken, das auch späterhin öfter gegen denselben gelten

gemacht worden ist. Hören wir darüber G. H. v. Schubert (Urwelt und Fixsterne 2. Aufl. S. 275 f.: „Einige neuere Chronologen hielten diese Periode für viel zu kurz, als dass in ihr das Menschengeschlecht wieder so zahlreich werden konnte, wie uns nach einigen Zügen der Geschichte um die Zeiten Abrahams erscheint. Bedenkt man indess, dass, wie die Geschichte der Arzneikunde gezeigt hat, z. B. nach einer grossen Pest, wodurch unzählige Menschen aufgerieben wurden, — durch eine bemerkenswerthe Ausgleichungskraft der Natur — eine solche allgemeine Fruchtbarkeit eintrat, dass selbst vieljährige, unfruchtbare Ehen mit Kindern gesegnet, Zwillingsgeburten überaus häufig wurden, und dass allem Anschein nach (Gen. 10, 2. 6; 11, 11. 13. 15. 17 etc.) in noch viel grösserm Maassstabe etwas Aehnliches nach der Sündfluth statt fand; setzt man ferner voraus, dass den Söhnen Noahs in dem ersten Menschenalter nach der Fluth im Durchschnitt Jedem 10 Kinder, zusammen 15 Paare geboren wurden, und dass hierauf in jedem nächsten Menschenalter von etwa 30 Jahren von jedem einzelnen Paare im Durchschnitt etwa nur 4 Paare oder 8 Kinder erzeugt wurden, so konnte sich die Zahl der Menschen der letzten Generation — die noch mitlebenden Aeltern, Grossältern u. s. w. gar nicht mitgerechnet — in 14 Altern oder 420 Jahren leicht schon auf 1006 Millionen vermehrt haben.“ — Bei der nachweisbaren Möglichkeit muss im Gegentheil die scheinbare Unwahrscheinlichkeit, die auch dem Berichterstatter nicht entgangen sein kann, der historischen Kritik als ein Zeugniss für die Richtigkeit und den historischen Charakter der Angabe gelten. —

2. Als Sems Nachkommen werden in der Völkertafel Gen. 10, 22 ausser **Arpakschad** noch genannt Elam, Assur, Lud, Aram, deren Wohnsitze sämmtlich dem westlichen Asien angehören. Mit Joktan, dem Bruder Pelegs, sondert sich vom Stamme Arpakschad's noch eine Reihe von Völkerschaften ab, die sich im südlichen Arabien festsetzten, während der Hauptstamm mit seinen übrigen Verzweigungen sich im Lande ihrer ursprünglichen Niederlassungen behauptete. Es ist dies — wie seit Bochart so viel wir wissen nur von Schleyer l. c. S. 302 ff. (der das Land Arpakschad mit Sinear identificirt) bestritten worden ist — in Ἀῤῥαπαχῖτις (bei Ptol. VI, 1) oder dem nördlichsten Theile Assyriens, an der Südgrenze Armeniens, zu suchen. Bohlen und Benfey deuten den Namen als „das Arien zur Seite liegende Land“ (Arjapakshatâ); Michaelis, Gesenius und Knobel (von أرف Gränze und כשר = כשׂד Gen. 22, 22, dv. כַּשְׂדִּים Chaldäer) als „Chaldäergränze“; ähnlich, doch nicht so natürlich Ewald von أرب = binden, festmachen, als „Festung der Chaldäer.“ Damit stimmt des Josephus (ant. I, 6, 4) Angabe, dass die Chaldäer von Arpakschad abstammten, und die aus Jes. 23, 13 und andern Daten sich ergebende Thatsache, dass die ursprünglichen Wohnsitze der Chaldäer in jenen Gegenden waren. — Mit diesem Arrapachitis identificirt nun Ewald (I, 333) mit hoher Wahrscheinlichkeit das Vaterland Terach's *Ur Kasdim* (אוּר כַּשְׂדִּים), worin er den zur Zeit des Verf. der Gen. gewöhnlichen Namen desselben Landes sieht. Indem er Bertheau's Ableitung vom Zendworte Vare = Gegend (l. c. 205) wohl mit Recht verwirft, meint er, die Vergleichung des Arab. أري (bei Freitag: V und VIII continuit se in loco, permansit) reiche hin, um zu der Bedeutung „Aufenthalt, Gegend“ zu gelangen, womit die Uebersetzung der LXX *χώρα τῶν Χαλδαίων* übereinstimmt. Die gangbarste Meinung, die Bochart (l. c. l. 2, c. 6) zuerst angab, und die auch Delitzsch S. 240 noch vertritt, identificirt das Ur der Chaldäer mit dem bei Ammian. Marc. 25, 8, 7 genannten pers. Kastell Ur, sechs Tagereisen westlich von Hatra. Kaum zu beachten ist J. D. Michaelis, der seiner Hypothese von den urspr. Sitzen der Chaldäer zwischen dem schwarzen und kaspischen Meere zu Liebe das Wort Ur appellativisch (= Feuer) von

den Naphthaquellen bei der Stadt Baku herleitet. Wenn Delitzch übrigens die Ewald'sche Auffassung schon durch die Bemerkung zu beseitigen meint, dass Ur wegen der genitivischen Verbindung mit Kasdim nicht ein Land, sondern nur einen Wohnort bezeichnen könne, so ist er sicher im Irrthum. Kann dem Worte Ur die Bedeutung Aufenthalt Gegend abgewonnen werden, so fällt seine Behauptung von selbst. Vgl. z. B. den Namen England = Land der Angeln.

3. Bertheau (l. c. 206) und ihm folgend Lengerke (I, 213) suchen die **Motive der Auswandrung Terach's** — auf Grund der angeblichen Abstammung des Namens Ur vom Zendworte Vare — in einem wahrscheinlichen Andrang der arischen Bevölkrung. Bei der gänzlichen Unsicherheit solcher Hypothesen thut man aber besser sich an die Data der Genesis selbst zu halten. Und hier finden wir wirklich — (Gen. 14) — Spuren mächtiger Völkerbewegungen grade um diese Zeit. Der Zug Kedor-Laomers in Gen. 14 fällt kurz vor Ismael's Geburt, die dem 11. Jahre seit der Einwandrung Abrahams angehört (Gen. 16, 16). Zwölf Jahre war aber schon die Pentapolis des Siddimthales dem Kedor-Laomer zinsbar gewesen, folglich fällt der erste erobernde Einfall desselben wahrscheinlich ungefähr in die Zeit, in welcher auch Terach seine frühern Wohnsitze verliess.

4. Ueber den Ursprung des **Namens der Hebräer** עִבְרִים, בְּנֵי־עֵבֶר, sind die Meinungen von jeher getheilt gewesen. Die Einen (in neuster Zeit besonders Ewald I, 134 ff. und Lengerke I, 213 ff.) leiten ihn als patronymicum vom Patriarchen Eber Gen. 10, 25; 11, 16 ab; die Andern, unter denen Hengstenberg (Bileam S. 206 ff.) ganz besonders zu nennen ist, gehen auf die appellative Bedeutung zurück und deuten ihn als Transeuphratenser. Das Bedeutendste, was gegen die letztgenannte Ansicht eingewandt werden kann, ist dass עֵבֶר nirgends gradezu für עֵבֶר הַנָּהָר stehe. Indess auch abgesehen davon, dass dies in der That Num. 24, 24 der Fall ist (der Zusammenhang, der Parallelismus und die ganze Tendenz und Haltung der Weissagung schliessen entschieden die Beziehung des עֵבֶר auf die Israeliten aus, vgl. Hengstenberg l. c.), — wird die Zulässigkeit und Richtigkeit dieser Fassung durch die ganz analogen Bezeichnungen בְּנֵי־קֶדֶם, קַדְמֹנִי erhärtet, und erklärt sich ganz natürlich daraus, dass den Bewohnern Syrien's und Palästina's der Euphrat der Strom *κατ' ἐξ.* war. Dagegen sind die Data, welche für diese Ableitung sprechen, völlig entscheidend. Dass der Name im A. T. *nur* gebraucht wird, „ubi alienigenae loquentes inducuntur . . ., vel ubi ipsi Israelitae de se ad alienigenas dicentes sistuntur . . ., vel ubi aliis gentibus opponuntur . . .“ (Gesenius thes. 987), zeigt, dass es ein Name ist, den nicht Israel sich selbst (wie doch Ewald und Lengerke behaupten und behaupten müssen), sondern den die übrigen Völker, unter denen sie wohnten, ihnen beigelegt haben, und „dass er speciell von den Kanaanitern ausging und die Eingewanderten im Verhältniss zu ihnen bezeichnete“ (Hengstenberg l. c.). Sonderbar genug behauptet E. Meier Wurzelwörterbuch S. 273: „Gegen eine solche Bezeichnung (als Transeuphratenser) spricht Alles (??), namentlich dies, dass der Name offenbar von den Hebräern selbst, nicht von einer fremden Nation muss ausgegangen sein, und dass sie ihn nicht etwa von den Kanaanitern angenommen haben können, so wenig als sonst ein Sieger von seinem Besiegten einen Namen wird annehmen mögen.“ Zwei Thatsachen werden hier völlig ignorirt, 1) dass die Anfänge der Israeliten über 200 Jahre nicht als Sieger unter den Besiegten, sondern als unbedeutende, geduldete Fremdlinge unter den Kanaanitern gewohnt haben, und 2) dass im A. T. die Israeliten den Namen nicht angenommen haben, sondern ihn nur aus Condescendenz zu den sie so nennenden Heiden gebraucht haben. Klassisch ist für den

Ursprung des Namens Gen. 14, 13 (wo schon die LXX הָעִבְרִי durch ὁ περάτης übersetzen): „Und der Flüchtling kam und brachte die Nachricht an Abram den Jbri", wozu Hengstenberg treffend bemerkt: „Hier wird mit Beibehaltung der Bezeichnung, deren sich die Flüchtlinge bedienten, darauf hingewiesen, wie die Eingebornen bei dem Eingewanderten Schutz und Hülfe suchen." Eben so entscheidend ist Gen. 10, 21, wo zu Sem, noch ehe seine Nachkommen aufgezählt werden, hinzugefügt wird: „welcher ist ein Vater aller Bne Eber." Die geographische Beziehung ist hier um so natürlicher, als unmittelbar vorher (Vs. 19) gesagt war, dass die Kanaaniter das ciseuphratensche Land eingenommen hätten; und den Namen „alle Bne-Eber" hier patronymisch zu fassen, wäre, da Eber erst im dritten Gliede von Sem genannt wird, eben so sonderbar, als die Beschränkung desselben auf die Israeliten wegen des Zusatzes „aller" unzulässig ist. Endlich — und das allein schliesst schon die gegnerische Ansicht unbedingt aus — ist es völlig undenkbar und mit dem Charakter und der sonstigen Analogie der Urgeschichte Israels, wie sie die Genesis uns aufbewahrt hat, völlig unvereinbar (und um so unvereinbarer, wenn, wie die Gegner behaupten, diese Urgeschichte mythisch wäre), dass die Israeliten, sich nach einem Manne genannt haben sollten, von dem die Sage weiter nichts als den nackten Namen aufbewahrt hatte, — (da lag es doch viel näher, dass sie sich nach Sem genannt hätten) — und der doch zugleich auch der Stammvater vieler andrer Völker war; — ein um so gewichtigeres Argument, als sie sich aus diesem selben Grunde nicht einmal nach dem so hoch — und am höchsten — gefeierten Stammvater Abram nennen mochten. — Ewalds Deutung des Namens, dass er nach عبر (= bezeichnen, erklären, auslegen) so viel als „deutlich Redende" bezeichne (Gesch. d. Isr. I, S. VII) ist nur eine jeder Stütze entbehrende Vermuthung. E. Meiers Deutung (vgl. l. c.), dass עֵבֶר ursprünglich Zusammenziehung, Verbindung, daher eine zusammenhängende und zusammengehörige Menschenmasse, kurz ein Volk, eine Nation bedeute, gehört ebenfalls wohl in das Gebiet etymologischer Phantasieen, und hat in der angeblichen Analogie; „un de la grande nation" als Selbstbenennung der Franzosen eine überaus schwache Stütze.

5. Ueber die *Lage* **Charran's** (חָרָן LXX: Χαῤῥάν) ist gar kein Zweifel; es ist das Κάῤῥαι der Griechen und Römer, später berühmt durch die Niederlage des Krassus, das auch Ammian. Marc. 23, 3 als antiquum oppidum bezeichnet. Die Stadt liegt in einer weiten Ebene Mesopotamiens, (südöstlich von Edessa), die vorzugsweise für den Aufenthalt von Nomaden geeignet ist; woraus es sich erklärt, wie diese Gegend den Zug der Auswandrer, der von der nordöstlich liegenden Chaldäerheimath herkam, auf längre Zeit fesseln konnte.

6. Wenn wir es bei der Völkertafel Gen. 10 bereitwillig anerkannten, dass die dort genannten Namen meist nicht Namen einzelner, individueller Stammväter, sondern individualisirte Völkernamen seien, so thaten wir dies von der Ueberzeugung aus, dass der Verfasser seine Angaben selbst so verstanden wissen wolle, worauf uns die ganze Anlage, Tendenz und Haltung der Tafel, so wie die unzweideutige Bedeutung und Form der meisten Namen hinwies. Bei der vorliegenden Genealogie können wir eine solche Verallgemeinerung der Namen aber nicht zugestehen, weil der Verf. offenbar hier an Individuen gedacht wissen will, wie aus den genauen chronologischen Angaben und aus der Fülle concreter historischer Erinnerungen, die an den Namen haften, hervorgeht.

Dennoch erklären wir es für ein arges Missverständniss, wenn man durch das stete und alleinige Hervorheben der einzelnen an der Spitze stehenden Individuen irre geleitet,

und die (nur gelegentlichen) Zeugnisse vom Gegentheil übersehend, die Zahl der Einwandernden auf die wenigen, namentlich genannten Personen beschränken wollte. Diese sieht die Urkunde selbst vielmehr als Stammfürsten und Nomadenhäupter an. Darauf weist die Angabe von dem ausserordentlich grossen Heerdenreichthum Abrams und Loths (Gen. 13, 5—7) und noch bestimmter die Nachricht hin, dass Abram 318 in seinem Hause geborne, waffengeübte Knechte zu einem Kriegszuge ausgerüstet habe (Gen. 14, 14), und dass später Esau mit 400 Mann dem Jakob entgegen gezogen sei (Gen. 33, 1). Eine solche Anzahl kriegsfähiger Mannschaft setzt eine Zahl von einigen Tausend Seelen voraus. Diese Knechte waren jedenfalls, wenn auch einzelne unter ihnen andern Stammes waren (Gen. 16, 1; 15, 2), der Hauptmasse nach desselben Stammes wie die Häupter und standen in einem nähern, familiären Verhältniss zum Hause ihres Fürsten (Gen. 15, 2; 16, 2; 17, 12. 13; 24, 2 ff.). Je mehr sich die eigne Familie des Stammhauptes ausbreitete, (sofern sich nicht einzelne Nachkommen losrissen und Anfänge neuer Stämme wurden) umsomehr verschwamm der Unterschied zwischen den Nachkommen der Häupter und denen der untergeordneten Familie, was um so leichter geschehen konnte, da hier nicht die mindeste Spur von Kastenunterschieden war und namentlich Abrahams Knechte durch die Beschneidung in Beziehung auf Cultus und Religion seinen directen Nachkommen gleichgestellt wurden. — Bei den (gleich näher zu bezeichnenden) Seitenlinien der terachitischen Völkerschaft scheint das rasche Anschwellen derselben auch noch durch die Aufnahme der unterjochten und nicht vertilgten Ueberreste der Völker, deren Wohnsitze sie einnahmen, beschleunigt und gefördert zu sein. Anders war es bei den Israeliten, daher deren Entwicklung zu einem vollständigen Staatsverbande auch von der der übrigen Terachiten übereilt wird.

Wir geben zum Schluss dieses Paragraphen noch eine genauere (vorausgreifende) **Uebersicht der terachitischen Völkerverzweigungen.** Terach's Söhne waren Abram, Nachor und Haran. Haran starb in Ur Kasdim und hinterliess den Loth, die Milkah und die Jiskah. Nach jüd. Tradit. (Jos. ant. 1, 6 § 5) ist Jiskah und Sarai, das Weib Abrams, identisch. Vgl. Gen. 20, 12. Den Namen Sarai (= principatus vgl. § 58, 1) könnte sie vielleicht erst bei der Verheirathung, durch welche sie zur Gattin eines Stammfürsten wurde, erhalten haben. — Nachor heirathete die Milkah. Die ganze Familie verlässt das Chaldäerland, und lässt sich zuvörderst in Mesopotamien in der Gegend von Karrä nieder, wo Nachor zurückbleibt und nach Gen. 22, 20—24 der Urheber von 12 nachoritischen Volksstämmen wird. Abram zieht mit Loth nach Kanaan, wo sich beide Stämme schon bald scheiden. Loth's Söhne, Moab und Ammon, bilden die Anfänge zweier bald selbständig auftretender Völker, der Moabiter und Ammoniter im Osten des gelobten Landes. Mit Abrams Sohne Ismael zweigen sich vom Hauptstamme ferner die ismaelitischen Araber ab (Gen. 25, 12—18) und mit Abram's Söhnen von der Kethurah die kethuräischen Araber (Gen. 25, 1—4), deren bedeutendster Stamm die Midianiter waren. Beide nehmen die ausgedehnten Strecken des nördlichen und nordöstlichen Arabiens ein, und werden im Gegensatz zu den südlich wohnenden joktanidischen Arabern (Gen. 10, 26—29), die sich die arabischen (d. i. eigentlichen) Araber nannten, als arabisirte Araber (Arabi facti, adscititii vgl. Hottinger hist. orient. p. 210; Herbelot bibl. orient. p. 501; Abulfeda hist. anteisl. ed. Fleischer p. 281) bezeichnet. Mit Abrams Enkel Esau oder Edom scheidet endlich noch der mächtige Seitenzweig der Edomiter, das Gebirge Seir erobernd, aus, aus denen der Stamm der Amalekiter an der südlichen Gränze Palästina's zu einem selbständigen Volke heranwächst. Nach allen diesen Abzweigungen bleiben nur noch die Israeliten,

sich langsamer, aber sicherer und unter specieller göttlicher Obhut und Leitung zum selbständigen Volke entfaltend, übrig.

Die Hauptwendungen der Bundesgeschichte.

§ 47. Die Geschichte des alten Bundes verläuft von ihrer Grundlegung bis zu ihrem Abschluss in sechs Stadien. Im *ersten* Stadium stellt sie sich als *Familien*geschichte dar. Die Entwicklungen dieses Zeitraums vertheilen sich auf die successive Trias der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob, dessen 12 Söhne die reine Basis für die Entwicklung zum Volke darstellen. Im *zweiten* Stadium erwächst diese simultane Dodekas der Stämme zum *Volke,* das durch Mose politische Selbständigkeit, Gesetz und Cultus, durch Josua Land und Boden erhält und dann in der Richterzeit auf Grundlage dieser Güter die Entwicklung des Bundes weiter führen soll. Das *dritte* Stadium beginnt mit dem Eintritt des *Königthums,* dem als Gegengewicht und Correctiv das Prophetenthum, nicht mehr in vereinzelten Erscheinungen, sondern als ein continuirlicher Prophetenstand, zur Seite gestellt ist. Die Spaltung des einheitlichen Staates in zwei Königreiche theilt diese Periode in zwei Abschnitte. Das *vierte* Stadium hat das *Exil und die Rückkehr* zu seinem Objecte. Die Prophetie überlebt die Katastrophe des Exils, um die Zustände der zurückgekehrten Gemeinde zu ordnen, zu beleben und der weitern Entwicklung die Bahn zu brechen. Mit ihrem Erlöschen beginnt das *fünfte* Stadium, die *Wartezeit,* welche die Aufgabe hat, dem nun unmittelbar zu erwartenden Heile selbst die Stätte zu bereiten. Das *sechste* Stadium endlich umfasst die *Zeit der Erfüllung;* ihre Objecte sind die Darstellung des Heiles in Christo, das Verhalten des Bundesvolkes zum dargestellten Heile, die Auflösung des alten Bundes in dem Gerichte über das Bundesvolk und dessen in der Weissagung begründete Hoffnungen und Aussichten für die Zukunft.

Erstes Stadium

der Bundesgeschichte.

Die Familie.

Bedeutung und Charakter dieses Stadiums der Geschichte des alten Bundes.

§ 48. Die Bedeutung dieses Zeitraums ist eine grundlegende: die creatürliche Basis, auf der und aus der das Heil hervorwachsen soll, wird gesetzt; das Volk, das zum Träger der Heilsentwicklung bestimmt ist, wird bereitet, und der Keim des Heils, der sich in und mit diesem Volke entfalten soll, wird bereits in seine Anfänge hineingesenkt. Die Darstellung des Volkes der Wahl ist also das Ziel, dem die Geschichte dieses Zeitraums zustrebt. Da aber nach § 35 die Heilsanbahnung nicht mehr dem ganzen Menschengeschlechte überantwortet werden kann, da sie einen durchaus particularistischen Anfang nehmen muss, in der Art nämlich, dass ein Individuum und in ihm seine Nachkommenschaft für diesen Zweck von dem vorhandenen Menschengeschlechte ausgesondert wird, so stellt sich als ein nothwendiger Charakter dieses Abschnitts der Geschichte dar, dass sie sich vorerst noch in dem engen Kreise der *Familie* bewegt. Daraus ergiebt sich denn ferner, dass der Hauptfactor der Entwicklung in dieser Zeit die Zeugung ist, durch welche die Einheit des ausgesonderten Individuums sich zur Vielheit entfaltet. Denn so sehr auch die Nothwendigkeit einleuchtet, mit einer Einheit zu beginnen, so bedingte doch der Fortschritt der Heilsentwicklung eine Entfaltung zur Vielheit. Sollte der Keim des Heils, der in den Anfänger der Heilsgeschichte gesenkt worden, nicht fortwährend nur Keim bleiben; sollten die verschiedenen Seiten, Richtungen, Potenzen, die in diesem Keime schon factisch, aber noch unentfaltet, vorhanden waren, sich selbständig auseinanderlegen und Gestaltung gewinnen, so genügte nicht mehr ein Einzelner zum Träger derselben. Denn es liegt in der Natur menschlicher Beschränktheit, dass die Gesammtheit der Kräfte und Fähigkeiten eben nur als Potenzen und Anfänge im einzelnen Individuum beschlossen sein können, dass aber in der Weiterbildung nur diese oder jene aus ihnen, deren Bildungstrieb in diesem Individuum besonders kräftig ist, zur Entfaltung kommen, während die andern im Zustande der Nichtentfaltung verharren, so dass erst in der Vielheit sich gegenseitig ergän-

zelner Individuen die Gesammtheit der Kräfte besondert zur Evolution gelangt.

8. *Wie der* **A n f a n g** der Heilsanbahnung die Vereinzelung, die Auswahl eines einzelnen *Individuums, fordert*, und der **F o r t g a n g** bedingt ist durch die Entfaltung dieser *Monas zur Vielheit*, so muss umgekehrt das **Z i e l** derselben aus der Vielheit zur Einheit *wieder zurückkehren*; denn das **v o l l e n d e t e** Heil, das nun der gesammten Menschheit, *für die es bereitet war*, dargeboten werden sollte, durfte nicht als ein zersplittertes, auf eine Vielheit *von* Individuen vertheiltes, derselben dargeboten werden, weil es in solcher Zersplitterung wirkungslos an ihr vorübergegangen sein würde. Aber nicht nur diese *o b j e c t i v e Bestimmung* des Heils bei seiner Vollendung forderte diese Concentration und Sammlung *aller in der Mitte* zur Erscheinung gekommenen Gestaltungen des Heils, — auch die *s u b j e c t i v e* Natur desselben forderte sie eben so bestimmt. Das Heil **a n s i c h**, *abgesehen von seiner* Bestimmung nach Aussen hin, fand eben seine Vollendung, seinen Abschluss *erst in der* Rückkehr zur Einheit, denn die Vollendung einer Entwicklung ist eben *so sehr durch die* Einheitlichkeit bedingt, wie ihr Anfang. Was aber den Individuen *der Mitte, den Trägern des* in der Entfaltung noch begriffenen Heils wegen ihrer menschlichen Beschränktheit nicht möglich war, das wird dem Individuum des Endes, dem Träger des Heils in seiner Vollendung, dadurch möglich, dass derselbe dieser menschlichen Beschränktheit überhoben ist durch die absolute Einigung göttlicher und menschlicher Kräfte in ihm. — Die Bundesgeschichte musste mit einer Monas, in welche die Evolutionen des Endes bereits als Keim und Potenz hineingesenkt wurden, **b e g i n n e n**; sie musste in ihrem **A n s t r e b e n z u m Z i e l e** die jedesmaligen Evolutionen an eine Vielheit von Individuen vertheilen, sie musste aber endlich auch in ihrem **E n d e** die zerstreuten Evolutionen wieder zur Einheitlichkeit sammeln und zurückführen, und sie dadurch zur Vollendung, zum Abschluss, zur absoluten Vollkommenheit bringen.

Dadurch gewinnt nun aber die Geschichte des Anfangs eine einzigartige Bedeutung, eine reiche und lebensvolle Beziehung zur **g a n z e n** Entwicklung, sowohl zu ihrer **M i t t e**, in der sich die Totalität der potentiellen Einheit zur eventuellen Vielheit entfaltet, als auch zum **E n d e**, in welchem die Vielheit der Mitte zur Einheit des Anfangs zurückkehrt, aber zugleich die potentielle Einheit des Anfangs zur eventuellen Einheit der Vollendung entfaltet ist.

Betrachten wir zuvörderst die **B e z i e h u n g z u r M i t t e**, d. h. das Verhältniss der Familie, resp. des Patriarchenthums, zum Volke, das aus der Familie hervorgegangen ist. Die Familie ist nämlich nicht bloss der **A n f a n g** der Geschichte, sie ist auch der **P r o t o t y p** derselben, ihre erste vorbildliche und maassgebende Gestaltung; denn in der Familie liegen bereits die Keime und Potenzen des Charakters, der Richtung, des Bestrebens, die sich in der normalen Weiterentwicklung zum Volke auseinanderlegen, beschlossen, urkräftig eingeprägt und weiterzeugend involvirt. Die Patriarchengeschichte ist daher das Vorspiel und das Vorbild aller spätern Volksgeschichte, sowohl von ihrer göttlichen wie menschlichen Seite, sowohl nach den Aeusserungen der menschlichen Freiheit als nach den Manifestationen der göttlichen Gnade in ihr. Das eigenthümliche Gepräge, welches der Charakter und die Führungen der Stammväter Israels an sich trägt, ist auch das Gepräge, welches der Charakter **d e s** Volkes trägt, das von ihnen stammt, sofern und so lange es sich nicht selbstmördrisch losreisst von seinem Ursprung, von seiner Lebensquelle, von seiner Natur und Bestimmung. Die Lebensbilder, welche die Patriarchenzeit in ihren Repräsentanten Abraham, Isaak und Jakob (denen noch Joseph in mehrfacher Beziehung

als besondrer Lebenstypus zugesellt werden kann) darbietet, sind ein Spiegel der Selbstbeschauung für die zukünftigen Geschlechter in Israel, und dass diese Bedeutung der Patriarchengeschichte im Volke selbst nicht unbeachtet geblieben ist, beweist z. B. schon die stehende Bezeichnung des Gottes Israels als des **Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs**, das zeigt ferner die heilige Schrift des alten Bundes an unzähligen Stellen in Geschichte, Lehre und Weissagung. Wir weisen beispielshalber nur auf das ausdrückliche prophetische Wort Jes. 51, 1. 2 hin:

> Hört auf mich, die ihr Gerechtigkeit nachjaget,
> Die ihr suchet Jehovah!
> Schauet auf den Fels, daraus ihr gehauen,
> Und auf die Brunnenhöhle, daraus ihr gegraben seid,
> Schauet auf Abraham, euren Vater,
> Und auf Sarah, die euch gebar!
> Denn als Einzigen habe ich ihn berufen,
> Und segnete ihn und mehrte ihn.

Das Verhältniss der Patriarchenzeit zur Zeit der **Vollendung** ist aber das, dass in beiden gleich sehr alle Heilskräfte und Heilserscheinungen in **einem** Individuum concentrirt sind, dort freilich nur als Potenz und Anfang, hier aber als Evolution und Vollendung. Dadurch erhält das Stadium des Anfangs eine Aehnlichkeit mit dem des Endes, wie sie in der Art keinem zwischen beiden liegenden Stadium zukommen kann. In dieser Totalität und Fülle, in dieser Einheit und Concentration der Heilsgestaltung liegt trotz ihrer Unentwickeltheit eine so hervortretende Vorausdarstellung der Vollendung, dass sie bestimmter noch als die spätern Gestaltungen eine Anticipation des evangelischen Charakters an sich trägt. Dieser Charakter wird noch verstärkt durch die Freiheit vom Gesetz, deren dieses Kindesalter der Geschichte (wie jede erste Kindeszeit) sich zu erfreuen hatte. Zwar gilt auch hier, wie bei dem eben besprochenen Verhältniss, der Unterschied und die Steigrung vom *οὔπω* zum *οὐκέτι* (dort ist das Gesetz noch nicht zwischen eingekommen, hier ist es bereits erfüllt und überwunden), aber dennoch tritt die Gleichartigkeit des *οὐ* bei beiden als charakteristisch hervor.

§ 49. Zwei Momente sind es, um welche sich alle Offenbarungen und Führungen Gottes, wie alle Hoffnungen und Entschliessungen der erwählten Familie in diesem Zeitraume bewegen: der **Same der Verheissung** und das **Land der Verheissung**. Der ***Same der Verheissung,*** die Substanz der Geschichte, der Träger der Heilsanbahnung soll vermittelst der Zeugung dargestellt werden, und zwar in ihrem ersten Gliede, wie in ihrem letzten, *παρὰ φύσιν*, damit schon im Anfang die Wahrheit des Endes sich geltend mache, wie die jetzt beginnende Heilsentwicklung eine solche sei, die nicht auf dem Wege der Natur, sondern nur auf dem Wege der Gnade zum Ziele gelangen könne. Dasselbe Gesetz der Vereinzelung und der Losreissung von dem Zusammenhang und den Banden der Natur (damit die Bande der Gnade und der Berufung um so fester geknüpft werden könnten), das die Auswahl des Einzigen, der die Geschichte beginnen sollte, bedingte, setzt sich nun auch noch in der Geschichte selbst fort, indem es auch noch die ersten Stadien der Zeu-

gung beherrscht, und die Losreissung und Ausscheidung mehrerer Glieder der Descendenz herbeiführt, bis es gesättigt ist, und in der simultanen Dodekas der Stammväter die reine Basis der Volksentwicklung gewonnen ist. Als der Inhalt und die Aufgabe dieses Zeitraums in Beziehung auf die Darstellung des verheissenen Samens stellt sich also Folgendes heraus: Von dem Baume des semitischen Geschlechtes, dem die Verheissung gegeben war (§ 28) wird ein einzelner Zweig abgelöst, in einen andern Boden verpflanzt, schlägt dort unter der Pflege des Gärtners Wurzel, wird von den naturwüchsigen Nebenranken, die daraus hervorschiessen, gereinigt, erwächst so zum einheitlichen Stamme und verzweigt sich dann in zwölf mächtige Aeste. — Nicht minder wichtig ist die Beziehung der Geschichte dieses Zeitraums zum *verheissenen Lande*. Hier schon und nirgends anders musste der Grund der neuen Entwicklung gelegt werden, hier und nirgends anders musste der verheissene Same empfangen und geboren werden, hier musste die Geschichte Israels ihr Kindesalter verleben, damit die Correlation zwischen Land und Volk von vorn herein ihre gewaltige Macht übe. War die Bestimmung Palästina's zur Pflegstätte des Reiches Gottes keine zufällige und willkürliche (§ 43), und ist es andererseits wahr, dass zwischen Land und Bewohner eine lebensvolle und gegenseitige Beziehung obwaltet, so musste diesem Einflusse des Landes auf den ihm bestimmten Bewohner schon in dessen Kindheit der Zugang geöffnet werden, weil die Zeit der Kindheit auch die Zeit der grössten Empfänglichkeit für solche Einflüsse ist. Dort, wo das zum Volk herangewachsene Geschlecht der Wahl wohnen und seine Lebensaufgabe ausrichten sollte, musste es die Zeit der Kindheit zubringen, damit es dort seine eigentliche Heimath wisse, damit jener mächtige tief innerliche Zug nach der Heimath sich ihm unvertilgbar einpräge; denn da ist des Menschen Heimath, dorthin geht die Sehnsucht des Herzens, wo er geboren ist, wo er seine Kinderjahre mit ihrer Lust und ihrem Wehe, mit ihrem Hoffen und Sehnen verlebt hat. Und wahrlich diese Aufgabe ist erreicht worden, in dem Maasse erreicht, dass die gesammte Geschichte kein Analogon dazu darzubieten vermag. — Daran aber, dass das Land der Verheissung der erwählten Familie zuvörderst nur als ein Land der Pilgrimschaft eingeräumt und als Land des Besitzes nur verheissen wird, soll sich der Glaube entfalten und erstarken, — und auch der Umstand, dass Israel beim Uebergang von der Familie zum Volk dies Land seiner Kindheit, seiner Verheissung und Hoffnung auf vier Jahrhunderte zu verlassen veranlasst

·ird, hat seine tiefe Bedeutung, die im Verlauf der Geschichte hervor-
eten wird (vgl. § 92, 7.)

§ 50. Blicken wir auf die Offenbarungsthätigkeit Gottes in diesem
itraume, so erwarten wir, weil jetzt der Grund zu einer neuen Entwick-
ıg gelegt werden und die Anfänge derselben sich entfalten sollen, eine
ıeuerte und besonders lebendige und kräftige Bethätigung derselben.
d der Erwartung entspricht völlig die geschichtliche Wirklichkeit. Zwar
nn der neue Anfang, der jetzt gesetzt wird, nicht dem ersten (paradisischen)
fange gleich sein, weil die Sünde, die ihn abgebrochen hat, noch nicht
erwunden und hinweggethan ist. Jene Zeit, wo Gott bei und mit dem
ınschen im Garten Eden wohnte, stetig und sichtbar in seiner Nähe
ıberwandelte (Gen. 3, 8), kann nicht eher wiederkehren, bis die Erde
eder zum Paradise und der Mensch wieder zu seiner ursprünglichen
ellung erneuert ist. Dies ist aber so wenig der Anfang der Geschichte,
e jetzt beginnt, dass es nicht einmal ihr Ziel und Ende sein kann, son-
rn erst das Ziel und Ende einer noch in weiter Zukunft liegenden Ge-
ichte, deren Anfang mit dem Ende jener zusammenfällt (Apok. 21. 22).
s Ziel unsrer Geschichte ist die Menschwerdung Gottes, durch welche
e ganze Fülle des göttlichen Wesens sich leibhaftig und persönlich zu
esentlicher und bleibender Einigung in die menschliche Natur versenkt.
e Entwicklung, die diesem Ziele zustrebt, ist eben eine geschichtliche
d darum in successivem Fortschritte immerdar wachsende und dem Ziele
h annähernde. In der Patriarchengeschichte, wo wir noch am er-
n Anfange dieser Entwicklung stehen, werden wir also auch nur die
sten, einfachsten und gewissermaassen elementaren Erscheinungen der
tlichen Wunder- und Weissagungsfülle erwarten dürfen. Dieser For-
ıng entspricht die Geschichte wirklich und zwar dadurch, dass die gött-
he Macht und Weisheit hier in der Regel noch unvermittelt sich mit-
ilt und eingreift, d. h. dass Gott selbst fast ausschliesslich als Wun-
rthäter und Verkündiger der Weissagung auftritt, während in dem wei-
n Fortschritt der folgenden Geschichtsstadien allmälich das umgekehrte
rhältniss eintritt. Soweit ist es noch nicht gekommen, dass göttliche
cht und Einsicht sich schon der Geschichte selbst assimilirt hätten, schon
einer dem Menschen innerlich mitgetheilten göttlichen Gabe geworden
ren, mit welcher er selbst als mit einem ihm zu eigen Gegebenen, —
ürlich innerhalb bestimmter ihm gesetzter Schranken, — schalten und
lten könnte. Menschliche Wunderthätigkeit tritt deshalb noch gar nicht,
nschliche Weissagungsthätigkeit nur selten auf; vielmehr wirkt und
ltet die göttliche Macht und Einsicht meist noch als ein Fremdes,
ussres, Unvermitteltes neben der menschlichen Thätigkeit (Vgl. § 97, 1).

Demgemäss sind in der Patriarchengeschichte die herrschenden Formen der Offenbarung entweder die unmittelbare **innre Einsprache**, bei der Gott ohne Vermittelung der äussern Sinne in die Seele des Menschen hineinredet, oder die **Theophanie**, bei der er behufs der Offenbarung bereits, wenn auch nur erst noch vorübergehend, irdische Gestaltung annimmt, sei es nun, dass die Gotteserscheinung dem **innern** Sinne entweder als **Vision** oder als **Traumgesicht** sich darstellt, oder als **eigentliche** Theophanie in leiblicher, auch den äussern, wachen Sinnen wahrnehmbarer Gestalt auftritt [1]). Die entschieden vorherrschende und vielleicht einzige Form der letztern ist der erst mit der Patriarchengeschichte auftretende **Engel des Herrn**, in welchem Jehovah erscheint und sich den äussern Sinnen sichtbar kundgiebt [2]).

1. Es müsste als eitler Vorwitz getadelt werden, wenn wir bei einer jeden Gottesoffenbarung erforschen zu müssen glaubten, warum sie sich grade in dieser und nicht in einer andern **Manifestationsform** bethätigt habe. Dagegen ist es allerdings unsre Aufgabe, in jedem Falle zu ermitteln, welche Form thatsächlich in Anwendung gebracht worden sei. Wir sind nun zwar völlig überzeugt, dass im Sinne der Urkunde der objective Werth des Geoffenbarten, gleichviel ob dessen Kundgebung durch innre Einsprache, durch ein Traumgesicht, eine Vision oder eine eigentliche Theophanie vermittelt worden ist, ein und derselbe ist; aber wir trauen auch der Urkunde so viel historisches Interesse zu, dass sie uns dennoch nicht in Zweifel lassen werde, in welcher Form die jedesmalige Gottesoffenbarung aufgetreten sei, und müssen daher die Willkür, die allenthalben ein Traumgesicht oder eine Vision hineindeutet, wo es ihr beliebt, weit von uns weisen. Demzufolge können wir nur da traumartige oder ekstatische Zustände anerkennen, wo dieselben durch die Urkunde ausdrücklich indicirt sind. Wo dies nicht geschehen ist, da setzen wir ohne Weitres ein waches Sinnenbewusstsein voraus. Aus demselben Grunde glauben wir aber auch nur da eine eigentliche Theophanie annehmen zu dürfen, wo ausdrücklich von einem **Erscheinen** Gottes die Rede ist. In das Gebiet der innern Einsprache verweisen wir daher alle patriarchalischen Offenbarungen, wo einfach und ohne nähere Bezeichnung des Mittels ein Reden Gottes zu dem Menschen berichtet wird.

2. Die Meinungen der Ausleger über Natur und Wesen des in der Patriarchengeschichte zuerst auftretenden **Engels des Herrn** (מַלְאַךְ יְהוָֹה, auch מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים genannt) haben sich nach zwei Seiten hin getheilt. Die Einen wollen darunter eine in die sinnliche Wahrnehmbarkeit eintretende Selbstdarstellung Gottes in menschlicher Gestalt und als solche eine Vorausdarstellung der Menschwerdung Gottes in Christo verstanden wissen, während die Andern in ihm einen Engel wie alle übrigen, der, weil im Namen und Auftrage als Repräsentant Jehovah's auftretend, auch als **Jehovah** eingeführt und behandelt werde und auch **selbst als Jehovah** rede und handle, sehen. Die erste Ansicht hat sich schon in der ältesten Theologie der Synagoge Bahn gebrochen und in dem Theologumenon vom **Metatron**, dem von Gott emanirten, gottgleichen Offenbarer des göttlichen Wesens eine bestimmte, wenn auch fremdartige Elemente in sich aufnehmende Fassung gefunden (vgl. **Hengstenberg**, Christol. I, 1 S. 239 ff.). Ihr waren ferner die meisten Kirchenväter (Hengstenb. l. c. S. 249) zugethan, und an sie schlossen sich die altkirchlichen protestantischen Theologen an. In der neusten Zeit ist

ie am entschiedensten und ausführlichsten von Hengstenberg l. c. p. 219—251 vertheidigt worden, der mit den Kirchenvätern und altprot. Dogmatikern in dem Engel es Herrn den offenbaren Gott, den Logos der christlichen Trinitätslehre erkennt, und iese Anschauung in der alttest. Offenbarungsgeschichte wenigstens so weit entwickelt in lässt, dass sie die Basis für die Logoslehre des Johannesevangeliums abgeben konnte gl. Dess. Erklärung der Offb. Joh. I, 613). Schon vor ihm hatte Sack (commentatt. coll. Bonn. 1821) den Gegenstand behandelt und sich dahin entschieden, dass der Engel des Herrn mit Jehovah identisch sei, aber nicht eine von ihm unterschiedene Person, ondern nur seine Erscheinungsform bezeichne, weshalb er den מלאך lieber durch „Sendung" als durch „Gesandter" übersetzt wissen will (vgl. Dess. christl. Apologetik A. S. 172 ff). In die Fussstapfen dieser beiden Letztgenannten trat der Verfasser dieses Tholuck's Anzeiger 1846 No. 11—14, wo er nachzuweisen suchte, der Maleach ehovah sei den alttest. Autoren „der erscheinende, offenbare, in die Schranken des Raumes und der Zeit eintretende Gott, in sinnlicher Wahrnehmbarkeit unterschieden vom nsichtbaren Gott in seiner übersinnlichen, über alle Schranken des Raumes und der Zeit erhabenen und daher nicht wahrnehmbaren Existenz, wobei es noch nicht zum ellen, begrifflichen Bewusstsein gekommen zu sein braucht, ob diese Unterschiedenheit bloss als eine ideelle, oder als eine wesentliche, — als eine bloss momentan gesetzte, oder als eine bleibende, im Wesen Gottes begründete, zu denken sei." Das Wesentlichste aus dieser Abhandlung ging dann auch in die erste Auflage dieser Schrift über. Für dieselbe Fassung des Theologumenons haben sich ausserdem ausgesprochen Delitzsch (bibl. proph. Theol. S. 289), Nitzsch (System), T. Beck, (christl. Lehrwissensch.), Keil (B. Josua S. 87), Hävernick, (alttest. Theol. S. 73 ff.), Ebrard (christl. Dogmatik Bd. I), J. P. Lange (posit. Dogmat. I, 586), Stier (Jesaias, nicht Pseudo-Jes. S. 758) u. v. A.

Die andre Auffassung hat schon in Augustin (de trin. III, 11) einen Vertheidiger gefunden und ist im Interesse der Engelverehrung von den kath. Theologen, und aus Abneigung gegen die kirchliche Trinitätslehre auch von den Socinianern, Arminianern und Rationalisten beliebt worden. Doch haben sich in neuerer Zeit auch mehrere gewichtige Stimmen, die von derlei Interesse frei waren, entschieden dafür ausgesprochen, namentlich Steudel im Pfingst-Programm von 1830 und in der alttest. Theol. S. 252 ff., ferner Hofmann (Weiss. und Erfüllung. I, 127 ff. und Schriftbeweis I, 154—159. 321—340), Baumgarten (Comm. I, 1. S. 195 f). Tholuck (Comm. zum Ev. Joh. 6. A. S. 52), Pelt (theol. Encycl. S. 241) und neuerdings auch, von seiner frühern Ansicht abfallend und der Hofmann'schen zufallend, Fr. Delitzsch (Erkl. der Genesis S. 249 ff.) Zwischen Steudel und Hofmann besteht aber der Unterschied, dass Jener in dem Maleach Jehovah einen für jeden einzelnen Fall besonders von Gott abgeordneten Engel sieht, wobei es ganz dahin gestellt bleibt, ob es immer ein und derselbe gewesen sei, während es nach Hofmann immer ein und derselbe Engelfürst ist, der hier als Maleach Jehovah, später als Fürst über das Heer des Herrn (Jos. 5, 14) und als Engel des Angesichtes (Jes. 63, 9) mit dem persönlichen Namen Michael (Dan. 10, 13. 21; 12, 1) als Jehovah's Repräsentant über Israel's Gemeinwesen und Geschichte waltet (Weiss. und Erf. S. 131. 32). In seinem neusten Werke hat indess Hofmann seine Ansicht dahin modificirt, dass der Engel Jehovah's, welcher dieses oder jenes Geschäft ausrichtet, zwar immer ein bestimmter, nicht aber der ein für allemal bestimmte sei, wobei dennoch bestehen bleibt, dass Israel seinen Fürsten, seinen sonderlichen Engel hat, der mit dem Namen Michael benannt wird (Schriftbew. I, 157). —

Eine Verbindung der Hengstenberg'schen und Hofmann'schen Ansicht ist in gan eigenthümlicher Weise versucht worden von Barth (der Engel des Bundes, ein Beitra zur Christologie. Sendschr. an Schelling. Lpz. 1845). Mit Hengstenberg hält er die gött liche Persönlichkeit, mit Hofmann die angelische Kreatürlichkeit des Maleach Jehova fest, und einigt beide Thesen durch die Annahme einer vorangegangenen Engelwerdun des Logos ganz nach Analogie der spätern Menschwerdung desselben. Wir lassen i Folgenden diese Ansicht als völlig bodenlos unberücksichtigt.

Was nun meine gegenwärtige Stellung zu der hier in Rede stehenden Frage be trifft, so befinde ich mich in demselben Falle wie Delitzsch. So entschieden und eifri ich früher auch die Hengstenbergsche Auffassung vertheidigt und die Hofmannsche be kämpft habe, muss ich doch jetzt nach erneuerter Durchforschung des Gegenstandes be kennen, damals im Irrthum befangen gewesen zu sein. Es ist mir nicht leicht geworden mich von jener tiefgewurzelten Anschauung loszumachen. Aber das Gewicht der Wahr heit auf der andern Seite war mir zu mächtig, ich musste mich ergeben und überzeu gungsmässig zu Hofmann übergehen.

Meine frühere Argumentation ist von vielen Seiten als gelungen gerühmt worden und an manchen Orten ist auf sie mit Anerkennung und Zustimmung verwiesen worden Dies bestimmt mich, sie in der verkürzten Form, in welcher die erste Auflage dieses Buches sie gab, wieder abdrucken zu lassen, und an sie die Rechtfertigung meines Ab falls anzuschliessen. Sie lautete dort:

„„Schon der Name spricht mit Entschiedenheit für die Einzigkeit und stete Einer leiheit der Person des Maleach Jehovah. מַלְאַךְ יהוה und מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים kann mi grammatischer Evidenz nur heissen: Der Engel Jehovah's, d. i. der bestimmte, bekannt Engel des Herrn, *κατ' ἐξοχήν* so genannte. Zwar braucht die Bestimmtheit des Artikels welche beide Formen in sich schliessen, nicht nothwendig immer die absolute „Identität mit einem Bekannten zu bezeichnen, sondern kann auch auf der Anschaulichkeit der Rede beruhen, welche den Leser in die Scene versetzt" (Baumgarten). בֶּן יִשַׁי ist de Sohn Isai's, um den es sich grade handelt, und es ist keineswegs damit ausgeschlossen dass Isai nicht auch noch andre Söhne hatte. So wird auch Mal. 2, 7 der Priester מַלְאַךְ יהוה־צבאות und Hagg. 1, 13 der Prophet מַלְאַךְ יהוה genannt, ohne dass irgend Jemand an eine Identität der Person mit dem in der Genesis etc. so oft vorkom menden Maleach Jehovah denken wird. Aber dennoch wird Jedermann, wo irgendwo „der Sohn Isai's ohne bestimmte Angabe, dass einer der ältern Söhne Isai's gemeint sei jedenfalls ohne Weitres an den einen bekannten Sohn Isai's und immer an denselben nämlich an David denken müssen. So wird man auch, nachdem einmal der Enge Jehovah's in Gen. 16 auf eine so auffallende, significante und einzige Weise aufgetreten und dadurch bekannt ist, an den einen, bekannten und so sehr markirten Engel den ken müssen, vorausgesetzt nämlich, dass der Text nicht ausdrücklich besage, es sei hie ein andres bestimmtes Individuum gemeint, wie dies Mal. 2, 7 und Hagg. 1, 13 — sons aber nirgends — wirklich der Fall ist.""

„„Wie der Name für die stete Einzigkeit und Einerleiheit der Person, so sprechen die Prädikate und Attribute des Maleach Jehovah für die Einzigkeit seiner Natu und Art, und zwar für die wesentliche Göttlichkeit derselben. Aus Allem, was di biblischen Autoren von ihm aussagen, oder ihn selbst von sich aussagen lassen, ergieb sich unabweisbar, dass sie ihn für eine in die Sphäre der sinnlichen Wahrnehmbarkei eintretende Selbstdarstellung Gottes hielten und gehalten wissen wollen. Sein Auftreten und seine Ansprüche, seine Reden und seine Handlungen sind so singulär, so auffallen

und so auszeichnend, dass man im ganzen Bereich der heil. Schrift nichts Analoges wiederfindet; und das eigenthümlich Charakteristische und Unterscheidende, das ihn bei seinem ersten Auftreten sogleich auszeichnet, bleibt sich durch alle so überaus zahlreichen Erscheinungen, Offenbarungen und Anführungen gleich, tritt allenthalben in gleicher Weise unverkennbar hervor. Er spricht und handelt stets und ausnahmlos so, als wäre er selbst der Schöpfer und Lenker aller Dinge und der Bundesgott Israels; nie legitimirt er seine Erscheinung und seine Thätigkeit durch eine göttliche Sendung, nie führt er seine Aussprüche auf einen ihm gewordenen göttlichen Auftrag zurück, nie unterscheidet er weder durch Wort noch durch That sich der Natur und dem Wesen nach von Jehovah; er bestimmt die Schicksale der Völker und Individuen stets unmittelbar von sich aus, legt sich selbst göttliche Macht, Ehre und Würde bei, nimmt ohne allen Protest Opfer und Anbetung als etwas ihm Gebührendes an. Alle, denen er erscheint, empfangen mehr oder minder bald den Eindruck, dass es Jehovah selbst sei, der ihnen erschienen, und benennen und ehren ihn als Gott selbst, — ja Jakob segnet seine Enkel gar (Gen. 48, 16) im Namen dieses Engels. Auch die heiligen Autoren selbst stellen durchweg seine Erscheinungen als Theophanien im eigentlichsten Sinne dar; alterniren bei der Erzählung ganz unbedenklich mit dem Namen Maleach Jehovah und Jehovah und geben nie die geringste Andeutung, dass sie ihn nach Natur und Wesen, nach Macht und Würde für verschieden von Jehovah halten etc.""

""Diese Thatsachen werden auch von den Gegnern nicht eigentlich geleugnet, aber sie glauben sich den Folgrungen, die wir daraus ziehen, durch die Anwendung des Kanons quod quis per alium fecit, ipse fecit entziehen zu können. Weil der Engel der Vermittler der Offenbarungen Jehovah's und als solcher Repräsentant Jehovah's sei, werde er Jehovah genannt, nenne sich selbst so, und rede und handle so, als wenn er es selbst in eigner Person wäre. Nun steht es zwar unbestreitbar fest, dass kreatürliche Repräsentanten Gottes (Fürsten, Richter etc.) als solche im A. T. אלהים genannt werden, weil sie mit göttlicher Autorität belehnt sind (Exod. 4, 16; 7, 1 etc.), aber nie wird der Name Jehovah so gebraucht, und nichts widerstrebt so sehr dem A. T., als den Namen יהוה auf irgend ein Geschöpf zu übertragen. Man beruft sich zwar auf Beispiele, wo die Propheten aus der Person Jehovah's heraus göttliche Beschlüsse und Aussprüche in der ersten Person verkündigen und nicht nur — was allerdings das bei Weitem Gewöhnlichste ist — so, dass sie dieselben durch ein: „So spricht Jehovah" oder dgl. einführen, sondern auch einigemal so, dass sie dies ohne alle ausdrückliche Legitimation thun, und meint damit bewiesen zu haben, dass auch ein geschaffener Engel sich so geriren, so reden und auftreten könne, wie der Maleach Jehovah. — Man verkennt aber dabei 1) gänzlich das Gewicht der Thatsache, dass ein solches Auftreten der Propheten ohne alle Zurückführung ihrer Reden auf einen göttlichen Auftrag höchst seltene Ausnahme von der Regel, beim Maleach Jehovah aber ausnahmslose Regel ist. Bei den Propheten wird das Ungewöhnliche durch das Gewöhnliche, die Ausnahme durch die Regel normirt, beschränkt, reducirt; beim Engel Jehovah's hingegen weist die constante Regelmässigkeit eines solchen Auftretens darauf hin, dass es nicht auf einer momentanen, oratorischen Versetzung in Jehovah's Person, sondern auf einem permanenten Rechte, auf seiner Natur beruhe; — 2) dass bei den Propheten ein zu Kreaturenvergöttrung führendes Missverständniss, eine Verwechslung des Repräsentanten mit dem Repräsentirten gar nicht, — bei einem Engel, als einem Wesen aus einer höhern Welt aber gar sehr zu befürchten war, und dass somit ein Engel nicht so unbedenklich thun konnte, was ein Prophet ohne Gefährdung des ersten Gebotes konnte; — 3) dass bei einem Propheten nur in den Höhepunkten prophe-

tischer Begeistrung, wo er wirklich vom Gegenstande so hingerissen ist, dass er sich selbst, seine Persönlichkeit und seine mittlere Stellung zur Sache völlig vergisst, eine solche Enallage nur natürlich und wahr ist, dass hingegen der Maleach Jehovah immerwährend und in nüchterner, gewöhnlicher, affektloser Stimmung so redet und handelt dass man es der Sicherheit seines Auftretens, der Ruhe seiner Rede anfühlt, dass er aus seiner eignen Person heraus redet und handelt; — 4) dass, wenn auch ein Prophet seine individuelle Stellung so weit vergessen kann, dass er ohne Vermittlung von göttlichen Beschlüssen und Werken so reden kann, als habe er sie beschlossen, als sei er der Allmächtige, der sie ausrichten werde, — er doch nimmermehr so weit gehen könne, sich auch von Denen, zu welchen er so redet, als Gott ansehen, anbeten und Opfer darbringen zu lassen. Würde wohl ein Jakob auf Grund von Gen. 49, 7 oder ein Elias auf Grund von 1 Kön. 17, 1 es sich haben gefallen lassen können, wenn ihre Zuhörer sie angebetet oder ihnen Opfer dargebracht hätten, oder würden sie nicht vielmehr gethan haben wie Paulus Act. 14, 14. 15; — 5) endlich, dass die biblischen Autoren den Maleach Jehovah nicht nur in dramatisch-anschaulicher Darstellung seines Auftretens sich als Jehovah geriren lassen, sondern dass auch sie selbst in nüchterner historischer Relation ihn ohne Weiteres Jehovah nennen; wogegen doch nimmermehr ein Geschichtschreiber einen Propheten, der im Namen Jehovah's auftritt und aus der Person Jehovah's redet, ohne Weiteres und gradezu Jehovah nennen wird.""

„„Vergleichen wir das Auftreten der unzweifelhaft geschaffenen Engel — wie z. B. Gen. 19, 1—16 —, so ist dies völlig und wesentlich von dem des Maleach Jehovah verschieden. Nirgends bestimmt ein gewöhnlicher Engel die Schicksale der Menschen von sich aus, nirgends tritt er mit der Prätension göttlicher Macht und Würde auf, nirgends nimmt er Opfer und Anbetung an, nirgends legen die biblischen Autoren ihm göttliche Namen bei, vielmehr unterscheidet er sehr bestimmt zwischen seiner Person und der Person Gottes (Gen. 19, 13. 14), beruft sich ausdrücklich auf einen ihm gewordenen göttlichen Auftrag (Gen. 19, 13), und weist sehr bestimmt göttliche Ehre und Anbetung zurück (Apok. 19, 10). Auch finden wir die creatürlichen Engel meist in einer ganz andern Sphäre thätig. Ihre Wirksamkeit fällt mehr in das Gebiet der allgemeinen Weltordnung Gottes, die des Maleach Jehovah in das der Heilsökonomie. Er ist der eigentliche und permanente Vermittler aller auf die Entwicklung und Fördrung des göttlichen Heilsrathschlusses bezüglichen Offenbarungen, daher denn auch die selbstständigen und selbstthätigen Erscheinungen der gewöhnlichen Engel im Verhältniss zu denen des Maleach Jehovah im A. T. (im N. T. wird das Verhältniss begreiflicher Weise ein andres) so äusserst selten sind.""

„„Aber entgegnet **Hofmann** (Weiss. u. Erfüll.) uns: „Was kann doch näher liegen, als dass מַלְאַךְ הַמֶּלֶךְ nicht der König selbst, מלאך יהוה nicht Jehovah selbst, sondern ein von ihm Unterschiedener, demnach nicht Gott der Sohn, sondern ein geschaffenes Wesen ist?" Aber der Engel des HErrn identificirt sich nicht nur, er unterscheidet sich auch ebenso oft und deutlich von Jehovah (vgl. die Belege bei Hengstenberg); er unterscheidet sich der Person nach, und identificirt sich der Natur, der Macht, Ehre, Würde nach. Dass im A. T. eine Dreieinigkeit Gottes im dogmatischen Sinne gelehrt werde, fällt uns zu behaupten nicht ein; aber das behaupten wir allerdings, dass durch das ganze A. T. hindurch der Bildungstrieb zu dieser Lehre thätig gewesen sei und immer entschiedener sich Bahn gebrochen habe. Als ein Moment, und zwar als ein sehr bedeutendes, in dieser Entwicklung sehen wir auch das Auftreten des Maleach Jehovah an, dem einerseits alle Attribute der Gottheit zugeschrieben werden, und der doch mit oder

ohne Bewusstsein, wohin die consequente Durchbildung dieser Anschauung führen müsse, als von Jehovah gesandt, also auch als von ihm unterschieden angesehen wird. Der Maleach Jehovah ist den A. Tl. Autoren der erscheinende offenbare Gott, in sinnlicher Wahrnehmbarkeit unterschieden vom unsichtbaren Gott in seiner übersinnlichen und daher nicht wahrnehmbaren Existenz, wobei es noch nicht zum vollen begrifflichen Bewusstsein gekommen zu sein braucht, ob diese Unterschiedenheit bloss als eine ideelle oder als eine wesentliche, — als eine bloss momentan gesetzte, oder als eine bleibende, im Wesen Gottes begründete zu denken sei. Noch ist das A. T. sich nicht klar darüber geworden, wie das Verhältniss der göttlichen Manifestations formen zum göttlichen Wesen zu denken sei, und noch ist das Bedürfniss nicht erwacht, dies Verhältniss in bestimmte und scharf begränzte Begriffe zu bringen. Aber jemehr sich in der alttest. Bundesgeschichte die göttliche Thätigkeit entfaltete und erweiterte, je mehr sich also auch die im Wesen Gottes vorhandene hypostatische Unterschiedenheit des verborgenen Urgrundes, des erscheinenden, schöpfrischen und erlösenden Logos, des belebenden, erleuchtenden, Allem das Siegel der Vollendung aufdrückenden Geistes (Gen. 1, 2) objectiv auseinander legte, um so mehr musste sie auch subjectiv erfasst und erkannt werden.""

„„Wenn man ferner erwiedert, der Name Maleach könne, da er einmal für eine bestimmte Klasse von geistigen Wesen sich fixirt habe, auch in unserm Falle nur ein Wesen dieser Art bezeichnen, so widerspricht dem schon Mal. 2, 7 und Hagg. 1, 13. Man übersieht nämlich bei dieser Behauptung, dass מַלְאָךְ nicht nomen naturae, sondern nomen officii der Engel ist, und dass somit der Name an sich noch nichts über die Natur des so Benannten aussage. So wird auch im N. T. Christo der Name *ἀπόστολος* (Hebr. 3, 1) beigelegt, wobei es doch offenbar nicht des Verf. Meinung war, dass Christus seiner Natur nach ein Apostel sei, wie die eigentlich so genannten es sind. Und doch hatte sich der Name Apostel für die ausgesandten Jünger Jesu ebenso sehr fixirt wie der Name Maleach für die dienenden Geister des Himmels.""

„„Weiter polemisirt Hofmann (Weiss. u. Erf.): „Und wie verhielte es sich, wenn die gegentheilige Behauptung Recht hätte, im N. T. mit der Benennung *ἄγγελος κυρίου*, was doch Uebersetzung ist von מַלְאַךְ יְהוָה?" wobei dann namentlich auf Matth. 1, 20; Luk. 2, 9; Act. 12, 7 verwiesen wird. Wir halten mit Hofmann den dort erschienenen *ἄγγελος κυρίου* nicht für den Logos, sondern für einen geschaffenen Engel, wenngleich Act. 7, 30 gesagt wird, dass *ἄγγελος κυρίου* dem Mose im feurigen Busch erschienen sei, doch offenbar derselbe, der Exod. 3, 2 מַלְאַךְ יְהוָה genannt wird. Wir meinen allerdings, dass derselbe Ausdruck in Act. 7 eine andre Person bezeichne, als er an den drei andern N. Tl. Stellen bezeichnen könne, und halten uns dazu berechtigt, weil wir uns dort auf alttest. und hier auf specifisch neutest. Boden befinden. Der Maleach Jehovah nämlich, der *κατ' ἐξοχήν* so genannte, gehört durchaus nur dem A. T. an. Im N. T. tritt an seine Stelle Christus, der menschgewordene Gottessohn. Der Maleach Jehovah ist der werdende, Christus der gewordene Gottmensch, jener ist eine Vorausdarstellung der ewigen Heilsidee Gottes, dieser ist die Plerosis derselben. Mit der Menschwerdung Gottes in Christo hört Gott auf, als Maleach Jehovah zu erscheinen und zu wirken, denn er ist bleibend und leibhaftig eingegangen in den Menschen Jesus. Der Name, wenn er noch weiter gebraucht wird, kann also auch nicht mehr den Maleach Jehovah *κατ' ἐξ.* bezeichnen, er hat seine einzige, eminente Bestimmtheit, womit er im A. T. prägnirt war, verloren, ist wieder dem Gebiete der Allgemeinheit zurückgegeben; und *ἄγγελος κυρίου* ist wenn auch den Worten, doch nicht mehr dem Sinne nach dasselbe, was der Maleach Jehovah im A. T. war; es muss, da der Zusammenhang die Beziehung

auf den A. Tl. Meleach Jehovah nicht zulässt, ein geschaffenes Wesen sein. Anders verhält es sich aber mit Act. 7, 30; dort werden wir auf A. Tl. Boden, in den Kreis A. Tl. Anschauung zurück versetzt, dort muss also auch ἄγγελος κυρίου dasselbe bezeichnen, was מַלְאַךְ יְהוָה in der hier angezogenen A. Tl. Originalstelle (Exod. 3, 2) bedeutet. — Ueber die von Steudel aus Exod. 23 und 32 f. entnommenen Einwendungen vgl. meine Auseinandersetzung in Tholuck's Anz. l. c. S. 108—112.""

""Baumgarten macht noch folgende Einwendung: „Diejenigen, welche den Maleach Jehovah für den Logos halten, bedenken gewiss nicht, dass der Engel Jehovah's (Gen. 16) der ägyptischen Magd zuerst erschienen ist." Delitzsch (l. c. 289) hat ihm darauf seine eigenen Worte entgegengehalten (I, 1, S. 517): „Wir sehen daraus, dass die Offenbarung Jehovah's eine solche ist, durch welche auch die Heiden zum Glauben an Jehovah kommen." Wir antworten: „Der Maleach Jehovah ist der sichtbar in Menschengestalt erscheinende Bundesgott, erscheinend, um die göttliche Bundesthätigkeit darzustellen. Seine Wirksamkeit beschränkt sich auf das Haus und Geschlecht Abrahams, auf die Entwicklung des Bundes, den er mit Abram und seinem Samen gemacht. Er erscheint als solcher erst und kann erst erscheinen, nachdem dieser Bund geschlossen ist, und das ist erst im vorigen Kapitel geschehen. Dass er der Hagar zuerst erschien, hat also ganz einfach seinen Grund darin, dass die Flucht Hagar's die erste seitdem eintretende Thatsache war, welche eine Vermittlung Jehovah's nöthig machte; — dass er ihr überhaupt erschien, hat seine Begründung darin, dass Hagar zum Hause Abram's gehört und durch ihre Schwangerschaft zu Abram in das möglichst nächste Verhältniss getreten ist, dass auch der Same Abram's, den sie unter dem Herzen trägt, in die allgemeinen Beziehungen des Segens über Abram's Samen mit eingeschlossen ist; — und dass er grade als Maleach Jehovah erschien, erklärt sich daraus, dass unter allen sichtbaren Manifestationsweisen der Gottheit die in der Gestalt des Maleach-Jehovah sich kundgebende die herablassendste, menschlichste, schonendste ist."""

So argumentirte die erste Auflage dieser Schrift; die zweite hat folgende Retractation nachzubringen:

Das Grundgebrechen meiner frühern Untersuchung war dies, dass sich dieselbe fast ausschliesslich auf den Pentateuch beschränkte, und die Fassung der Lehre vom Engel des Herrn in den spätern alttestamentlichen so wie in den neutestamentlichen Büchern entweder gar nicht oder nur nebenbei berücksichtigte, — jedenfalls nicht ihre gleichberechtigte Stellung zur vollen Anwendung und allseitigen Würdigung kommen liess. Die Sache steht nämlich so, dass, wenn wir bloss das Auftreten des Maleach Jehovah im Pentateuche und in den historischen Büchern des alten Testamentes ins Auge fassen, beim Abwägen der Gründe für und gegen das entscheidende Uebergewicht auf Hengstenberg's Seite zu fallen scheint, zumal wenn wir, wie dies bei allen Vertheidigern dieser Ansicht der Fall ist, die Gründe nicht nach orientalischem sondern nach occidentalischem Gewichtsmaasse abwägen; — obwohl auch in diesen Büchern schon Data vorliegen, die nur mühsam und gezwungen sich dieser Ansicht einpassen lassen. Ganz anders liegt die Sache aber schon in den Schriften der spätern Propheten, namentlich Daniel's und Sacharjah's, wo der unbefangene, und durch eine aus dem Pentateuch einseitig entwickelte Theorie nicht voreingenommene Exeget gar bald zur Einsicht gelangen wird, dass diese Propheten den Engel des Herrn nicht mit Jehovah seiner Natur nach identisch gedacht haben können. Gehen wir nun vollends zum neuen Testament, so gehört ein grosses Maass der Selbstverblendung oder ein nicht geringes Maass von Unbedachtsamkeit dazu, um behaupten zu können, dass der hier so oft vorkommende ἄγγελος κυρίου der Logos, oder der offen-

bare Gott im Gegensatze zum verborgenen Gotte sein könne, — eine Schuld, die weder Hengstenberg, noch der Verfass. dieses sich aufgeladen haben, wohl aber J. P. Lange (pos. Dogmatik S. 588) wenigstens theilweise, wenn er sagt: „Kurtz hätte nicht so willkürlich den neutestamentlichen Engel des Herrn Matth. 1, 20 und Luc. 2, 9 von dem alttestamentlichen unterscheiden sollen. Denn der Engel der Verkündigung muss wohl vor Allem als der Engel (?) des werdenden (?) Gottmenschen betrachtet werden. In der Geschichte der Befreiung des Petrus (Act. 12, 7) wirkt der Engel des Herrn, weil dem Petrus nur ein Nachtbild (?) der rettenden Nähe Christi in seinem aufdämmernden Bewusstsein zu Theil wird."

Halten wir nun dennoch, vermeintlich durch die pentateuchische Darstellung genöthigt, daran fest, dass der Maleach Jehovah der patriarchalischen und überhaupt vorprophetischen Geschichte der Logos oder der offenbare Gott und somit dem Wesen nach Jehovah selbst sei, so haben wir zwei verschiedene Kreise der Lehrauffassung in der heil. Schrift, und zwar verschieden nicht in dem Sinne, dass eine und dieselbe Sache von zwei verschiedenen Seiten aufgefasst und ausgebildet, sondern vielmehr in dem Sinne, dass ein und dieselbe Seite der Sache in zwiefacher, völlig unvereinbarer Weise dargestellt worden ist. Wir müssen demnach entweder einander widersprechende und ausschliessende Lehrbegriffe in der heil. Schrift anerkennen, oder unsre dem Pentateuch entnommene Anschauung vom Maleach-Jehovah muss auf Irrthum und Missverständniss beruhen. Dass wir zunächst hier und nicht dort das Missverständniss suchen, dazu nöthigt uns einerseits die Unzweideutigkeit der neutestamentlichen und prophetischen Stellen und andererseits die wohlbegründete Voraussetzung, dass wir bei den Propheten und neutestamentlichen Autoren eine klarere, tiefere und umfassendere Einsicht in die Natur und das Wesen der heilsgeschichtlichen Coefficienten zu erwarten haben, dass also, wenn irgendwo die Fassung zweifelhaft erscheint, wir die frühere Darstellung aus der spätern, und nicht umgekehrt, zu erklären und zu verstehen haben.

Es wäre doch in der That ein alle unsere wohlberechtigten Begriffe von der stetigen Fortentwicklung der heilsgeschichtlichen Erkenntniss in der heil. Schrift gradezu umkehrendes Verhältniss, wenn wirklich schon in den Anfängen der alttestamentlichen Geschichte ein so klares Bewusstsein von der Unterschiedenheit des verborgenen und offenbaren Gottes vorhanden gewesen, und sich dies Bewusstsein im alten Testament immer mehr verdunkelt hätte, bis es im neuen Testamente, d. h. in der Sonnenhöhe der heilsgeschichtlichen Offenbarung und Erkenntniss, ganz und gar verschwunden wäre, und zwar so sehr, dass die neutestamentlichen Autoren auch nicht einmal von ferne mehr eine Ahnung davon gehabt hätten, welche hochwichtige Stellung und Bedeutung dem *ἄγγελος κυρίου* im alten Testament angewiesen gewesen sei.

Dass das *ἄγγελος κυρίου*, sei es mit oder ohne Artikel, sprachlich völlig ein und dasselbe ist mit מלאך יהוה, (so wie das *ἄγγελος τοῦ θεοῦ* mit מלאך האלהים), würde völlig unzweifelhaft sein, wenn auch die LXX nicht als Mittelglied zwischen dem Hebräischen des alten und dem Griechischen des neuen Testamentes ständen. Hätten nun Matthäus und Lucas auch nur eine Ahnung davon gehabt, dass der Ausdruck *ἄγγελος κυρίου* im alten Testament immer den Sohn Gottes, der seitdem in Christo Mensch geworden, bezeichne, so würden sie diesen Ausdruck auch nicht ein einziges Mal, geschweige denn so oft, so unbedenklich und so ausschliesslich einem creatürlichen Engel haben beilegen können. (Vgl. Matth. 1, 20; 28, 2; Luc. 1, 11; 2, 9; Act. 5, 19; 8, 26; 12, 7; 12, 33; 27, 23; 10, 3.) Hengstenberg geht auf diese Schwierigkeit gar nicht ein; die von mir selbst früher versuchte Ausgleichung hat mir nie völlig genügt, jetzt muss ich sie geradezu als

nichtig bezeichnen. Ebenso wenig kann ich es jetzt gelten lassen, wenn ich früher wenigstens Act. 7, 30 als noch mit dem vermeintlichen alttest. Sprachgebrauch zusammenfallend retten wollte; denn selbst abgesehen davon, dass die von Lachmann u. Tischendorf an dieser Stelle restituirte Lesart ἄγγελος (statt ἄγγελος κυρίου) allen Anspruch darauf hat, für die richtige anerkannt zu werden, — so handelt es sich hier nicht darum, was der Verf. von Exod. 3, 2 sich unter seinem מַלְאַךְ יהוה, sondern was Stephanus und Lucas sich unter dem ἄγγελος κυρίου gedacht haben, und das muss zunächst ihrem eigenen Sprachgebrauch entnommen werden. Wenn nun Lucas zehnmal von einem ἄγγελος κυρίου redet, und neunmal unzweifelhaft und unwidersprechlich damit einen geschaffenen Engel meint, so müssen wir annehmen, dass er auch das zehntemal einen geschaffenen Engel gemeint habe. — An J. P. Lange aber, der auch noch Matth. 1, 20 und Luc. 2, 9 von dem Logos verstanden wissen will, richte ich die Frage: wann er sich die Menschwerdung Gottes eintretend denke, ob im Momente der Empfängniss oder erst im Momente der Geburt Jesu, — und wenn er wider Erwarten Matth. 1, 20 und seiner Hypothese zu Liebe sich für Letzteres entscheiden sollte, — ob denn der ἄγγελος κυρίου (Luc. 2, 9), der den Hirten die schon geschehene Geburt Jesu verkündete, auch noch immer der werdende Gottmensch sein solle. Noch sonderbarer ist seine oben mitgetheilte Deutung von Act. 12, 7, über die wir uns aller weitern Erörterung entheben, und statt dessen lieber mit Delitzsch fortfahren (Gen. 255): „Warum soll denn der ἄγγελος κυρίου, welcher die Geburt Johannis des Täufers verkündigt, anderes Wesens sein, als der die Geburt Simsons? warum der ἄγγελος κυρίου, der Herodes Agrippa schlägt, dass er stirbt, anderes Wesens, als der das Heer Sanheribs in einer Nacht aufreibt? warum der ἄγγελος κυρίου, der Paulus in den Fesseln ermuthigt, anderes Wesens, als der die vertriebene Hagar tröstet?"

Doch bietet das neue Testament auch ausdrückliche Data dar, aus welchen hervorgeht, dass es sich unter dem alttest. Maleach Jehovah einen geschaffenen Engel gedacht habe. Es ist eine wiederholt ausgesprochene Ansicht der neutest. Autoren, dass das Gesetz διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, δι' ἀγγέλων λαληθεὶς sei (Act. 7, 53; Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2). Dass hier geschaffene Engel gemeint sind, kann nicht in Zweifel gestellt werden. Diese Anschauung hat auch schon eine alttestamentliche Basis in Deut. 33, 2. Vgl. Psalm 68, 18. Es bleibt dabei allerdings feststehen, dass Jehovah herabfuhr mit Feuer auf den Berg Sinai (Exod. 19, 18), dass Gott alle diese Worte redete (20, 1), dass Gottes Stimme die Erde zu der Zeit bewegte (Hebr. 12, 26), — aber eben so sehr steht es auch fest, dass die Myriaden der Heiligen, welche nach Deut. 33, 2 die Folie seiner Herrlichkeit bildeten, nicht bloss als der Hofstaat Gottes auftraten, sondern als dienende Geister, durch deren Vermittelung das Gesetz verordnet (Gal. 3, 19) und das Wort Gottes geredet wurde (Hebr. 2, 2).

Wir sehen also, dass Gott nicht unmittelbar, nicht in eigener Person das Wort des Gesetzes redete, sondern, so zu sagen, sich des Mundes der Engel dazu bediente; — und wenn Stephanus von einem Engel vor Andern weiss (Act. 7, 38), der auf dem Sinai redete, so kann er dabei freilich nur an den Engel des Herrn gedacht haben; aber dass er ihn bloss ἄγγελος ohne nähere Bestimmung nennt, bezeugt hinlänglich, dass er dabei an einen eigentlichen, also geschaffenen Engel gedacht habe. Ein noch bestimmteres Zeugniss giebt Hebr. 2, 2, wo der hohe Vorrang des Evangeliums vor dem des Gesetzes daraus abgeleitet wird, dass dieses nur δι' ἀγγέλων, jenes aber διὰ τοῦ κυρίου verkündigt sei. Der ἄγγελος, der nach Stephanus mit Mose redete, kann also nicht der persönliche κύριος gewesen sein, sondern nur dessen Organ.

Einem ausdrücklichen Zeugnisse fast gleichwiegend ist auch Hebr. 13, 2, wo zur

Empfehlung der Gastfreiheit gesagt wird, dass Etliche ohne ihr Wissen Engel beherbergt haben. Dass der Verfasser dabei an den Besuch der drei Männer bei Abraham im Hain Mamre gedacht habe (Gen. 18), wird allgemein angenommen. Hätte er nun einen von diesen drei Männern als Jehovah erkannt, so würde er an diesem Platze gewiss nicht unterlassen haben, es besonders hervorzuheben, dass die Gastfreiheit sogar so hoch begnadigt worden sei, den HErrn selbst bewirthen zu dürfen.

Doch wir verlassen das neue Testament, um das zu betrachten, was die alttest. Propheten über den engelischen Vermittler der göttlichen Offenbarungen aussagen, und wenden uns zunächst zu Daniel. Dass der in K. 10, 13. 21 und 12, 1 unter dem Namen Michael auftretende Engelfürst, der als הַשַּׂר הַגָּדוֹל, und als einer der הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים bezeichnet und als Beschützer des Volkes Israel gepriesen wird, dieselbe Stellung einnehme, die in den historischen Büchern (vgl. besonders Jos. 5, 13) dem Maleach Jehovah zugewiesen ist, wird von Hengstenberg (Beitr. I, 165; Offb. I, 66. 612 ff.) mit triftigen Gründen behauptet und von Hofmann nicht bestritten. Natürlich findet aber Hengstenberg auch in ihm den offenbaren Gott, den Logos des neuen Test., wieder, während Hofmann nur einen geschaffenen Engelfürsten in ihm anerkennen will. Dass Michael der Logos sei, wird jedoch schon dadurch widerlegt, dass Michael nicht der einzige שר גדול ist, dass er nur Einer von den vielen gleichberechtigten שרים ראשנים ist. Als ein zweiter dieser Engelfürsten (Erzengel) erscheint bei Dan. 8, 16; 9, 21 Gabriel. Tob. 12, 15 fügt noch den Raphael hinzu und 4 Esr. 4, 1 noch den Uriel, und die Apokalypse (8, 2) zählt sieben Engel, die vor Gott stehen, und wahrscheinlich mit den danielischen Engelfürsten zu identificiren sind. J. P. Lange löst nun nach seiner Weise diese hehren Gestalten, die doch offenbar als selbständige und unterschiedliche Persönlichkeiten auftreten, in pure Ideen auf. Es seien, sagt er (Dogm. 589), „die nach den mehrfachen Erweisungen des menschwerdenden Christus vereinzelten Gestaltungen der reinen Grundgestalt des Jehova-Engels. Gabriel sei vorzugsweise als Vision des werdenden oder kommenden Welterlösers zu bezeichnen, Michael dagegen als Gestalt des werdenden oder kommenden Weltrichters, Raphael sei die Vision des kommenden heilenden Christus, Uriel die Vision des kommenden Welterleuchters.“ Allein solche spiritualistische Deutungen, so geistreich sie auch aussehen, können uns nicht irre machen. Wie wir nur einen Logos (als einheitliche Person) annehmen, so können wir, soll Michael als Engelfürst der Logos sein, auch nur einen Engelfürsten annehmen, während Daniel ihrer mehrere kennt.

Diese wesentliche Gleichstellung Michaels mit den übrigen Engelfürsten erhellt noch deutlicher aus K. 10, 13. 21 vgl. mit K. 11, 1. Michael ist der Fürst Israels (10, 21), der für das Volk Israel steht (12, 1). Nun giebt es auch noch einen andern (nicht namhaft gemachten) Engelfürsten, der in den Weltreichen waltet. Dieser Letztere verkündet dem Daniel (10, 13. 21), dass Niemand ihm beigestanden habe in dem Kampfe gegen den Fürsten des Perserreiches (wahrscheinlich einen bösen Dämon) als allein Michael; aber er sagt auch, dass er seinerseits wiederum dem Michael geholfen und ihn gestärkt habe (11, 1). Das lässt sich doch in der That schwer reimen, dass der Logos, der offenbare Gott, des Beistandes und der Stärkung von Seiten eines geschaffenen Engelfürsten bedurft habe. —

Eine eingehendere Beweisführung, dass bei dem Michael des Buches Daniel ebensowenig wie Judä Vs. 6 u. Offenb. 12, 7 an den Logos gedacht werden kann, trotz alle dem, was Hengstenberg Beitr. I, 166 ff. und Offenb. Joh. I, 611 ff.) dafür beigebracht hat, müssen wir uns hier versagen, um sie für einen passendern Ort unserer spätern Darstellung aufzubewahren.

Auch **Sacharjah** kennt den Engel des Herrn, aber dass er ihn nicht nur persönlich, sondern auch wesentlich von Jehovah verschieden und als ein ihm untergeordnetes, geschaffenes Wesen sich denkt, geht schon deutlich aus K. 1, 12 hervor. Was ferner Jes. 63, 9 von dem מַלְאַךְ פָּנָיו sagt, ruht auf Exod. 23, 32. 33, und muss von dort aus erklärt werden, da Jesaias selbst keine neuen Momente bringt, die für die eine oder die andere Auffassung entscheidend wären. Am meisten Anhalt scheint **Mal.** 3, 1 für die **Hengstenberg**'sche Anschauung zu bieten, indem hier der Messias als מַלְאַךְ הַבְּרִית bezeichnet wird. Aber dass der Engel des Bundes mit dem Engel des Herrn identisch zu nehmen sei, ist unbegründete Voraussetzung. Hätte Maleachi unter dem Maleach des Bundes den Maleach Jehovah gemeint, so würde er ihn auch wohl so genannt haben. Dieser Prophet, der überhaupt das Wort Maleach gern in seinem ersten und ursprünglichen Sinne (= Bote) gebraucht (K. 2, 7; 3, 1 im Anfange), bezeichnet hier den Messias als Boten und Mittler eines neuen Bundes im Gegensatze zu dem Knechte Gottes (K. 3, 22), dem Mittler des alten Bundes. — Bezeichnet aber überhaupt Maleach Jehovah den Logos, so liegt der Schwerpunkt des Ausdrucks nicht in dem Maleach, sondern in dem Jehovah, denn der Zusatz Jehovah giebt dem Maleach seine eigenthümliche und einzigartige Bestimmtheit. Grade dies allein entscheidende Jehovah fehlt aber in dem Ausdrucke des Propheten, und anstatt desselben steht ein andres Wort, welches dem Maleach eine Bestimmtheit giebt, die ihn mit **Moses** auf gleiche Linie setzt, denn dass auch Moses ein **Bote** (oder Mittler) **des Bundes** war, bedarf keines Beweises.

Das Auftreten des Jehovahengels in den historischen Büchern des A. T. können wir hier unberücksichtigt lassen, weil es dem in der Genesis, wovon unten weiter die Rede sein wird, völlig analog ist. Dagegen hat sein Auftreten in Exod. 23, 32. 33 einiges Eigenthümliche, das eine besondre Beleuchtung verdient. Nach Exod. 23, 20 begleitet das aus Aegypten wandernde Volk ein Engel (מַלְאָךְ), den Jehovah bald darauf (Vs. 23) מַלְאָכִי nennt, und von dem Er sagt (Vs. 21): „**Mein Name ist in ihm**" (שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ). Dass dieser Engel derselbe sei, der uns in der patriarchalischen Geschichte so oft als Maleach Jehovah entgegentritt, liegt schon unzweifelhaft in der Bezeichnung מלאכי, und wird ausserdem noch durch Exod. 14, 19 bestätigt, wo er gradezu מלאך האלהים, genannt wird. Wie in der Patriarchengeschichte wird auch Exod. 13, 21 u. ö. sein Thun als ein Thun Jehovahs bezeichnet. Daraus schliesst **Hengstenberg**, dass hier wie dort der Logos damit gemeint sei. Anders soll aber die Sache in Exod. 32, 33 liegen. Nach dem Vorfall mit dem goldenen Kalbe drohe Gott dem Volke, dass nicht mehr der Maleach Jehovah, der unerschaffene Logos, mitziehen solle, sondern ein untergeordneter, geschaffener Engel (32, 34); lasse sich aber später durch Mose's Bitten bewegen, doch wieder den unerschaffenen Engel mitziehen zu lassen (33, 15). Von zwei Engeln weiss aber der Text offenbar nichts. Es ist ein und derselbe Engel, der vor wie **nach** Moses Fürbitte mitziehen soll. Das ergiebt sich nicht nur daraus, dass dem angeblich niedern Engel nach Kap. 33, 2 ganz dieselbe Aufgabe gestellt ist, wie nach K. 23, 13 dem angeblich höhern Engel, sondern viel mehr noch und mit unabweisbarer Gewissheit daraus, dass Jehovah diesen angeblich niedern Engel in K. 32, 34 eben so מלאכי nennt, wie in K. 23, 23 den angeblich höhern Engel. Es kann ja auch ausserdem keine Frage sein, dass das מלאכי im Munde Jehovah's unbedingt und zweifellos ganz dasselbe ist, wie das מלאך יהוה im Munde des Erzählers. Wenn Hengstenberg diesem Argument dadurch zu entgehen sucht, dass er annimmt, im K. 32, 34 rede nicht Jehovah, wie doch ausdrücklich Vs. 33 gesagt ist, sondern der Maleach Jehovah, — und dann weiter Maleachi als den Maleach des Maleach Jehovah deutet, so ist das eine durch Nichts

zu rechtfertigende Willkür, und giebt zudem einen Sinn, den Hofmann mit Recht als einen unmöglichen bezeichnet (vgl. Schriftbew. I, 156 f.). — Die Schwierigkeit aber, dass Jehovah vor Mose's Fürbitte (33, 3) nicht selbst mitziehen will, also das שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ, welches K. 23, 21 von den Engeln aussagte, zurücknehmen will, um das halsstarrige Volk nicht unterwegs vertilgen zu müssen, dann aber doch durch Mose's Intercession dazu bewogen wird, „sein Angesicht" wieder mitziehen zu lassen, (K. 33, 14) wodurch der begleitende Engel wieder zum מַלְאַךְ פָּנָיו (Jes. 63, 9) wird, ist schon von M. Baumgarten (theol. comm. I, 2 p. 109) im Allgemeinen genügend beleuchtet worden.

Wir kehren endlich zu dem Maleach-Jehovah der patriarchalischen Geschichte zurück. Wir haben schon oben zugestanden, dass hier wie noch in gleichem Maasse in den späteren historischen Büchern die Hengstenberg'sche Auffassung am meisten Anhalt hat. Es findet sich hier allerdings Manches, was, wenn es vereinzelt vom Gesammtcomplex der Schriftanschauung über den Jehovaengel, und ohne rückhaltslose Hingabe an die alt-orientalische Anschauungs-, Denk- und Redeweise betrachtet wird, nur so erklärlich zu sein scheint. Gehen wir indessen genauer ein, so finden wir doch auch hier schon manche Momente, die mit dieser Deutung schwer oder gar nicht vereinbar sind.

Dahin rechnen wir: 1) Das eigenthümliche Auftreten der drei Engel, die dem Abraham im Hain Mamre besuchen (Gen. 18, 19). Denn hier tritt nicht nur der Eine, der bei Abraham zurückbleibt, als Jehovah auf, sondern auch die beiden übrigen Engel (19, 1), welche nach Sodom ziehen, werden, sobald Loth sie als überirdische Wesen erkannt hat, von ihm mit dem Gottesnamen אֲדֹנָי angeredet, und zwar nicht einer von ihnen, sondern Beide zumal (19, 18), (grade so wie Abraham K. 18, 3 und der Erzähler selbst 18, 1), so dass Loth in der Gesammterscheinung Beider eine repräsentative Erscheinung Gottes erkannt haben muss. Und nicht nur dies, sondern auch sie selbst, obwohl sie Vs. 13 ausdrücklich gesagt haben: „Jehovah hat uns gesandt", reden Vs. 21 aus der Person Jehovah's heraus; wobei der Erzähler, ebenso wie Loth die Beiden als Einen angeredet hat, auch die Beiden als Einen, nämlich als Jehovah, der in ihnen zur Erscheinung kam, aufführt (Vs. 17, 21). Meine früher vorgebrachte Auskunft, dass der bei Abraham Zurückgebliebene (= der eigentliche Engel Jehovahs) unterdessen wieder zu den beiden andern Engeln gestossen sei, entbehrt alles Grundes in der Erzählung. Dass diese Auffassung eine so „abenteuerliche" sei, wie Hofmann sie schilt, kann ich zwar immer noch nicht finden; aber dass sie eine unberechtigte und willkürliche Annahme ist, ist mir seither um so klarer geworden. — 2) Die Behauptung, dass sich der Jehovahengel der Person nach von Jehovah unterscheide, aber dem Wesen und der Natur nach mit ihm identificire, hat Mancherlei gegen sich. Vielmehr findet offenbar beides statt: bald unterscheidet er sich sowohl der Person wie dem Wesen nach von Jehovah, und bald wiederum identificirt er sich nach beiden Beziehungen mit Jehovah. Es ist Willkür zu sagen: wenn der Jehovahengel von Jehovah als „Ich" redet, so identificirt er sich bloss mit Jehovah dem Wesen nach und nicht der Person nach; und ebenso willkürlich ist es, wenn man sein Reden von Jehovah in der dritten Person als eine Selbst-Unterscheidung bloss von der Person und nicht auch zugleich von der Natur Jehovah's geltend machen will. — 3) Schon der Wechsel des „Ich" und „Er" in den Reden des Jehovahengels zeugt gegen die Wesens-Identität dieses Engels mit Jehovah, denn bei ihr müsste man ein constantes „Ich" erwarten, während sich aus der Repräsentativ-Identität das „Ich" ebenso gut wie das „Er" erklären lässt. — 4) War sich der Erzähler eines so unendlich wichtigen und bedeutsamen Wesensunterschiedes zwischen dem Jehovahengel und den übrigen Engeln bewusst, so durfte er den Erstern nur entweder als Maleach Jehovah oder als Jehovah

ohne Weitres einführen, — nicht aber als **Engel** schlechthin, ohne alle nähere Bestimmung, wie es doch nicht nur Stephanus im N. T. (act. 7, 38 u. nach der richtigen Lesart auch Vs. 30), sondern auch Moses Num. 20, 16 thut, und zwar in einer Rede, wo sich die Unterschiedenheit dieses Engels von den eigentlichen Engeln gar nicht aus dem Zusammenhang erschliessen lassen konnte, und wo dem Mose doch Alles daran liegen musste, die Führung Israels durch den Engel so hoch wie nur möglich in Rechnung zu bringen. — 5) Es ist keinesweges ohne Bedeutung für unsre Frage, dass der Jehovahengel zuerst uns in der Geschichte der Hagar entgegentritt. Denn wäre er wirklich der Logos, der werdende Gottmensch, und eine erst aus dem Bunde Gottes mit Abraham resultirende Form persönlicher und wesentlicher Gotteserscheinung, so musste man erwarten, dass sein erstes Auftreten nicht der ägyptischen Magd, die mit ihrem Samen aus der Heilsgeschichte ausscheiden sollte, sondern einem Ereignisse zu Theil geworden wäre, das ganz direct und unmittelbar dem Bundeszwecke diente. Und da die Tendenz auf die Menschwerdung Gottes nicht erst mit der Auswahl Abrahams, sondern schon gleich nach dem Sündenfalle in die Heilsgeschichte eintritt, so hat **Hofmann** vollkommen Recht, zu fragen: „Sollte man denn nicht erwarten, dass vom Beginn der Heilsgeschichte und nicht erst von Abraham an die Gotteserscheinungen, insofern sie der Vorbereitung des Kommens Christi galten, als Erscheinungen des Maleach Jehovah erzählt würden?" — 6) Endlich bleibt es auch unerklärt und unerklärlich, wie für eine persönliche und wesentliche Erscheinung des offenbaren Gottes der Name Maleach Jehovah aufkommen konnte. Es ist **doch** wahr, was **Hofmann** sagt, dass der מַלְאַךְ הַמֶּלֶךְ nach allen Sprachgesetzen nicht den König selbst, und der מלאך יהוה nicht Jehovah selbst, sondern beidemale einen unterschiedlichen und untergeordneten Boten des Königs oder Jehovah's bezeichnet, wie denn auch der „Engel Jesu" in Apoc. 1, 1 u. 22, 16 nicht Jesus selbst, sondern nur einen von ihm gesandten Engel bezeichnet, trotzdem, dass dieser Engel gerade so spricht, als wäre er Jesus selbst (vgl. 22, 6. 12: *ἰδοὺ ἔρχομαι ταχὺ καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ, ἀποδοῦναι ἑκάστῳ ὡς τὸ ἔργον αὐτοῦ ἔσται*).

Wir haben noch diejenigen Momente zu würdigen, welche zur Annahme der wesentlichen Gottheit des Jehovahengels unabweislich nöthigen sollen. Sie reduciren sich auf Folgendes: 1) Der Maleach Jehovah identificirt sich selbst mit Jehovah; 2) diejenigen, denen er erscheint, erkennen, nennen und ehren ihn als den wahrhaftigen Gott; 3) er selbst nimmt ohne allen Protest Opfer und Anbetung an und 4) die biblischen Erzähler nennen ihn häufig gradezu Jehovah.

Es ist schon wiederholt darauf hingewiesen, wie dies Alles seine Erklärung findet in dem lebendigen Bewusstsein, dass Jehovah in diesem Engel persönlich erscheine und aus ihm rede, — und dass, wenn eine solche Stellvertretung uns befremdlich ja undenkbar erscheint, unsere modern-occidentalisch-abstracte Anschauungsweise dies verschuldet, die sich so schwer in die concrete Anschauungs-, Denk- und Ausdrucksweise des Alterthums und besonders des Orients hineinzudenken vermag. Doch betrachten wir die angegebenen Momente näher. **Ad 1:** Auch die Propheten identificiren sich in gleicher Weise, wie vor Augen liegt, häufig genug mit Jehovah. Aber, sagt man, beim Jehovahengel ist dies Regel, bei den Propheten Ausnahme; dort geschieht es nur auf den Höhepunkten prophetischer Begeistrung, hier immer in nüchterner, affectloser Stimmung. Darauf ist zu antworten: Die **affectvolle** Begeistrung ist Sache eines Menschen, nicht eines Engels, und der Engel in Apoc. 22, 6. 12 sagt ohne allen Affect: *Ἰδού, ἔρχομαι ταχύ* etc. Auch befindet sich der Engel immer auf der Höhe der Gottgemeinschaft, der Prophet nur in momentaner Erhebung über sich selbst und seine dermalige

r. Denn ist es aber auch nicht so ganz und gar an dem, dass solch ein Versetzen e Person eines Andern nur im höchsten Affecte beim Propheten oder beim Men- überhaupt statt finde. Delitzsch hat einige schlagende Beispiele solcher Ver- g aus den Profanscribenten nachgewiesen (Ilias 18, 170 redet Iris, die Botin der , als wäre sie die Juno selbst; Ilias 4, 204 Talthybios, als wäre er der Sender), die sich gewiss noch durch viele andere, auch aus Prosaikern und Historikern, des Orients, vermehren liessen. — Ad 2: Auch hierfür bietet die Profangeschicht- bung zahlreiche Analogien. Vgl. Delitzsch S. 259: „Bei Herodot 1, 212 ed. antwortet Tomyris dem Boten des Cyrus, als wäre er Cyrus selbst, bei Herod. [illegible] dem Boten des Cambyses, als wäre er Cambyses selbst, bei Xenoph. [illegible]3, 3, 56 ed. Zeune Cyrus dem Gesandten des Cyaxares, als hätte er diesen vor [illegible] Beispiele vgl. Cyrop 5, 4, 25; Anab. 1, 4, 16.“ — Ad 3: Es ist Hoch- h, wenn ein Beamteter des Königs auf Rechte und Ehren, die nur dem Könige [illegible] zustehen, Anspruch macht, oder auch solche nur annimmt, wo sie ungesucht argeboten werden. Aber es ist nicht Hochverrath, wenn er im Namen und Auf- [illegible] Königs, als Repräsentant der Person des Königs, z. B. die Huldigung der Unter- n entgegennimmt. Sie gilt dann eben nicht seiner Person, sondern der Person des Königs, r für diesen Fall repräsentirt. So kann auch ein Engel אֲשֶׁר שֵׁם יְהוָֹה בְּקִרְבּוֹ [illegible] 23, 21) ohne Hochverrath an der göttlichen Majestät von Denjenigen Opfer und [illegible] annehmen, zu denen er als persönlicher Repräsentant Gottes gesandt ist. — 4: Ist der Erzähler überzeugt, dass in diesem Boten Jehovah's Jehovah selbst zur [illegible] gekommen sei, dass Jehovah aus ihm geredet und durch ihn gehandelt , so kann er auch nach der concreten Redeweise seiner Zeit und seines Volkes der Erscheinungsform den Erscheinungsgehalt hervorheben und namhaft machen.

Die voranstehenden Untersuchungen führen uns zu demselben Resultate, das De- ch (Genesis S. 256) also zusammenfasst: „Jehovah stellt sich in dem Maleach dar, mittelst eines endlichen, sichtbar werdenden Geistes und darum in einer auch für der auf einer niedrigern Stufe der Gottesgemeinschaft steht, erträglichern Weise. der andern Seite halte man aber auch fest, dass Gott sich in diesem personlebendi- endlichen Geiste persönlich darstellt. Der Engel hat Jehovah nicht ausser sich, son- in sich שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ, d. i. er ist Träger und Organ der Selbstoffenbarung Gottes, der Name Jehovah's ist sein sich selbst bezeugendes und dadurch nennbar und er- bar machendes Wesen. Das Verhältniss Jehovah's zum Maleach Jehovah ist weni- als eine Engelwerdung, mehr als eine Engelsendung; weniger als eine unio perso- , mehr als eine blos dynamische Vermittelung. Es ist analog der Gegenwart Gottes n Propheten, ist aber nur ein Vorspiel der Gegenwart Gottes im menschgewordenen e. Wie der Prophet seine Menschennatur, so hat der Maleach seine Engelnatur ganz n Dienst des Gottes der Offenbarung gestellt, dass dieser durch sie rede und wirke. ber das Wesen des Engels ein rein geistiges und sündloses ist, so ist er eine viel parentere Selbstdarstellung Gottes als der Prophet. Der Engel ist zwar nicht die e Erscheinungsform Gottes, aber beinahe nicht vielmehr als das, weil er sich der chen Activität zum völlig selbstlosen Werkzeug begiebt und die Strahlen der göttli- Herrlichkeit ungebrochen und ungetrübt durch sich durchlässt.“

Wir haben schliesslich noch zwei Fragen zu beantworten. Erstens: Ist der Maleach vah durch die ganze Heilsgeschichte hindurch ein und dieselbe engelische Person, oder je für jeden besondern Fall seines Auftretens zwar eine jedesmal bestimmte, aber die ein für alle mal bestimmte Person? Die Grammatik lässt beides zu, auch das

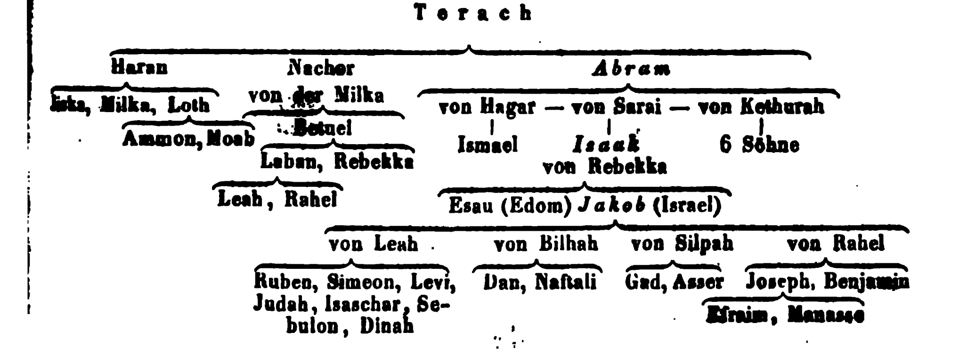
Lexikon. Da nemlich מַלְאָךְ nicht Personenname, sondern Amtsname ist, so braucht מַלְאַךְ יהוה auch nicht immer ein- und dieselbe Person zu bezeichnen, sondern nur je die Person, die mit dem durch den Status constr. näher bestimmten Amte betraut ist, nämlich mit dem Amte, die persönliche Gegenwart Jehovah's zu repräsentiren. Die Frage kann also nicht aus den Worten, sondern muss aus der Geschichte beantwortet werden. Erfahren wir nun aus Daniel 10, 21 u. 12, 1, dass unter den Engelfürsten Einer mit Namen Michael insonderheit der Fürst Israels ist, der im Dienste und Auftrage Gottes insonderheit über Israels Geschichte wacht und waltet, und nimmt andrerseits dieser Michael offenbar dieselbe Stellung und Bedeutung ein, die in den frühern biblischen Büchern dem Maleach Jehovah angewiesen ist, so liegt die Annahme Hofmann's (Schriftbew. I, 33) nahe, dass wenigstens da, wo der Jehovahengel im speciellen Dienste der Geschichte Abrahams und seines erwählten Samens auftritt, an diesen einen Engel zu denken sei. Wenn aber auch andern ausserhalb des erwählten Samens stehenden Personen eine Gott repräsentirende Engelsendung zu Theil wird, wie z. B. der Hagar und dem Loth, so fällt diese Wahrscheinlichkeit weg.

Die zweite Frage ist die: ob die Erscheinung Gottes in dem Maleach Jehovah die einzige Form der Theophanie in der Geschichte des alten Bundes sei, oder ob auch persönliche Gotteserscheinungen noch in andrer, nicht durch eine Engelsendung vermittelter und repräsentirter Weise auftreten. Hofmann (Schriftbew. I, 331) entscheidet sich für das Erste. Er sagt: Wenn wir sehen, wie es späterhin immer, wo von Gotteserscheinungen berichtet wird, abwechselnd und mit gleicher Geltung וַיֵּרָא יְהוָֹה und וירא מלאך יהוה heisst, so dürfen wir nicht nur, sondern müssen von dieser Wahrnehmung einen alle Gotteserscheinungen umfassenden Gebrauch machen." Diese Schlussfolgrung scheint uns, insofern ihr unbedingte Nöthigung zugeschrieben wird, doch etwas voreilig zu sein. Nichts desto weniger sind wir ebenfalls geneigt, jede Gotteserscheinung, die in das Gebiet des wachen, sinnlichen Bewusstseins fällt, wie namentlich Gen. 12, 7 und 17, 1 als ein Auftreten des Jehovahengels anzusehen. Wir möchten diese Vermuthung nur anders begründen als Hofmann. Sie wird uns nämlich wahrscheinlich durch Folgendes: 1. Seit dem Sündenfalle ist der Mensch der ursprünglichen Gottesgemeinschaft so sehr entfremdet, dass er zum unmittelbaren Gottesschauen nicht mehr befähigt ist. *Βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι* (1 Cor. 13, 12). Solche *ἔσοπτρα ἐν αἰνίγματι* sind in der patriarchalischen Geschichte der Engel des Herrn, die Vision, das Traumgesicht, das Symbol, und das Wort Gottes, sei es in äusserer Hörbarkeit als Stimme vom Himmel, oder als innre Einsprache. — 2. Bei der besonders wichtigen Stellung, die dem Engel Jehovah's in der ganzen alten Bundesgeschichte angewiesen ist, ist es wahrscheinlich, dass auch die erste sichtbare Kundgebung des Bundesgottes (Gen. 12, 7; — nach Act. 7, 2 würde Gen. 12, 1 schon dahin gehören) schon in dieser später so constanten Form der Theophanie auftrat. — 3. Das äussere Ansehen des Jehovahengels haben wir uns als das eines gewöhnlichen Menschen zu denken, denn diejenigen, denen seine Erscheinung zum erstenmale zu Theil wird, halten ihn anfangs für einen gewöhnlichen Menschen; (Gen. 16, 8; 19, 2; Jos. 5, 13; Richt. 6, 13; 13, 6. 8. 15) und erkennen erst später seine himmlische Herkunft. Anders Abraham in Gen. 18, 3. Schon gleich beim ersten Anblick der hehren Gäste erkennt und begrüsst er Jehovah in ihnen. Die Erscheinung ist ihm also nicht mehr eine fremde; er muss schon früher Bekanntschaft mit ihr gemacht haben, und wahrscheinlich geschah dies Gen. 12, 7.

Erkennen wir nun in dem Maleach Jehovah ein geschaffenes Wesen, in welchem Jehovah's persönliche Gegenwart auf eine für die sinnliche Wahrnehmung des Menschen

[illegible]bare Weise sich kund giebt und durch welchen seine bundesmässige Mitwirkung in und an der vorbereitenden Heilsgeschichte vermittelt wird, so entsteht die Frage, in welche Beziehung wir diese Form der Gottesoffenbarung zu jener, welche den Gipfelpunkt aller Gottesoffenbarung darstellt, nämlich zur Menschwerdung Gottes in Christo zu stellen haben? Wir meinen, dass dem Maleach-Jehovah auch in der Fassung, die wir jetzt als die allein richtige erkannt haben, die Geltung eines Vorbildes auf die Menschwerdung zukomme. Das Ziel der vorbereitenden Heilsgeschichte ist die Menschwerdung, und der Trieb zu diesem Ziele ist von Anfang an in der Heilsgeschichte wirksam, weil von Anfang an durch Gott in dieselbe hineingelegt. Ein Zeugniss von dsr Lebenskraft dieses [illegible], eine Bürgschaft dafür, dass es Gott damit Ernst sei, ist das Erscheinen Gottes [illegible] Engel des Herrn. Noch ist die Entwicklung der Heilsgeschichte nicht so weit fort[illegible], dass Gott in einem Menschen selbst sich verleiblichen kann, denn der Mensch, [illegible] dem allein dies Wunder der Gnade vor sich gehen kann, ist noch nicht da, und kann [illegible] nicht da sein. In vorübergehender, d. h. doch wohl in illusorischer, Menschengestalt zu erscheinen, würde dem hohen Ernst der Sache, um die es sich handelt, nicht [illegible] Eine Gestalt, die Gott sich behufs momentanen Eintretens in die sinnliche Wahr[illegible]keit schafft, würde man sich als etwas Wirkliches und somit als etwas Bleibendes zu denken haben, zumal wenn diese Erscheinungsform dem Gebiete der persönlichen Creatürlichkeit angehört. Darum, scheint es, wählte Gott ein Individuum aus der heiligen Geisterwelt der Engel, um in ihm zur Erscheinung zu kommen. Der Jehovahengel ist eine Vorausdarstellung der Menschwerdung Gottes, aber nicht Gott selbst nimmt unmittelbar menschliche Gestalt an, sondern der Engel, in dem er erscheint, nimmt menschliche Gestalt an, und kann es, weil ihm schon eine [illegible] Gestalt zukommt, die entweder an und für sich schon der menschlichen Gestalt analog ist, oder doch nicht eine so starre ist, dass sie nicht derselben sich annähren könnte.

Zusatz. Zur leichtern Uebersicht schicken wir der Geschichte dieses Zeitraums eine genealogische Darstellung der bezüglichen Familienverhältnisse voraus:



Erster Cyclus der Familiengeschichte.

Abraham.

Abrams Berufung und Einwandrung.

§ 51. (Gen. 12, 1—9). — Abram, der Sohn Terachs, nach den erhaltenen Familiengenealogien der zehnte in der Reihe der Patriarchen seit der Fluth, war es, den der Herr erwählt hatte zu einem neuen Anfänger der Heilsentwicklung [1]). In seinem 75. Lebensjahre [2]) wird ihm seine Berufung zu Theil. Sie umschliesst eine Negation des Alten und eine Position des Neuen: Die Fordrung, sich loszureissen von Vaterland und Freundschaft und zu entsagen all den Interessen, die ihn, den Kinderlosen, an den Volks- und Familienverband knüpften [3]), — und die Verheissung, dass statt der alten, gemeinsamen Heimath, die er verliess, ihm eine neue, eigne Heimath zu Theil werden, dass statt der Vortheile, welche die Verbindung mit den Seitenlinien seiner Verwandtschaft ihm zu gewähren versprach, er selbst zu einem grossen Volke werden und von ihm aus Segen und Heil über alle Völker kommen solle [4]). An die Stelle der Natur tritt nach allen Beziehungen die Gnade, denn der Bund, der durch die Berufung eingeleitet werden soll, ist ein Gnadenbund; — Nichts soll Abram von der Natur, Alles von der Gnade zu erwarten haben. Und der Verheissung Gottes entspricht sein Glaube, der göttlichen Fordrung sein Gehorsam: er glaubt, entsagt und folgt. Mit seinem Weibe Sarai und begleitet von seinem Brudersohn Loth [5]) zieht er aus, und weiss noch nicht wohin. Im Terebynthenhain More bei Sichem erfährt er, dass er bereits am Ziele ist. Jehovah erscheint und verkündigt ihm: „Dies Land will Ich deinem Samen geben.“ Die Stätte, da ihm Jehovah erschienen ist, weiht er durch einen Altar, und lässt sich dann nieder auf einem Berge zwischen Ai und Betel. Auch hier errichtet er Altar und Gottesdienst [6]).

1. Der **Particularismus**, der in der Berufung Abrams und seines Samens liegt, war Bedingung und Vorstufe eines alle Völker umfassenden Universalismus Eine Bevorzugung war es, aber eine solche, die mit der Fordrung der Entsagung und Selbstverleugnung anfing, die im weitern Verlauf eine Strenge der Zucht und Bevormundung, eine Unnachsichtlichkeit der Strafen und Gerichte entfalten musste, wie sie bei keinem andern Volke gefordert zu werden brauchte; — sie legte ein Joch auf den Hals des auserwählten Volkes, wie es jedem andern Volke unleidlich und unerträglich gewesen wäre; sie forderte eine Disposition des Charakters, die nicht Jedermanns Ding ist. — Zudem erwählte Gott in Abram ein Volk, das nicht vorhanden war, das Er erst durch

die Kraft seiner Allmacht παρὰ φύσιν aus unfruchtbarem, erstorbenem Leibe ins Dasein rufen musste.

2. Es ist von Alters her streitig gewesen, ob die Berufung und Auswandrung Abrams noch bei Lebzeiten Terach's, oder erst nach dessen Tode statt fand. Im letztern Falle muss Abram's Geburtsjahr mit dem 130. Lebensjahr Terach's zusammenfallen. Die Angabe im K. 11, 26, dass Terach 70 Jahre alt den Abram, Nachor und Charran zeugete, muss dann so verstanden werden, dass Terachs ältester Sohn ihm im 70. Lebensjahre geboren wurde, und angenommen werden, dass Abram der jüngste Sohn war und 60 Jahre später geboren wurde. — Aber die Angabe im K. 11, 26 kann (ebenso wie die im K. 5, 32), weil sie dem chronologischen Interesse dient, nur auf Abram, den erstgenannten der drei Söhne, in dessen Geschichte der chronologische Faden fortgeführt wird, sich beziehen, wobei es unentschieden bleiben muss, welcher der drei Söhne der älteste war. Da nun Terach im Alter von 205 Jahren starb (11, 32) und Abram in seinem 75. Jahre auszog, so fällt dies letzte Datum 60 Jahre vor Terachs Tod, also ins 130. Jahr seines Lebens. Trotz dieser unzweideutigen Angaben hat man aber häufig den Auszug Abrams in das Todesjahr Terach's gesetzt, weil man mit Verkennung der historiographischen Manier der Genesis meinte, da der Tod Terach's unmittelbar vor der Auswandrung Abrams berichtet werde, müsse er auch der Zeit nach dahin fallen. Schon der Samaritaner setzt darum in K. 11, 32 das Alter Terach's statt auf 205 auf 145 Jahre, und Stephanus sagt ausdrücklich in seiner Rede Act. 7, 4, dass Abraham nach seines Vaters Tode ausgezogen sei. Die willkürliche Textesändrung des Samaritaners verdient hier so wenig wie anderswo Berücksichtigung, und die Aussage des Stephanus kann uns bloss als Zeugniss der damals unter den Juden herrschenden Auffassungsweise gelten. Durch des Letztern Autorität indess haben viele Chronologen (Usher, Frank etc.) und Ausleger sich gebunden geglaubt. Auch an unglücklichen Vereinigungsversuchen beider Ansichten hat es nicht gefehlt. Vgl. überhaupt Kanne, bibl. Unters. I, 8 ff.; Ranke, Unters. I, [illegible] ff.; Tiele, Chronol. 28 ff.; Reinke, Beitr. z. Erkl. d. alt. Test. Münst. 1851. S. 86 f. etc. Nach den chronologischen Daten des Originals fällt Abrams Berufung oder Terach's 145. Lebensjahr in's Jahr d. Welt 2021, ins J. 365 nach der Fluth.

3. Die **Fordrung** Jehovah's an Abram: „Gehe aus deinem Lande von deinem Geburtsort und von dem Hause deines Vaters in ein Land, das Ich dir zeigen werde“ hat ein doppeltes, ein objectives und ein subjectives Moment. Die göttliche Negation der ungöttlichen (weil Gott-losen) Entwicklung im Menschengeschlechte, die beim Strafgericht der Völkertrennung zuerst energisch eingriff, vollendet sich in der Aussondrung Abrams. Dort war es eine erzwungene Trennung, hier eine freiwillige; dort bloss That Gottes, hier eine gemeinsame That Gottes und des Menschen. Dort war sie reine Negation, hier ist die Negation schon so weit gediehen, dass sie in die Position umschlagen kann; dort war sie ein Gericht, hier zeigt sich schon, dass der Endzweck des Gerichtes die Gnade war, die richtet, um segnen, und trennt, um einen zu können. Als Anfänger einer durchaus neuen Ordnung der Dinge musste Abram aus der Gemeinschaft des Alten hinaustreten, er musste aus seinem Volks- und Familienzusammenhange herausgerissen werden; denn auch abgesehen davon, dass dieser Zusammenhang wegen des schon in seine nächste Umgebung eingerissenen Götzendienstes (Jos. 24, 2. 14) für ihn gefährlich sein konnte, würde er innerhalb desselben doch immer nur ein gleichgestelltes Glied in der Kette, ein Stammfürst und Nomadenhaupt neben den andern gewesen sein. Die Bande dieser Gemeinschaft würden seine eigenthümliche religiöse und politische Entwicklung gedrückt, gehemmt und zurückgehalten haben; sie wür-

den ihn oder seine Nachkommen über kurz oder lang auf das Gebiet natürlicher und heidnischer Volksentwicklung zurückgezogen haben. — Das subjective Moment der Forderung ist die Prüfung und Bewährung des Glaubensgehorsams in Entsagung und Selbstverleugnung, in Hoffen und Harren. Das sollte und musste der eigenthümliche Volks- und Nationalcharakter des Bundesvolkes werden, und darum auch schon im Charakter des Stammvaters eine entschiedene vorbildliche Gestaltung gewinnen.

4. Die **Verheissung**, die dem Abraham gegeben wurde (vgl. Hengstenberg, Christol. I, 53 ff.; Sack, Apologet. 2. A. S. 267 f.; Hofmann, Weiss. I, 97), lautete: „Ich will dich machen zum grossen Volke, und Ich will dich segnen und gross machen deinen Namen, und du sollst ein Segen sein. Ich will segnen, die dich segnen, und fluchen Denen, die dir fluchen, und es sollen gesegnet werden in dir alle Geschlechter der Erde." Dieser Segen ist die Wiederaufnahme, Fortsetzung und Weiterentfaltung des Segens über Abram's Ahnherrn Sem in Gen. 9, 26. 27 (vgl. § 28). Wie die Knechtschaft, zu der dort Kanaan verurtheilt wurde, in dem Worte: „Dies Land will Ich deinem Samen geben", wieder aufgenommen ist, jedoch nur unter dem Gesichtspunkte des Segens für Abram, nicht mehr unter dem des Fluches für Kanaan, — so ist auch die Verheissung, dass Jafet in Sem's Hütten Jehovah und dessen Heil finden solle, wieder aufgenommen in dem Worte: „In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde", jedoch nicht mehr beschränkt allein auf Jafet's Nachkommen, sondern ausgedehnt auf alle Völker, die sich des Segens aus Abrams Samen nicht weigern. — Die Folie unsres Segens ist die Kinderlosigkeit Abrams, die natürliche Unfruchtbarkeit seines Weibes. Die ganze überschwengliche Fülle des Segens beruht auf einer physischen Unmöglichkeit. Aus Sarai's erstorbenem Mutterleibe kann nur durch ein Wunder der Allmacht eine reiche Nachkommenschaft hervorgerufen werden. Dadurch schon ist die ganze Entwicklung, die hier beginnen soll, der Sphäre der blossen Natur enthoben und in's Gebiet der Gnade gestellt. Vom engsten Particularismus geht die Verheissung aus, und sich immer mehr steigernd gelangt sie in ihrer Spitze zum weitesten Universalismus: Von Abram, dem Erwählten und Gesegneten, soll Segen und Heil ausgehen über das ganze Menschengeschlecht. Grund und Ziel seiner Erwählung, Anfang und Ende der neuen mit ihm beginnenden Geschichte schliessen hier in der Weissagung zusammen. Der Segen nun, der von Abram auf alle Völker übergehen soll, kann kein andrer sein als der, welcher dem Abram und seinem Samen selbst zuvor zu Theil geworden ist: die Erkenntniss, Gemeinschaft und Liebe des wahren, einigen Gottes und alle Heilsgüter, die aus dieser Quelle fliessen. Fragt man, ob hier eine messianische Verheissung vorliege, so muss diese Frage eben so entschieden verneint werden, wenn man dem strengen Wortlaute nach nur diejenige eine messianische Weissagung nennt, der das Bewusstsein von einem zukünftigen persönlichen Messias innewohnt, — als sie bejaht werden muss, wenn man jegliche Beziehung auf das zukünftige Heil auch ohne die Erkenntniss eines persönlichen Heilbringers messianisch nennen will. Denn nichts ist gewisser, als dass diese Verheissung noch gar keine Andeutung enthält, welche diese Erkenntniss hätte erwecken können. Abrahams Same, d. i. das Volk, das von Abraham abstammt, in seiner Totalität und Einheit gedacht, ist der Heilsträger und Heilsvermittler. Wenn Hengstenberg l. c. S. 57 dies zwar zugesteht, aber dennoch es mehr als wahrscheinlich findet, dass dem Abraham diese Unbestimmtheit des Segens durch anderweitige in der geschichtlichen Ueberlieferung nicht aufbewahrte Offenbarungen zur klaren Bestimmtheit erhoben worden sei, so ist dies eine nicht nur völlig grundlose, sondern auch völlig unzulässige Hypothese. Die ganze Heilserwartung der Patriarchen

war noch gebunden in der Erwartung einer Entfaltung des Einen zum grossen Volke; erst nachdem diese Entfaltung zur Vielheit sich eventuel auseinander gelegt hatte, konnte die bis dahin darin gebundene Heilserwartung sich zur Erwartung eines persönlichen Messias concentriren und fortbilden. Eine genauere und eingehende Beweisführung dieses Satzes vgl. unten bei § 94, 3. Aus dem engen Verhältnisse, in welchem Abraham nach Gen. 18, 17 zu Gott stand, liesse sich mit gleichem Rechte eine göttliche Belehrung über alle möglichen religiösen Geheimnisse ableiten, und das Wort des Erlösers Joh. 8, 56: „Abraham ward froh, dass er meinen Tag sehen sollte; und er sahe ihn und freute sich" ist vom neutest. Bewusstsein aus gesprochen. Das was dem Abraham verheissen ist, war Gegenstand seiner Freude und seiner Sehnsucht. Christus aber nennt den Tag der Erfüllung und Verwirklichung dieser Verheissung, den Abraham im Geiste sah und im Glauben gegenwärtig hatte, seinen Tag. — Delitzsch S. 261 sagt treffend, und mit unsrer Auffassung übereinstimmend: „Das Heil wird also von Jehovah durch Vermittelung Abrahams ausgehen, — so weit ist die Heilsverheissung bis jetzt fortgeschritten. Sie lautet schon gottmenschlich, aber die menschliche Seite weist noch unbestimmt auf ein זֶרַע, welches gattungsbegrifflich und persönlich gedeutet werden konnte. Der eigentliche Stützpunkt der Hoffnung ist die göttliche Seite der Heilsverheissung: Jehovah wird sich des Samens Abrahams bedienen, um das Heil der Menschheit zu wirken. Dass Er den Samen Abrahams menschwerdend annehmen wird, ist noch lange nicht offenbar." — Wenn also diese zweite Fundamentalweissagung mit jener ersten in Gen. 3, 15 noch auf derselben Basis unbestimmter Allgemeinheit steht, so ist doch der Fortschritt, der von der einen zur andern gemacht ist, nicht zu verkennen. Er erweist sich einerseits darin, dass dort das Heil noch vom ganzen Menschengeschlechte erwartet wird, hier aber schon die Erwartung auf Abrahams Samen beschränkt wird, und andrerseits darin, dass dort die Erwartung bloss als Negation des Unheils, hier aber bereits schon als Position des Heils auftritt.

Auf Missverstand beruht es, wenn W. Reuter (in H. Reuter's Repertor. 1846 S. 122) meint: „Wenn das neutestamentliche Wort: Liebet eure Feinde, segnet die euch fluchen etc. ein Wort objectiver Offenbarung sei, so könne das Wort Jehovah's: Ich will verfluchen, die dich verfluchen, etc. nicht in gleichem Sinne für eine Offenbarung angesehen werden." Beide Worte sind ganz incomparabel. Es waltet hier nicht einmal wie so häufig anderwärts der disparate Standpunkt des alten und des neuen Testamentes (wie etwa zwischen 2 Kön. 1, 10 und Luc. 9, 54 ff.) ob, sondern nur der disparate Standpunkt Gottes als des gerechten, heiligen Richters und Vergelters einerseits, und des Menschen als des Gnade und Vergebung bedürfenden Sünders andrerseits, der, weil ihm Vergebung und Gnade widerfahren ist, wiederum unbedingt vergebende Liebe gegen seinen persönlichen Beleidiger soll walten lassen, — und dieser Standpunkt bleibt begreiflich im alten wie im neuen Testament völlig disparat. Im N. T. heisst es noch ebenso schroff und entschieden (Hebr. 10, 30) wie im A. T. (Deut. 32, 35 f.): „Die Rache ist mein, Ich will vergelten, spricht der Herr," und für den Standpunkt des Richters gilt im alten wie im neuen Testamente unverändert die Richtschnur: „Auge um Auge, Zahn um Zahn." — Zudem handelt es sich hier nicht um Abraham als einzelnes Individuum, sondern um Abraham als Repräsentanten des erwählten Volkes, als Träger der göttlichen Heilsentwicklung, — die Abraham Fluchenden sind also nicht Abrahams persönliche Feinde, sondern die Feinde und Störer der göttlichen Heilsentwicklung; sie sind solche, die in Abraham und seinem Samen nicht sowohl die Person hassen, sondern den Beruf, die Aufgabe, die Stellung, die Gott ihm den Völkern gegenüber angewiesen hat. Es ist also in dem

Fluchworte Gottes die göttliche Nemesis in der Weltgeschichte verbürgt, die de Fluch, welchen die Völker und Reiche der Welt über das erwählte Volk bringen wollen, auf sie selbst endlich zurückwirft. Und die ganze Geschichte Israels und seiner Collisionen mit andern Völkern zeigt, wie ernstlich es Gott mit diesem Fluche gemeint und wie buchstäblich strenge Er Wort gehalten hat. Aegypter, Amalekiter, Edomiter, Moabiter Ammoniter, Syrer und Assyrer, Chaldäer, Perser, Griechen und Römer sind der Reihe nach diesem göttlichen Fluche erlegen. — Sollte man übrigens meinen, in diesem göttlichen Fluchworte liege für Abraham und seine Nachkommen Anlass und Aufforderung zu Hass, Rache und Fluch gegen die Heiden, so ist grade das Gegentheil wahr, denn indem Gott spricht: „Mein ist die Rache und die Vergeltung," entreisst Er sie dem Abraham, und indem er hinzufügt: „Du sollst ein Segen sein, und in dir sollen gesegnet sein alle Völker," zeigt Er ihm deutlich genug, dass Segnen und nicht Fluchen sein Beruf ist.

5. Das **Loth's Anschluss** an Abrams Auswandrung nicht göttlich beabsichtigt und — berechtigt war, geht zur Genüge aus der weitern Entwicklung hervor; dass aber dieser Anschluss geduldet wurde, mag allerdings eine göttliche Connivenz gegen Abrahams natürliche Anhänglichkeit an seine Familie bekunden.

6. Wir schliessen noch einige Erläutrungen über die hier erwähnten Lokalitäten an. Der Zug der Einwandrer ging jedenfalls durch die Ebene Jesreel, die offene Pforte des Landes (§ 40, 2) und erstieg dann das efraimitische Hochland. **Sichem** (שְׁכֶם, jetzt Nâbulus) liegt in dem herrlichen, überaus furchtbaren Hochthale zwischen den Bergen Ebal und Garizim. Im S. schliesst sich an dies Thal die breite Ebene el-Mekhna an, die noch jetzt durch ihren Namen (=Lagerstätte) an die Zeiten der pilgernden Patriarchen erinnert. Robinson, der durch die Mekhnah in das Thal von Sichem eindrang, schildert es uns als eine der reizendsten Partien Palästina's. „Plötzlich senkt sich das Land (sagt er III, 315) in ein nach W. laufendes Thal, mit einem Boden von reicher, schwarzer, vegetabilischer Dammerde, und eine Aussicht über üppiges und fast unvergleichliches Grün eröffnete sich plötslich vor unsern Blicken. Das ganze Thal war voll von Gemüse und Obstgärten mit allen Arten von Früchten, bewässert mit mehrern Quellen, welche in verschiedenen Theilen entspringen und in erfrischenden Strömen westwärts fliessen. Dieser herrliche Anblick kam so plötzlich über uns wie eine Scene feenartiger Bezaubrung. Wir sahen nichts damit zu Vergleichendes in ganz Palästina." Solch ein Anblick war also der erste Blick Abrams in das Land seines Berufes. — Der Hain More, in dem sich Abram niederliess, hatte wahrscheinlich seinen Namen von dem kanaanitischen Besitzer der Gegend. Nomadisches Interesse veranlasste Abram weiter nach Süden zu ziehen. **Betel** hiess ursprünglich Lus (לוּז) Richt. 1, 23; Jos. 18, 13; u. wird nur per prolepsin hier Betel (בֵּית־אֵל vgl. § 75) genannt. Robinson identificirt Betel mit den Ruinen beim Flecken Makhrûn, vom Volke Beitîn genannt, 5 Meilen südlich von Sichem, 2 Meilen nördlich von Jerusalem, am Anfange eines Thales, das in den Wady Kelt (§ 40, 4) mündet (Rob. II, 341 ff.). Für die Identität spricht mit Entschiedenheit sowohl die Lage als auch besonders die Gleichheit der Namen (denn die arabische Endung în für die hebräische el ist eine ganz gewöhnliche Vertauschung), und neuerdings ist sie durch die Auffindung des alten Ai (עַי) gänzlich ausser Zweifel gesetzt. Robinsons Bemühungen nämlich, von **Ai**, welches nach Jos. 7, 2 ff.; 8, 1 ff. in nicht zu grosser Entfernung östlich von Betel lag, eine Spur zu finden, waren fruchtlos, doch vermuthet er es in einer namenlosen Ruine, ½ St. südöstlich von Beitîn, nahe beim Dorfe Deir Divân (II, 331 f., 563 ff.). Krafft und Strauss hingegen (vgl. Krafft, Topogr. von Jerus. S. IX und

Strauss, Sinai und Golgatha 2. Aufl. S. 365) fanden nicht ganz eine Stunde östlich von Dscheba (Gibeah Saul's), also ungefähr 2 St. östlich von Beitin, auf einer Anhöhe über dem Abhange des abschüssigen Wady es-Suweinit, Ruinen, welche noch jetzt bei den Arabern den Namen Medinet-Chai führen (Krafft), in welchen sie mit Recht die Spuren des alten Ai wieder erkannten. Strauss sagt: „Der Berg, auf dem Gibeah liegt, senkt sich an der östlichen Seite der Stadt und läuft dann in eine Hochebene aus, welche sich weit nach Osten erstreckt. Nach einer kleinen Senkung folgt eine halbe Stunde entfernt eine hügelige Erhebung, auf der wir die Ruinen von Medinet-Gai, Ai, entdeckten; eine bedeutende Anzahl von Trümmern mit einer kreisförmigen Ringmauer, während südlich das Thal Farah, nördlich das Thal Suweinit (welche sich ½ St. weiter östlich vereinigen) mit steilen abschüssigen Felswänden den Ort schützen." Wie trefflich diese Lage zu den Angaben des A. T., namentlich auch zu dem Feldzuge Josua's gegen Ai passt, wird sich später zeigen. Solchen Zeugnissen gegenüber kann die scharfsinnig, sorgfältig und an sich plausibel durchgeführte Hypothese von Thenius (in Käuffer's bibl. Stud. II, S. 129 ff., auch Keil Comm. z. d. Kön. S. 325 f. und z. B. Josua S. 112 f. hat ihr unbedingte Anerkennung gezollt), welche Betel mit dem Flecken Sindschil, südwestlich von Seilûn (Siloh) und Ai mit dem Dorfe Turmus-Aya (Robinson III, 300) in sehr geringer östlicher Entfernung von Sindschil identificirt, sich nicht halten, da seine Gründe gegen die Identität von Beitin und Betel zwar nicht ungewichtig, aber doch auch nicht unabweisbar sind, und das Gewicht der Identität beider Namen nicht so leicht beseitigt werden darf. Von noch geringerer Bedeutung ist die Begründung der Behauptung von Gross (in Tholucks Anz. 1846 No. 54 f.), welcher die Identität von Beitin und Betel voraussetzend in dem 1½ St. nordöstlich von Beitin hervorragenden Dorfe Taiyibeh unser Ai wiederfinden will.

Abram in Aegypten.

§ 52. (Gen. 12, 10 ff.). — Doch bald wird Abrams Freude über das schöne Land, das er betreten und das seinem Samen zum Besitz verheissen ist, getrübt. Eine neue und schwere Prüfung trifft ihn. Denn eben das Land, das ihm als Ersatz für alle seine Entsagungen angewiesen ist, wird von Misswachs und Hungersnoth heimgesucht und vermag nicht, ihn mit seinen zahlreichen Knechten zu ernähren. Um dieser Noth zu entgehen, vertauscht er ohne göttliche Weisung das ihm angewiesene Land einstweilen mit dem kornreichen Aegypten, in dessen Nähe er auf seiner nomadischen Wandrung durch das Land der Verheissung gekommen war. Auf diesem selbstgewählten Wege entgeht er zwar der ihm von Gott gesandten Prüfung, aber er bereitet sich selbst eine weit gefährlichere Prüfung; — er geräth in Gefahr, zu dem Verlust des verheissenen Landes, das er selbst aufgegeben, auch noch den andern wichtigern Theil des Verheissungssegens, den verheissenen Samen zu verlieren. Da er befürchten musste, dass seines Weibes Schönheit bei den wollüstigen Aegyptern ihm gefährlich werden könne [1]), giebt er dieselbe für seine Schwester aus und glaubte sich damit entschuldigt, dass sie wirklich seine Halbschwester war

[illegible] Ihre Schönheit fällt auch in der That den Fürsten Pharao's auf, und dieser lässt sie gegen Abrams Erwartung ohne Weitres in sein Harem bringen, beschenkt dagegen den vermeintlichen Bruder reichlich mit allen Gütern, die einem Nomadenfürsten von Werth waren. Aber Jehovah giebt die Mutter des verheissenen Samens **nicht** Preis, wie Abram es gethan hatte: Er plagte den Pharao und sein Haus mit grossen Plagen. Dadurch aufmerksam gemacht, erfährt der König die wahre Lage der Dinge, und giebt mit nicht ganz unverdienten Vorwürfen, durch welche aber seine eigene Gewaltthat keineswegs entschuldigt wird, dem Abram sein Weib unberührt zurück [3]). Mit einem königlichen Ehrengeleit zieht Abram nun nach Palästina zurück.

1. Man hat aus dem **Alter der Sarai** (65—70 Jahre) Bedenken gegen den historischen Charakter dieser Erzählung genommen. Zuvörderst ist aber dagegen zu erinnern, dass das damals gewöhnliche Lebensalter noch mehr als das Doppelte des jetzigen betrug und somit eine Frau von 60—70 Jahren noch in der Blüthe ihrer Schönheit dastehen konnte, wobei noch besonders zu berücksichtigen ist, dass die Lebensweise einer vornehmen Nomadenfürstin wie Sarai, frei von allen Beschwerlichkeiten und doch theilnehmend an dem wohlthätigen Einfluss eines freien, fröhlichen Naturlebens der Nomaden, ganz geeignet war, die Frische der Gesundheit und die Blüthe der Schönheit, die ohnehin durch keine Geburten bedroht gewesen war, lange zu bewahren. Es ist also nicht zu verwundern, wenn Sarai, zumal den ägyptischen Weibern gegenüber, die nach alten und neuen Berichten, in der Regel hässlich und von der Sonne verbrannt sind, als seltene Schönheit erschien.

2. Ueber **Abrams Verhalten in Aegypten** vgl. die tüchtige Abhandlung Hengstenberg's: Die Unheiligkeit der heiligen Personen in s. Beitr. III, 526 ff. Zuvörderst fragt sich, was Abram durch das Vorgeben, Sarai sei bloss seine Schwester, gewinnen konnte oder zu gewinnen hoffte. Erschien Sarai als das, was sie war, als Abrams Weib, so blieb Dem, der sie zu besitzen wünschte, kein andrer Weg zum Ziele übrig, als der der Gewaltthat, wobei dann allerdings Abrams Leben sehr gefährdet war. Galt sie aber als seine Schwester, so war zu erwarten, dass auf friedlichem Wege unterhandelt werden würde, und — Zeit gewonnen, Alles gewonnen. Auch konnte und musste er hoffen, dass Jehovah, der sein Weib zur Mutter des verheissenen Samens bestimmt hatte, ohnfehlbar die Ehre seiner Verheissung retten werde. Was nun die sittliche Würdigung der halbwahren Aussage Abrams betrifft, so haben Juden und Christen gewetteifert, jeglichen Vorwurf von dem „Freunde Gottes" abzuwälzen. Luther sogar konnte, ebenfalls in dem hergebrachten tiefgewurzelten Vorurtheile gefangen, meinen, Abram „habe diesen Rath aus einem sehr starken Glauben durch Eingebung des heil. Geistes gefasst" (Walch's Ausg. I, S. 1188), und noch neuerlich meinte Hirsch (Rel.phil. d. Juden S. 486): „Für den schlimmsten Fall wäre eine freiwillige Ehescheidung verabredet und jedes Verbrechen verhütet gewesen, und so zeige sich Abrams Charakter statt von der Schattenseite im schönsten und reinsten Sonnenlicht." (!!!) Dem Abraham sein Weib zu nehmen, meint er weiter, sei eine ähnliche Versuchung von Seiten Gottes gewesen, wie die, ihm seinen Sohn zu nehmen. — Im wahren Lichte sah schon Calvin ad Gen. 20, 12 die Sache, und die spätern reformirten wie lutherischen Theologen eman-

rten sich ebenfalls meist von dem hergebrachten Vorurtheile. Vgl. z. B. Heidegger patr. II, S. 149, Rambach Kirch. hist. d. A. T. I, S. 273. — Dadurch, dass Sarai lich in gewissem Sinne seine Schwester war (entweder Terachs Tochter von einer rn Mutter, oder was nicht unwahrscheinlich und auch mit Gen. 20, 12 vereinbar ist, Tochter seines Bruders Charran (vgl. § 62, 5), wird Abram unter solchen Umständen entschuldigt und Augustin's Vertheidigung (c. Faust. 22, 3): Indicavit sororem, non vit uxorem; tacuit aliquid veri, non dixit aliquid falsi — verfehlt den eigentlichen chtspunkt des Tadels. Wohl aber wird man Abram's Entschluss auf eine in der dagen Offenbarungsgeschichte viel milder als jetzt zu beurtheilende Unsicherheit des chen Bewusstseins zurückführen dürfen. Bei aller Glaubensschwäche, die sich in r Thatsache ausspricht, kann darum doch gar wohl auch hier Abrams Glaube sich ährt haben und in seiner Handlungsweise sich das Gebet: HErr, ich glaube, hilf mei- Unglauben! — verkörpert haben. — Delitzsch hat gewiss Recht, wenn er bemerkt, Geschichte werde uns nicht zur Unehre Abram's, sondern zur Ehre Jehovah's erzählt; r auch Hengstenberg hat Recht, wenn er behauptet, nicht Abram's Verherrlichung, dern Jehovah's Verherrlichung sei das Augenmerk des Verfassers.

Der Name פַּרְעֹה, LXX: Φαραώ, arab. فِرْعَوْن, ist bekanntlich der gemeinschaftliche sname sämmtlicher ägypt. Könige i. A. T. Rosellini u. Lepsius identificiren ihn mit altägyptischen Worte Φ—PH d. i. Sonne, als Bezeichnung der königlichen Herrrwürde; wogegen Gesenius thes. 1129 und E. Meier (Wurzelwörterb. 703) an der er gewöhnlichen Ableitung (Joseph. ant. 8, 6 § 2) von dem koptischen ουρο (mit männl. Artik. πουρο), d. i. König festhalten. — Bei der grossen Unsicherheit der nologie der ältern ägyptischen Geschichte lässt sich weder die Dynastie noch die idenz des jetzt herrschenden Königs sicher bestimmen. Merkwürdig und wichtig ist r die Bemerkung, dass sich hier noch keine Spur von dem spätern ägyptischen Volkste, wonach die nomadischen Viehhirten den Aegyptern ein Gräuel waren, findet. se Thatsache spricht ebenso entschieden für das Alter wie für den histor. Charakter Berichtes.

3. Die Vermuthungen, welcherlei Art die von Gott über Pharao und sein Haus gechten **Plagen** seien, sind ohne Basis. Auch die Analogie von 20, 6. 17 ist bei dem gel aller Andeutungen unsicher. Möglich ist allerdings, dass die Plagen in das Ge- des geschlechtlichen Lebens fielen, und darum sowohl die baldige Vollziehung des agers hinderten, als auch durch ihre Natur schon auf ihre rechte Ursache hinwiesen. Pharao — nach der relig. Anschauung des Alterthums — in den Plagen eine göttbe Strafe, so musste er oder seine Wahrsager und Zeichendeuter zuerst auf die jeden- gewaltsame und unrechtmässige Aneignung der Sarai als die Ursache derselben fallen, dann war es ein Leichtes, entweder von der Sarai selbst, oder von den Knechten ams, die wahre Lage der Dinge zu erfahren. — Da Pharao die Sarai — die vertliche Schwester eines vornehmen Nomadenfürsten — nicht zur blossen Beischläferin lern zu seinem Weibe bestimmt hatte (Vs. 19), so forderte Sitte und Gesetz wohl längre Vorbereitung, ehe das Beilager gefeiert werden konnte — vgl. Esth. 2, 12, Abram erhielt sein Weib unberührt zurück.

4. Nach Anleitung von Ps. 105, 8—15 findet Hengstenberg (Beitr. III, 532) Bedeutung dieses Factums darin, dass es zeige, „wie Gottes Fürsorge über seinem wählten wacht, wie er ihn aus der menschlich rathlosen Verlegenheit befreit, in die er durch seine eigne Schuld gestürzt hatte; wie Er, während Abraham durch seine

[illegible] thut, die Verheissung zunichte zu machen, dafür sorgt, [illegible]mutter des erwählten Geschlechtes unverletzt erhalten wird; [illegible] der damaligen Welt sich vor Abraham, dem Wehr- und Hülf[illegible] seinen Raub zurückerstatten muss." — Aber auch das giebt dieser [illegible] eine besondre, beziehungsreiche Bedeutung, dass es grade Aegypten ist, [illegible] zuträgt, das dem Verheissungslande benachbarte Aegypten mit seiner [illegible] Fülle von Reichthümern, Bildung und Weisheit, der Typus der Weltreiche mit [illegible] Macht und Glorie: Aegypten, das mit seinen anziehenden und abstossenden Kräften dem erwählten Volke durch seine ganze Geschichte hindurch ein Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses zu sein bestimmt war. — Wie in Abraham schon die Prädisposition zu den Entwicklungen seiner Nachkommen gegeben ist, so bietet auch sein Leben schon eine Vorausdarstellung des Verhältnisses dar, in welches seine Nachkommen zu Aegypten treten. Dieselbe Bedrängniss führt sie wie ihn dahin, eine ähnliche Gefahr droht ihnen dort, derselbe starke Arm errettet sie und führt sie zurück, bereichert mit den Gütern des reichen Landes.

Abram und Loth. Melchisedek.

§ 53. (Gen. 13). — Mit neuem Zuwachs seines Heerdenreichthums kehrt Abram nach Kanaan zurück und lässt sich zunächst wieder an seinem frühern Aufenthaltsort zwischen Betel und Ai — den Jehovahdienst daselbst erneuernd — nieder. Loth hatte ihn bisher auf allen seinen Wandrungen begleitet, aber diese Gemeinschaft, noch dem Boden der alten Entwicklung entsprossen, muss, jemehr die neue sich Bahn bricht, als ungehörig und den Absichten Gottes mit seinem Auserwählten widerstrebend, gelöst werden. Diese innre Nothwendigkeit entzog sich noch dem Bewusstsein Abrams, ihre Realisation wird aber dennoch unter göttlichem Walten durch eine äussre Nothwendigkeit herbeigeführt. Die von den Kanaanitern übrig gelassenen Weideplätze lieferten für die vereinigten Heerden Beider nicht hinreichenden Raum, und die dadurch veranlassten Zwistigkeiten unter den beiderseitigen Hirten führen eine Trennung der beiden Familienhäupter auf friedlichem Wege herbei. Abram, in der Selbstverleugnung schon geübt, überliess Loth die Wahl, und dieser, zwar der Eingebung seines Eigennutzes folgend, die aber auch hier wie so oft, ohne sein Wissen und Willen dem Plane Gottes dienstbar wird, wählte den Umkreis des Jordans, der ausserhalb der dem Samen Abrams vorerst bestimmten Gränzen lag, eine Gegend, die wasserreich war, wie ein Garten Gottes, — und wohnte zu Sodom[1]), — nicht achtend der Verruchtheit dieser Stadt, die sie schon reif gemacht hatte zu einem göttlichen Zorngericht. — Abram, dem nun — mit seinem Gott allein — von Neuem und in viel grösserer Fülle und Bestimmtheit[2]) Land und Samen verheissen wird, durchzieht das ganze Land in die Länge und Breite, und lässt sich

im Hain Mamre bei Hebron, auch hier Jehovah Gottesdienst errichtend, nieder [3]).

1. Ueber die Lage und damalige Beschaffenheit der von Loth gewählten Gegend vgl. § 39, 6 und 61, 2.

2. Die **Verheissung** steigert sich in Beziehung auf das Land dahin, dass es ihm und seinem Samen zum ewigen Besitzthum עַד עוֹלָם bestimmt sei, und in Beziehung auf den Samen, dass derselbe zahlreich werden solle, wie der Staub auf Erden. Ueber das עד עולם vgl. M. Baumgarten ad h. l.: „Ewig ist das, was auf innrer Nothwendigkeit beruht... Das עד עולם spricht den Besitz des Landes dem Abram und seinem Samen kraft einer innern Nothwendigkeit zu, der man seine ganze Seele anvertrauen könne. Denn nach diesem Worte kann das Band zwischen dem Volke und dem Lande der Verheissung durch keine Macht von Aussen gelöst werden." Und es besteht, fügen wir hinzu, dies Band, auch wenn Israel 70 Jahre und wenn es 1800 Jahre aus dem Lande seines Erbtheils verbannt gewesen ist. Israel ist für das Land, und das Land für Israel bestimmt, wie der Leib für die Seele, und die Seele für den Leib. Das Land ohne Israel ist wie ein Leichnam ohne Seele, und Israel ohne das Land wie ein Schatten der Unterwelt, der keine Ruhe findet. Weitres darüber zum Schluss unsres Handbuches. —

3. Der Eichenhain **Mamre** אֵלֹנֵי מַמְרֵא hatte seinen Namen von dem amoritischen Fürsten der Gegend. K. 14, 13. — Hebron חֶבְרוֹן, ist eine der ältesten Städte der Welt, noch 7 Jahre vor Zoan (Tanis), der uralten Hauptstadt Aegyptens, erbaut (Num. 13, 23). Zu Abrams Zeit hiess sie auch nach ihrem Besitzer Stadt Mamre's Gen. 23, 19; 35, 27. Als später die Enakiter sich der Stadt bemächtigten, wurde sie nach einem ihrer Fürsten Stadt Arba's, קִרְיַת אַרְבַּע, genannt, doch kam der ursprüngliche Nam Hebron wieder in Gebrauch, seit sie zu Josua's Zeit den Enakiten von den Israeliten entrissen wurde Num. 13, 23; Jos. 15, 13. 14. Vgl. Kanne Unters. I, 102 ff.; Hävernick Einl. I, 2. S. 306 ff.; Hengstenberg, Beitr. III, 167 ff.; Welte, Nachmos. 166 ff. — Ihren gegenwärtigen Namen el-Khalil (i. e. der Freund) trägt sie Abram zu Ehren, der in der Schrift (2 Chron. 20, 7; Jes. 41. 8; Jac. 2, 23) wie bei den Arabern der Freund Gottes heisst. — Eine Geschichte der Stadt von den ältesten bis auf unsre Zeiten liefert Robinson II, 729 ff. und Preiswerk, d. Morgenland 1840, S. 33 ff. Vgl. besonders K. Ritter Erdkunde XVI, 1. S. 209—260. — Die Gegend, in welcher Hebron liegt, gehört zu den schönsten Partien Palästina's; Schubert II, 463 sagt: „Die Umgegend dieser Stadt gleicht einem grossen reichen Oelgarten; die Abhänge der Hügel, wie die Fläche des Thales grünen und blühen mit allen Kräutern der Wiesen und Gärten; dazwischen, vorzüglich auf der gen Jerusalem gelegenen Seite, zeigen sich reiche Weinpflanzungen.

§ 54. (Gen. 14, 1—16). — Loth meinte gut gewählt zu haben, aber gar bald schon bewährt sich das Gegentheil. Die Könige der Pentapolis im untern Jordanthal, wo Loth sich niedergelassen (Sodom, Gomorrhah, Admah, Zebojim und Bela oder Zoar) hatten nach 12jähriger Zinsbarkeit sich der Herrschaft des mächtigen Königs Kedorlaomer von Elam (Elymais am persischen Meerbusen) entzogen [1]). Dieser verstärkte sich nun durch den Beistand dreier andrer (Vasallen-) Könige zu einem Raub- und Rachezuge, fiel in das Jordanthal ein, schlug die Abtrünnigen und führte nebst reicher Beute auch viele Gefangene — unter ihnen auch Loth

— weg. Ein Entronnener verkündigt dies dem Abram, welcher 318 kriegsgeübte, in seinem Hause geborne Knechte bewaffnete, sich mit seinem Nachbar Mamre und dessen Brüdern Eschkol und Aner verbündete, den Siegern bis in den Norden Kanaans nachjagte, sie in der Nacht unversehens überfiel und schlug[2]), sie bis Damaskus verfolgte und alle Gefangenen nebst grosser Beute zurückbrachte[3]).

1. Die politischen, in der damaligen Weltstellung der Pentapolis begründeten, Motive zur Erobrung derselben durch Kedorlaomer, so wie die geographischen Beziehungen des hier beschriebenen Feldzuges sind trefflich erörtert von Tuch, Bemerkk. zu Gen. 14. In der Zeitschr. d. deutsch. morgld. Gesellsch. Bd. I, H. 2 S. 161 ff.

2. Abram ereilte den Feind bei **Dan**, welche Stadt nicht mit dem erst zur Richterzeit so benannten Laisch oder Leschem (Jos. 19, 47; Jud. 18, 29) identisch, sondern wahrscheinlich ein anderes Dan im nördl. Palästina ist, welches 2 Sam. 24, 6 Dan Jaan heisst. Vgl. Hävernick Einl. I, 2 S. 310; Hengstenberg Beitr. III, 192 ff., und Welte Nachmos. S. 166. — Die Bedenken über die Unwahrscheinlichkeit, dass ein so kleiner Haufe über das Heer der verbündeten Könige den Sieg davon tragen konnte, hat Schleyer (Würdigung der A. Tl. Weissagg. S. 285 ff.) umsichtig beseitigt. Jedenfalls ist das Hauptgewicht auf Abrams Glaube und Gottes Hülfe zu legen. Es ist aber auch nicht zu übersehen, dass durch die Verstärkung der benachbarten Emire das Heer Abrams leicht auf 1000 Mann steigen konnte, und dass man auf der andern Seite Kedorlaomers bloss zu einem Raubzuge bestimmtes Heer gewöhnlich irrig als ein sehr bedeutendes vorstellte, — ferner muss in Anschlag gebracht werden die Sicherheit des feindlichen Heeres, der plötzliche Schrecken, die Dunkelheit der Nacht, die Verwirrung unter sich, die Kriegslist Abrams (Vs. 15). Auch schlugen sich zu Abrams Haufen wahrscheinlich Viele der entronnenen Bewohner der Pentapolis (Vs. 10) und auf dem Kampfplatz noch die gefangenen Mitgeführten.

3. Ewald, Gesch. I, 353 f. hat sich für den hier vorliegenden Bericht hoch begeistert und meint hier die einzige streng historische und unbedingt zuverlässige Kunde aus der Patriarchenzeit zu haben; da diese Quelle „uns mit einem Male in ein ganz verschiedenes Gebiet geschichtlicher Anschauung leitet und den klarsten Blick in die volle Wirklichkeit der Geschichte verstattet... Und so bleibt uns nichts übrig als das seltene Glück zu preisen, welches uns dies einzig lehrreiche Stück erhalten hat: denn wer der genauern Erkenntniss dieses Stücks gegenüber noch an Abrams und Lots wirklichem Leben und an der geschichtlichen Grösse jenes zweifeln möchte, der würde kaum irgend etwas Geschichtliches in diesem Gebiete mit Gewissheit einzusehen den rechten Anfang machen.“ Wenn wir auch begreiflicherweise diesen Enthusiasmus, weil auf Exclusivität beruhend, nicht theilen können, so nehmen wir doch dankbar das darin enthaltene Zeugniss gegen die kritische Abgeschmacktheit, welche die Existenz Abrams leugnet und seinen Namen auf Brama und den seines Weibes auf Sarasvati zurückführt (Bohlen, Gen. S. 195; Hitzig, Ps. II, S. 42; Vatke, Rel. d. A. T. I, 689; vgl. dagegen auch E. Meier hebr. Wurzelwörterb. S. 282 f.) an. — Auch Bertheau I, 216 meint, dass die Erzählung sich durch ihre Stellung in der Genesis, durch ihren abgeschlossenen eigenthümlichen Inhalt, durch die ganze Färbung der Rede als ein Fragment aus einem grössern, ganz andre Zwecke als die Genesis verfolgenden Geschichtswerke zu erkennen gebe, in welchem eine genaue Kenntniss der Vorzeit enthalten gewesen sein müsse.“

ich Tuch a. a. O. erklärt es für eine ausser allem Zweifel stehende Thatsache, dass r in Gen. 14 ein uraltes Document von rein geschichtlicher Haltung vor uns haben. lchen Zeugnissen aus dem eigenem Lager gegenüber erscheint Hitzig's Unkritik, die salm II, S. 176) den Bericht für rein fingirt und dem Feldzug Sanheribs nachgebildet lten kann, in ihrer ganzen Bodenlosigkeit. Wenn wir diese Art der Kritik unbedenk-h sich selbst überlassen können (vgl. auch Bertheau l. c. S. 217 Anm.), so können r vor der Behauptung Ewald's und Bertheau's, dass in diesem Stücke eine dem an und den Zwecken der Genesis fremde Anschauung zu Grunde liege, nicht vorüber-hen. Wir selbst sind zwar auch geneigt, in Gen. 14 ein vom Verfasser der Genesis rgefundenes (schriftliches) Dokument zu sehen, behaupten aber, dass es eben darum, il es den Zwecken und dem Plane der Genesis sich trefflich einfüge, aufgenommen d verarbeitet worden sei. Worin soll denn das Fremdartige, nicht zum Plane der Ge-sis Passende liegen? Bertheau weist darauf hin, dass die Genesis nicht den Zweck tte von dem Kriegshelden Abram zu berichten; sie nähme daher diese Erzählung r wie ausnahmsweise als lose und ganz alleinstehende Einschaltung auf. Lose und isammenhangslos steht die Erzählung aber nicht da, vielmehr fügt sie sich eng und nau in das Vorangehende und Nachfolgende ein, indem sie sowohl das Vorangehende raussetzt (denn einer ihrer Zwecke ist, zu zeigen, dass Loth's eigennützige Wahl ihm selbst ere Früchte gebracht), — als auch vom Nachfolgenden vorausgesetzt wird; denn dass Je-vah im folgenden Kap. dem Abram Muth und Trost zuspricht, ist durch diese Erzählung moti-rt. Schief ist es aber auch, dass sie ausnahmsweise dastehe, denn es konnte dies gar ohl die einzige Kriegsthat Abrams sein, und daher auch keine andre zu berichten sein. chief ist es ferner, wenn man in dem Kriegsruhm, den Abram hier erwirbt, und in m Ruhm der Uneigennützigkeit und Verwandtenliebe, den er hier bewährt, den eigent-chen Zweck der Mittheilung dieser Geschichte sieht, da dies Alles nur Nebensache, nicht auptsache ist. Für Abraham mochte allerdings zunächst die Liebe zu Loth Motiv, und oth's Befreiung Zweck seines Kriegszuges sein, — eine andre und höhere Beziehung at aber sein Zug und sein Sieg für die objective Betrachtung der Geschichte. Auch ier will die Genesis nicht sowohl Abram verherrlichen, als vielmehr die wundervollen 'ührungen Gottes mit seinem Auserwählten, durch welche Alles in unmittelbare Be-iehung zum göttlichen Plane tritt. Abram ist der designirte Besitzer des Landes; darum t es seine Sache, das Land vor jeder Unbill, die ihm widerfährt, zu schützen und zu ichen; und Gottes Sache, der ihn dazu designirt hat, ist es, ihm dabei zum Siege zu elfen. Der Sieg, der ihm zu Theil wurde, stellte ihn vor Aller Augen als den dar, der em Lande Schutz und Segen bringt, und in seinen eignen Augen sollte der Sieg ihm ine Bürgschaft sein, dass der verheissene Besitz des Landes eben so sicher und kräftig ei, als der wirkliche zukünftige Besitz, dass er dem Wesen und dem Berufe nach lesitzer und Beschützer des Landes sei.

§ 55. (Gen. 14, 17 ff.) — Auf dem Rückwege kam ihm Bera, der König von Sodom, bis zum Königsthal, nördlich von Salem, wo die Wege nach Hebron und Sodom sich schieden, entgegen[1]). Auch Melchisedek (מַלְכִּי־צֶדֶק) der König von Salem, ein Priester des Gottes in der Höhe, begrüsste hier den Sieger, priesterlich ihn erquickend mit Brot und Wein und priesterlich ihn segnend im Namen des höchsten Got-

tes, der ihm den Sieg verliehen; und Abram gab ihm den Zehnten von der gewonnenen Beute[1]). Bera bot ihm dagegen die dem Feinde wieder entrissene Habe an zum Lohn für seine Hülfe, aber Abram schwört bei Jehovah, dem Gott in der Höhe, dass er nicht einen Faden noch Schuhriemen davon wolle, — nicht Sodoms König, sondern Jehovah, der ihn berufen und gesegnet, soll ihn reich machen — fordert aber, dass seinen Bundesgenossen zu Theil werde, was Rechtens ist.

1. **Salem** ist der alterthümliche Name der spätern Hauptstadt des jüdischen Reiches, entweder so, dass Jerusalem (nach Hengstenberg Ps. III, 331 = ירוש שלם, der friedliche Besitz, während Hofmann Weiss. I, 102 es von ירה und שלם ableitet und aus dem Vergleich der Bedeutung des ירה in Gen. 31, 51 und des Ortnamens יְרוּאֵל 2 Chron. 20, 16 die Bedeutung κτίσμα εἰρήνης gewinnt) erweiterte, oder Salem verkürzte Form ist. Dafür spricht schon Ps. 76, 3, wo Salem unbezweifelt = Jerusalem ist, und ebenso sehr die spätre jüdische Tradition bei Onkelos und Josephus (ant. I, 10, 2). Eine neue Bestätigung findet diese Ansicht in dem Namen des Jebusiterkönigs Adonizedek = Melchisedek Jos. 10, 3, nach alter Sitte stehender Name der Könige dieser Stadt. Auch der Ort des Zusammentreffens, das Königsthal, weist auf Jerusalem hin; denn nach 2 Sam. 18, 18 setzte sich Absalom in diesem Thale ein Denkmal, „gewiss doch nicht in irgend einem abgelegenen Winkel, sondern in der Nähe der Hauptstadt“ (Hengstenb. — vgl. auch Krafft Topogr. v. Jerus. S. 88; — Josephus ant. VII, 10, 3). Raumer (Paläst. S. 303) vermuthet, dass dies Thal identisch sei mit dem Thale Josaphat, durch welches der Kidron fliesst, nördlich von Jerusalem (worüber zu vergl. Robinson II, 31 ff.: „Bevor das Thal die Stadt erreicht und auch ihrem nördlichem Theile gegenüber, breitet es sich in einem Becken von einigem Umfang aus, welches bebaut wird und Pflanzungen von Oliven- und andern Fruchtbäumen enthält“ S. 33). Auch die Tradition bestätigt die Identität des Thales Josaphat mit dem Königsthale, indem sie ein daselbst befindliches Denkmal freilich mit Unrecht (vgl. Krafft l. c. S. 89) als das Denkmal Absaloms ansieht. Der Einwand, Jerusalem habe vor der Erobrung durch David Jebus geheissen (Richt. 19, 10), ist völlig ohne Bedeutung. Es verhält sich damit wie mit den verschiedenen Benennungen Hebrons (s. oben). Salem oder Jerusalem war der ursprüngliche Name, neben welchem der von den kanaanitischen Besitzern entlehnte Name üblich wurde, aber seit David's Zeiten gänzlich wieder verschwand. Ja es lässt sich nicht einmal stricte beweisen, dass Jerusalem je den Namen Jebus geführt habe (Hofmann l. c.), da das „Jebus“ in Richt. 19, 10 (vgl. Vs. 11) gar wohl collektivischer Volksname sein kann. Wäre Jebus früher der einzige Name gewesen, so müsste der Name Jerusalem von David herrühren, wovon sich keine Spur findet, und was auch wegen des Mangels aller Beziehungen des Namens zu den Verhältnissen der Zeit höchst unwahrscheinlich ist. — Rosenmüller, Bleek, Tuch, Ewald identificiren unser Salem mit dem Σαλείμ am jenseitigen Ufer des Jordan, wo Johannes taufte (Joh. 3, 23). Es beruht dies aber einzig auf der irrigen Ansicht, dass Abram auf dem Rückzuge von Damask nach Sodom nicht Jerusalem, wohl aber dies Salim berührt haben könne und müsse. Aber es ist reine, durch nichts begründete, durch Alles ausgeschlossene Voraussetzung, dass Abram diesen bedeutenden Umweg über Sodom nach Hebron beabsichtigt habe. Er spricht seine Gesinnung, mit dem Könige von Sodom nichts gemein haben zu wollen, so entschieden aus, dass dies unmöglich seine Absicht gewesen sein kann. Der Weg von Damask nach He-

m führt aber über Jerusalem. „Während der König von Sodom das heutige Wady en-r heraufzog, in dem sich das Kidronthal bis zum todten Meere fortsetzt, stieg Melchi-lek von seiner nahen Felsfeste Salem nach jenem Thal herab, den Abram zu begrüssen" ruft). — Tuch ist zwar seiner Sache so sicher, dass er meint, sie könne nach seiner seinandersetzung nicht länger bezweifelt werden. Dennoch nehmen wir uns die Frei-it, sie auch jetzt noch nicht nur zu bezweifeln, sondern sie auch mit derselben Zuver-ht wie früher für irrig zu erklären. Wenn er behauptet, zur Unmöglichkeit werde unsre ffassung schon dadurch, dass Abram dem Jordanthale bis nach Sodom hin habe folgen ssen, um dorthin die Entführten, unter denen seine nächsten Angehörigen waren, zurück-bringen, — so gestehen wir, ganz andere Begriffe von Möglichkeit und Unmöglichkeit haben. Wo steht es denn, dass Abram die Entführten selbst nach Sodom gebracht be, oder gar habe bringen müssen? — An ein angebliches Salem in der Nähe von ichem ist gar nicht zu denken, da dies bloss auf einer falschen Uebersetzung von Gen. , 18, wo שׁלֵם = wohlbehalten ist (vgl. Hengstb. l. c. u. unten § 46, 3), beruht. Die richtige Ansicht ist am gründlichsten vertheidigt von J. D. Michaelis typische ttesgel., Vorrede S. 14—72; Tiele ad h. l.; Hofmann l. c.; Hengstenberg l. c.; . Krafft, Topographie Jerus. Bonn 1847 S. 87 ff. — Dass es für die objective Bedeu-ng unsrer Begebenheit, für ihre Wesentlichkeit im Organismus der Bundesentwicklung cht gleichgültig ist, ob und dass Salem = Jerusalem sei, darüber sogleich ein Weitres.

2. Die abrupte, so viel Fragen anregende und nicht unmittelbar beantwortende Ein-hrung **Melchisedek's**, die typische Deutung der Geschichte in Ps. 110, 4 und vor-hmlich Hebr. 7 (*ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς λος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ*), hat die seltsamsten und abenteuerlich-n Meinungen über die *Person* desselben veranlasst (vgl. Heidegger hist. patr. II. 38 ff., Deyling obs. ss. II, 71 ff.). Für Sem hielten ihn die meisten Rabbinen, r Cham Jurieu, für Henoch hielt ihn Hulsius, für einen Engel Origenes, für nen unmittelbar von Gott geschaffenen Menschen Kloppenburg, für Christum lbst Ambrosius, Cunaeus, Hottinger, für den heil. Geist gar die Sekte der elchisedekiten (Walch Hist. d. Ketz. I, 556); — für einen gewöhnlichen kanaanitischen önig aber schon Josephus. Erinnern wir uns jedoch daran, dass die Ureinwohner alästina's höchst wahrscheinlich Semiten (von dem Semitenstamme Lud) waren, die urch die später einwandernden Kanaaniter verdrängt wurden oder in ihnen aufgingen, nd berücksichtigen wir dabei, welch eine einzige und absonderliche Stellung Melchi-sedek unter den gegenwärtigen Besitzern Kanaans einnimmt, so wird es uns sehr wahr-scheinlich, dass derselbe nicht kanaanitischen sondern semitischen Stammes war, und in-sonderheit, dass er als der letzte selbständige Repräsentant der sonst schon durch die Ka-naaniter verdrängten semitischen Urbevölkrung anzusehen ist. Wenigstens reimt sich dies esser mit dem Segen Noah's in Gen. 9, 25 ff. und giebt auch ein neues Licht für das erständniss der hier erzählten Begebenheit. Die eingehendste Auffassung und Erklärung ieser Erscheinung fanden wir bei Hofmann l. c. I, 101 ff. Abram, der Auserwählte ehovah's, der Inhaber so grosser und umfassender Verheissungen, wird von Melchisedek esegnet und giebt ihm den Zehnten; — eine Unterordnung, die um so auffallender er-scheint, je klarer sich Abram seines hohen Berufs bewusst ist, je bestimmter er gleich arauf dem Könige von Sodom gegenüber die Würde und Ehre seiner Stellung zu wah-n beflissen ist. Melchisedek's Stellung muss also — wenigstens beziehungsweise — eine öhere sein, als die seinige, ja er selbst muss diese höhere Stellung ebenso bestimmt, ie seine Erhabenheit über Sodoms König erkannt und anerkannt haben. „Abram's

Grösse, sagen wir mit *Hofmann*, bestand in Hoffnungen, Melchisedek's Grösse in gegenwärtigen Gütern.“ Was dem Abram fehlt, was ihm als zukünftig verheissen ist, das findet er bei Melchisedek als gegenwärtig, und er beugt sich vor der hohen Erscheinung, die ihm vielleicht ganz unerwartet und bisher unbekannt entgegentrat. Melchisedek ist *Priester* des lebendigen Gottes, dem auch Abram dient, Abram ist dagegen bis jetzt nur *Prophet* dieses Gottes, nur der Vermittler dessen, was „Jehovah einst bringen wird;“ dem Melchisedek hat sich dieser Gott als der Gott der Gegenwart, der Himmel und Erde besitzt, als אל עליון, dem Abram als Gott der Zukunft, der das Heil verheisst, als יהוה, erwiesen; Melchisedek ist anerkannter Besitzer und König des Landes, das zwar dem Abram verheissen, von dem er aber in der Gegenwart noch keinen Fuss breit sein nennen kann. Zwar die Zukunft, wenn sie einst sich entfaltet haben wird, ist unendlich herrlicher als die Gegenwart, und Abram, wenn er einst in seinem Samen geworden sein wird, was Melchisedek ist, wird es in unendlich höherem und vollkommnerem Maasse sein; dennoch hat der *Besitz* auch des geringern Gutes für die unmittelbare Stellung in der Gegenwart grössere Bedeutung als das *Anrecht* an das höhere, noch nicht vorhandene. Melchisedek ist der *Erscheinung*, Abram der *Idee* nach der höhere; das erkennt Abram, das erkennt wie es scheint auch Melchisedek; darum giebt Melchisedek der Zukunft die gebührende Ehre, indem er den Abram segnet, und Abram der Gegenwart, indem er dem Melchisedek den Zehnten giebt. Melchisedek ist die letzte übrige Blüthe einer vergangenen Entwicklung, Abram der Keim und Anfang einer neuen verheissungs- und hoffnungsreichen Entwicklung; Melchisedek steht noch im alten Noachischen Bunde mit universalistischer, Abram bereits in einem neuem Bunde mit particularistischer Basis, und auch insofern ist Melchisedek's Stellung eine höhere. Aber der universalistische Bund lief aus in den engsten Particularismus, denn Melchisedek steht als Diener und Verehrer Gottes, der mit Noah den Bund geschlossen, vereinzelt da unter einem entarteten Geschlechte, welches von diesem Gotte abgefallen und den Naturgewalten anheim gefallen ist; wogegen der particularistische Bund, der mit Abram beginnt, zum weitesten und grossartigsten, allen Völkern Heil bringenden Universalismus führen soll und wird, — und insofern ist wiederum Abram's Stellung die höhere. — Von diesem Standpunkt erklärt und rechtfertigt sich nicht nur alles Auffallende in der Geschichte selbst, sondern ebenso sehr auch die typische Behandlung derselben im Hebräerbriefe. Als höchste und letzte Blüthe des Noachischen Bundes ist Melchisedek eine Vorausderstellung Christi, der höchsten und letzten Blüthe des Abramischen Bundes. Melchisedek vereinigt Königthum und Priesterthum in seiner Person, Abram besitzt noch keins von beiden, aber beides ist ihm verheissen, er oder sein Same nach ihm soll zu einem Melchisedek in viel höherer Potenz werden. In *Aaron* gewinnt Abram die eine Seite der Melchisedek'schen Würde, in *David* die andre; aber beide sind noch getrennt, sind noch nicht so weit herangereift, dass sie geeinigt werden können, darum beugt sich in Abram auch Aaron und David noch vor Melchisedek; Aaron und David schliessen aber wieder einheitlich zusammen in Christo, darum ist Christus in derselben Weise wie Melchisedek höher als Aaron und David, aber er ist auch unendlich höher als Melchisedek selbst, weil dieser die alte, vergangene und zerfallene Entwicklung beschliesst, *jener* aber die Krone und Vollendung der neuen, ewig dauernden Entwicklung ist: *Melchisedek* ist nur Schatten und Vorbild, *Christus* ist Wesen und Urbild.

Gehen wir nun auf das Einzelne ein. Melchisedek ist seinem *Namen* nach ein König der Gerechtigkeit, seinem *Wohnorte* nach ein Fürst in der Burg des Friedens; nach *beiden* ein Bote des Reiches, in welchem Gerechtigkeit und Friede sich küssen (Ps. 85,

), zu dem Helden, durch dessen Samen Gerechtigkeit und Friede über alle Geschlechter r Erde kommen sollen. Zufall und Spielerei mag man das auf anderm Gebiete nen- , auf dem Gebiete der heil. Geschichte müssen wir darin die Sinnigkeit eines höhern [illegible] erkennen (Hebr. 7, 2). Nicht Vater nicht Mutter, weder Tag der Geburt noch Todes wird genannt. Charakteristisch und auffallend ist es jedenfalls, dass die Ge-, die plan- und principmässig so viel Fleiss und Sorgfalt an die Genealogien wen- [illegible] solche hohe Erscheinung, vor der auch der gefeierte Stammvater des erwählten [illegible] sich in Demuth beugt, ἀγενεαλόγητον einführt und ebenso abtreten lässt. Mag [illegible] dies Schweigen als ein durch Nicht-Wissen des Verfassers der Genesis, also [illegible] äussere Nothwendigkeit gebotenes erklärt werden können, so wissen wir doch, [illegible] der Thätigkeit der heiligen Autoren noch ein höherer Wille wachte, der ihnen [illegible] ihrer historischen Forschung nach seiner Weisheit öffnete und verschloss, welchen ihr Schweigen wie ihr Reden Bedeutsamkeit gewonnen hat, und wir kön-[illegible]bedenklich mit dem Hebräerbrief (K. 7, 3) behaupten, dass von dieser Seite dies Schweigen angedeutet sei, wie Melchisedek's Stellung und Würde nicht bloss [illegible] natürlichen Zusammenhang der Abstammung beruhe, und auch darin κατὰ σκιὰν [illegible]darstellung der Idee verborgen liege, dass der vollkommene Priesterkönig sein nicht bloss auf das Recht und die Kraft menschlicher Abstammung gründen solle. — [illegible]salem ferner, die κατ' ἐξοχήν königliche Stadt, ist Melchisedek's Residenz. [illegible] ist die Warte des heiligen Landes, die Königin unter den Städten, Ezech. 5, 5, Palästina unter den Ländern; sie ist es nicht erst durch David und durch Chri-[illegible] worden, sie ist es ihrer Natur und Lage nach (wie später — bei der Geschichte [illegible] — weiter erörtert werden soll). Abram soll zu Melchisedek werden, in David [illegible] nach der Seite des Königthums geworden, Melchisedek's Stadt ist daher auch [illegible]'s Stadt geworden. — Wir geben Hofmann Recht, das Brot und Wein, welche [illegible]sedek dem Abram bringt, nicht bloss dem gemeinen Bedürfniss der gegenwärtigen [illegible] gedient habe, — der unmittelbar sich anschliessende Zusatz: „und er war [illegible] dem Gott in der Höhe," zeigt, dass auch bei dieser Darbringung ein prie-[illegible]liches Moment obwaltete, — gezwungen finden wir aber Hofmanns Herbeiziehung Gen. 3, 19 und 9, 20. Brot und Wein gilt hier, wie in der ganzen Symbolik des [illegible], und namentlich auch im ganzen mosaischen Kultus, als der beste Ertrag des [illegible], in welchem die Blüthe und der Inbegriff aller Nahrung gegeben ist. Dass dem [illegible] diese Gaben aus priesterlicher Hand geboten werden, bezeugt ihm, dass Gott, [illegible] Mittler der Priester ist, ihn nach jedem Kampf erquicken, ihm des verheissenen [illegible] besten Ertrag zuwenden wolle. Die Darbringung von Brot und Wein dient als [illegible] demselben Zwecke wie der Segen Melchisedek's in Worten. Durch seinen Segen [illegible] Melchisedek den Abram zu seiner Laufbahn; es ist der Segen eines Greises, der Tagewerk vollbracht, an den Jüngling, der am Anfang einer unabsehbaren Entwick-[illegible] steht. Mit dem Segen tritt Melchisedek vom Schauplatz ab. — Abram aber giebt [illegible] Priesterkönige den Zehnten nicht von seiner eignen Habe, denn davon hatte er ja [illegible] bei sich, noch weniger von der Habe der Weggefährten, von der er ja nicht einen [illegible] antasten will, sondern von der Beute, die er von dem besiegten Feinde erobert [illegible]. Er weiss, dass Gott ihm den Sieg gegeben, er bekennt und bezeugt diess, indem [illegible] Zehnten der Früchte des Sieges durch die Hand des Priesters dem Gott in der [illegible] darbringt. — Man hat dem Melchisedek öfter den Anius, von welchem Virg. Aen. , 80 sagt: Rex Anius, rex idem hominum Phoebique sacerdos — ungehörig zur Seite

gestellt, — worüber die schönen Worte Creuzer's (Symbol. 1. Aufl. Bd. IV, S. 405—408) zu vergleichen sind.

Gegen unsre oben dargelegte Auffassung der Geschichte Melchisedek's hat A. Hahn Protest eingelegt. Er sagt (Reuter's Repert. 1849. Sept. S. 208): „dass Melchisedek im Sinne der Urkunde der Segnende, Abraham der Gesegnete sei, können wir uns nicht einreden. Diese Ansicht beruht auf der unsres Erachtens völlig unbegründeten Voraussetzung, dass Vs. 20 nicht mehr Melchisedek Subject sei, sondern Abram. Warum aber, was doch die natürlichste Auffassung ist, Melchisedek das Subject nicht sein sollte, lässt sich ein Grund schwerlich absehen. Abram kann aber auch das Subject nicht sein. Denn von einer Beute, die auf seinem Kriegszuge gemacht, steht kein Wort da, und der allgemeine Ausdruck מִכֹּל lässt schwerlich diese Deutung zu. Klar ist aber Alles, wenn Melchisedek, der heidnische Priesterkönig, dem Abram als Zeichen seiner Huldigung den Zehnten von Allem bringt. Die Worte sind nur eine nähere Bestimmung zu den Worten in Vs. 18: Er brachte Brot und Wein.“ Wir entgegnen: dass Melchisedek im Sinne der Urkunde der Segnende, und Abraham der Gesegnete ist, ist in Vs. 19 so klar und unzweideutig ausgesprochen, dass ein Hinweis auf diesen Vers völlig hinreicht. Dass aber Abram und nicht Melchisedek den Zehnten giebt, und somit in Vs. 20 ein Subjectswechsel statt findet, wird aus dem Zusammenhang unzweifelhaft so klar, dass Luther berechtigt war, zu grösserer Deutlichkeit, das neue Subject (Abram) ausdrücklich zu nennen. Der Begriff des Zehnten hängt mit dem des Priesters so enge zusammen, dass der Verfasser kein Missverständniss befürchten konnte. Melchisedek war Priester, Abram war es nicht. Wenn deshalb der Verf. sagt: Er gab ihm den Zehnten —, so konnte keiner seiner Leser zweifelhaft sein, dass Abram Subject, Melchisedek Object sein müsse. Der Ausdruck מִכֹּל umfasst Alles, worüber Abram zur Zeit verfügen konnte, und das konnte nichts Andres sein, als die dem Feinde abgenommene Beute. Am allerwenigsten wird man in der Brot und Weinspende Melchisedeks den מַעֲשֵׂר מִכֹּל sehen können; als wenn Melchisedek in seiner Residenz nichts als Brot und Wein besessen hätte. Die Sache ist so klar, dass wir kaum nöthig haben, darauf zu verweisen, dass Hebr. 7 es ebenso verstanden hat.

Erste Stufe der Bundschliessung durch ein Bundesopfer.

§ 56. (Gen. 15). — In dem Siege über Kedor-Laomer war Abram durch den Beistand seines Gottes über die Sphäre seiner natürlichen Kraft gehoben, und seine dadurch schon erhöhte Stimmung war durch das Zusammentreffen mit Melchisedek noch mehr gesteigert worden. Diese Spannung musste aber nachlassen, sobald er wieder in sein gewöhnliches Nomadenleben zurücktrat, und je mehr er über sich selbst erhoben gewesen war, um so natürlicher war es, dass er in das andre Extrem, in Kleinmuth und Verzagtheit, verfiel. In seiner Unternehmung gegen den mächtigen König des Ostens hatte er — die Sache mit menschlichen Augen angesehen — ein bedenkliches und gefährliches Spiel gespielt. Er musste die empfindlichste Rache des gewaltigen Erobrers fürchten. In solcher Stimmung geschah das Wort Jehovah's zu ihm im Gesicht[1]): „Fürchte dich nicht, Abram, Ich bin dein Schild und dein sehr grosser Lohn.“

)er wie es überhaupt geschieht, wenn der Mensch einmal der Verzagt-
it Raum gegeben, dass dann Alles in einem trübern Licht erscheint,
·il das Auge, des Leibes Licht, selbst trübe geworden, und so die Ver-
ȝtheit immer neuen Zuwachs gewinnt, so hatten auch bei Abram sich
der Furcht vor Kedor-Laomers Rache noch niederschlagende Bedenken
l Zweifel über seine ganze Stellung zur verheissenen Zukunft einge-
ılichen. Durch den kräftigen Zuspruch Jehovah's aufgemuntert, macht
auch diesen Bedenken Luft: „Jehovah Adonai, spricht er, was willst
mir geben? Ich gehe kinderlos dahin, und der Erbe meines Besitzes
dieser Damescener Elieser[2]).“ Aber Jehovah erwidert ihm einfach
d bestimmt: „Er soll nicht dein Erbe sein, sondern der von deinem
ibe kommt, der soll dein Erbe sein,“ — und hiess ihn hinaus gehen:
iehe gen Himmel und zähle die Sterne. Kannst du sie zählen? Also
ll dein Same sein.“ Da glaubte Abram Jehovah, und er rechnete es
m zur Gerechtigkeit[3]). Auf Grundlage dieses Glaubens, der zu
iner selbst Vergewissrung ein Zeichen fordert, an dem er in künftigen
weifeln und Stürmen sich halten und aufrichten könne, — schreitet nun
hovah zur ersten Verwirklichung der bisher nur angebahnten Bund-
chliessung[4]) durch ein Bundesopfer, das Abram darbringt und zu-
ereitet[5]). Raubvögel fallen auf die Opferstücke, doch Abram scheucht
ie davon. Unterdess geht die Sonne unter; Abram, bekümmert über
ines der Verwirklichung des Bundes gefahrdrohende Omen, versinkt in
inen tiefen Schlaf, und Schrecken und grosse Finsterniss überfällt ihn.
ann erfährt er die Deutung jenes Omens und den Grund, warum ihm
ie Prämie des Bundes, nämlich der Besitz des verheissenen Landes noch
icht zu Theil werden kann. Die Missethat der Amoriter ist noch nicht
oll, darum kann erst sein Same das Land besitzen. Aber wie Abram
elbst, so muss auch sein Same durch Prüfung und Trübsal hindurch:
remd soll er vorher sein in einem Lande, das nicht sein ist, da man sie
wingen wird zu dienen und sie bedrücken, — 400 Jahre lang. Aber
ehovah wird auch richten das Volk, dem sie dienen müssen, und sie sol-
en ausziehen mit grossem Gute[6]). — Als nun die Nacht hereingebrochen,
rscheint die Herrlichkeit des Herrn unter dem Symbol einer Rauch-
und Feuersäule, die, mitten durch die Opferstücke hindurch fahrend,
len Bund von Seiten Gottes sanktionirt und abschliesst[7]). Mit der Er-
weitrung durch eine prophetische Gränzbestimmung[8]) wiederholt Je-
hovah zum Schluss die Verheissung: „Deinem Samen will ich dies Land
geben.“

1. Die Ausleger sind darüber uneins, ob der ganze hier berichtete Vorgang in das Gebiet der **Vision** fällt, oder ob und wann im Verlaufe desselben die Ekstase wieder

in die Sphäre der sinnlichen Wahrnehmung übergehe. **Baumgarten** verlegt den Uebergang in Vs. 5, Andre erst in Vs. 8 oder 9. Uns scheint der ganze Vorgang bei dem äussern und innern Zusammenhange der Begebnisse der Vision anzugehören und das בַּמַּחֲזֶה in Vs. 1 das ganze Kapitel zu beherrschen. Man meint, wenigstens die Auswahl der Opferthiere, das Schlachten und Zertheilen derselben setzten als rein sinnliche Vorgänge doch wohl nothwendig ein Aufhören der Ekstase voraus. Indess beruht dies auf einer Verkennung des Wesens der prophetischen Ekstase und auf einer Confundirung mit der bloss natürlichen, krankhaften oder magnetischen Ekstase. Die reine, prophetische Vision ist kein Starrkrampf, keine krankhaft magnetische Erscheinung, welche den vollen Gebrauch der äussern Sinne ausschliesse und eine äussre Thätigkeit unmöglich mache. Die Potenzirung des innern Sinnes geschieht nicht auf Kosten der äussern Sinne, denn durch das Hineinragen des Göttlichen wird die Harmonie der menschlichen Natur nicht gestört, sondern vielmehr erhöht und erst in's rechte Gleichgewicht gesetzt. — Eben so uneinig sind die Ausleger über die Dauer des Vorgangs. **Baumgarten** lässt wegen Vs. 5 die Vision in der Nacht eintreten, **Hengstenberg** hingegen (Bileam S. 51) wegen Vs. 12 am hellen Tage. Jener behauptet dann, der Vorgang habe sich von der einen Nacht bis in die andre fortgezogen, Dieser dagegen, das Schauen der Sterne habe in der Vision auch am hellen Tage geschehen können. Halten wir fest, dass die prophetische Ekstase kein krankhafter und unnatürlicher, sondern ein gesunder, übernatürlicher Zustand ist, durch welchen der Mensch keineswegs für das gewöhnliche, sinnliche Leben unbrauchbar gemacht wird, so kann uns eine 12 — 18stündige Dauer derselben nicht befremden; während das Schauen der Sterne am hellen Tage durch den innern Sinn uns unangemessen erscheint, da kein Grund vorhanden ist, warum ein Object des äussern Schauens dem innern Schauen aufgezwungen werden sollte.

2. Die exegetischen Schwierigkeiten dieser Worte kommen für unsern Zweck nicht in Betracht. — Losgerissen von seiner Verwandtschaft, in hohem Alter noch kinderlos, schon seit 10 Jahren vergeblich auf die Erlangung des verheissenen Samens wartend — glaubt Abram, dem der sonst freudige Blick auf die Verheissung durch die Verzagtheit seiner Stimmung umnebelt ist, dass kaum etwas Andres übrig bliebe, als dass Eliezer, sein Hausverwalter (den man gewöhnlich mit dem K. 24, 2 erwähnten Knechte, welcher Abrams unbedingtes Vertrauen besass, identificirt) ihn beerben werde, und vielleicht ging er schon mit dem Gedanken um, ihn durch Adoption in **seine** Rechte und Hoffnungen eintreten zu lassen.

3. Gerecht ist, wer durch die Freiheit seines Willens der göttlichen Idee und Bestimmung seines Daseins entspricht. **Dieser** Gerechtigkeit, oder vielmehr der Fähigkeit, sie zu gewinnen, ist der Mensch durch den Sündenfall verlustig gegangen. Da es nun ohne Gerechtigkeit keine Seligkeit giebt, und Gott nach dem ewigen Rathschluss seiner Gnade den Menschen dennoch zur Seligkeit führen will, so muss **Er selbst** die Gerechtigkeit in der Menschheit herstellen. Dies ist die Aufgabe des Heils. An die Stelle der göttlichen Schöpfungsidee tritt nun als Norm und Probe der menschlichen Freiheit die göttliche Herstellungs- oder Heilsidee. Nun **wird** gerecht, wer **ihren** Fordrungen entspricht, wie nach der ursprünglichen Weltordnung der gerecht gewesen wäre, der den Fordrungen der göttlichen Schöpfungsidee entsprochen hätte. Die göttliche Heilsidee fordert aber vom Menschen nicht mehr, dass er durch seine Freiheit sich selbst gerecht mache, sondern nur, dass er durch seine Freiheit der Herstellung der Gerechtigkeit durch göttliches Wirken kein Hinderniss in den Weg lege, und in dies ihm dargebotene Heil, soweit es in der jedesmaligen Stufe der Entwicklung zur Erscheinung gekommen ist, ein-

ehe. So ist also ein neuer Weg, zur Gerechtigkeit zu gelangen, für den Menschen ebahnt, der Weg des Glaubens, d. i der freien, vollen und unbedingten Hingabe ı die göttliche Heilsidee. Der Glaube wirkt zwar nicht selbst das Heil, aber er ist die edingung der Heilsaneignung. Indem Abram glaubte, d. h. indem er sich der gött-:hen Verheissung, in welcher die bisdahinnige Entwicklung des Heils zur Erscheinung kommen war, ganz und gar hingab, entsprach er den Fordrungen der göttlichen Heils-ee, und war formal gerecht, — aber sein Glaube ergreift das objectiv dargebotene Heil, ıd so wird die formale Gerechtigkeit auch zur materiellen, d. h. sein Glaube wird ım zur Gerechtigkeit gerechnet. — Und weil in Abram diese nothwendige Stel-ng zur Heilsidee zuerst zum klaren und bestimmten Bewusstsein gekommen ist, weil er ı seinem Glauben den Typus des rechten Verhältnisses zur Heilsidee lebenskräftig und eiter zeugend dargestellt hat, so ist er durch seinen Glauben der Vater der Gläu-igen geworden.

4. Hier ist zum ersten Male von einem **Bunde**, der zwischen Gott und Abram eschlossen werden soll, die Rede. Alles, was vorangegangen ist, alle Fordrungen, Ver-eissungen und Führungen von Seiten Gottes, aller Gehorsam und Glaube, alle Ent-agung und Verleugnung von Seiten Abrams sind nur die Präliminarien zum Bunde. Aber uch der Bund, der hier geschlossen wird, ist nur ein einseitiger, der noch der Ergän-ung und Vervollständigung bedarf, weshalb wir ihn auch als das erste Stadium der Bundschliessung bezeichnet haben. Ein einseitiger ist er aber, weil Gott hier allein — und nicht Abram ihn abschliesst und sich dadurch bindet, denn nur Gott nicht Abram geht durch die zwei Hälften der Opfer-Thiere mitten hindurch. Diese Auffassung passt vollkommen zum ganzen Hergang der Sache. Das Motiv, von der die Bundschliessung ausging, war die Verzagtheit und der Kleinglaube Abrams. Gott will ihm durch die förmliche und feierliche Bundschliessung Gewähr leisten für die unbedingte Zuverlässig-keit seiner Verheissung und ihm das erbetene Zeichen geben, an welchem sein Glaube sich halten könne. Dazu genügt es, dass Gott allein den Bund ratificirt, dazu passt es, dass er von Abram noch nicht die feierliche Uebernahme der Bundesverpflichtungen seinerseits fordert. Erst nachdem auf der Basis der göttlichen Bundesverpflichtung Abrams Glaube erstarkt ist, erst als die Geburt des verheissenen Samens nahe vor der Thür ist, wo das göttliche Geben und Fordern Hand in Hand gehen kann, da fordert Gott, dass Abram auch seinerseits den Bund ratificire, dass auch er feierlich seine Bundesverpflich-tungen übernehme, und das geschieht durch den Bund der Beschneidung K. 17. So er-gänzen und bedingen sich diese beiden Bundschliessungen gegenseitig.

5. Die Bundschliessung wird durch ein **Opfer** vermittelt; denn Gott, der Heilige, vor dem nichts Unheiliges bestehen kann, kann erst dann mit einem Menschen einen Bund schliessen, wenn das, was ihn von dem Menschen abstösst, die Sünde, vorher ent-fernt ist. Dem Abram ist zwar sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet worden, aber diese Gerechtigkeit ist nur die Form für die materiale Gerechtigkeit, welche die göttliche Heilsanstalt bietet. Diese concentrirt sich für die Zeit der Heilsvorbereitung im Opfer. In der Sühne des Thieropfers erlangt der Sünder im Glauben die Sündenver-gebung. Das Eigenthümliche dieser Opferhandlung, wodurch sie sich zur Basis der Bundschliessung eignet, ist einerseits die Auswahl der dazu bestimmten Thiere und andrer-seits die Theilung der Opferthiere in zwei einander gegenüber zu legende Hälften, durch welche die Paciscenten mitten durch gingen, und dadurch die Bundeseinheit feierlich rati-ficirten. Gewöhnlich deutet man diese Bundeshandlung dahin, dass dadurch ausgesprochen sei, es solle den bundbrüchigen Paciscenten ebenso gehen, wie den zu zertheilenden

Opferthieren (Vgl. Winer Reallex. s. v. Bund). Tiele meint nun, dies wäre Gottes unwürdig gewesen, und geht in diesem Eifer für die Ehre Gottes so weit, dass er der ausdrücklichen Angabe in Vs. 18 zum Trotz behauptet, hier sei von einer Bundschliessung gar nicht die Rede. Aber gesetzt auch, Jenes wäre die richtige Deutung des Symbols, so könnten wir ein solches Eingehen Gottes in die menschliche Sitte nicht mehr und nicht minder gegen das göttliche Decorum finden, als dass Er überhaupt sich zu einem Bunde mit dem Menschen und zur eidlich gelobten Uebernahme von Bundesverpflichtungen herablässt. Aber jene Deutung, die im Jer. 34, 18—20 durchaus nicht begründet ist, trifft sicher nicht den ursprünglichen Sinn der symbolischen Handlung und ist erst in späterer Zeit entstanden, wo die Unmittelbarkeit und Sicherheit des symbolischen Bewusstseins schon getrübt war. Die Opferidee würde dadurch gänzlich ausgeschlossen sein, denn dann diente die Tödtung und Blutvergiessung nicht der Darstellung der Sühne, auf deren Basis der Bund errichtet werden soll, sondern einzig und allein einer dem Opfer völlig fremden Idee, und es könnte überhaupt von einem Opfer gar nicht mehr die Rede sein. Der Zweck des Symbols ist offenbar kein andrer als der, die Einheit der Idee des Bundes in der Zweiheit der Erscheinung der Bundschliessenden auszusprechen, wie dies schon Klaiber (Lehre v. d. Versöhnung, Tübg. 1823. S. 81) und M. Baumgarten ad h. l. erkannt haben. Das zertheilte Opferthier vertritt die beiden Bundschliessenden; wie die beiden Hälften des Thieres ein Wesen ausmachen, so sollen die beiden Paciscenten ebenfalls eine wesentliche Einheit bilden. Durch das Hindurchgehen zwischen den Opferhälften wird für die getrennte Zweiheit derselben gleichsam ein sie wieder einigendes Mittel dargestellt. — Was die Auswahl der Thiere betrifft, so fällt die Fordrung Jehovah's auf, dass dieselben sämmtlich mit begreiflicher Ausnahme der Tauben dreijährig sein sollen. Hofmann's Deutung (I, 98: Dreijährig mussten die Thiere sein, im vierten also nahm sie Jehovah an, weil Abram's Same erst im vierten Geschlecht ins verheissene Land eingehen sollte Vs. 16.), der auch Delitzsch folgt, möchte wohl angemessener sein, als Baumgartens Meinung, die Dreijährigkeit solle den Antheil Gottes am Opfer bezeichnen. Gott hat nicht an dem Opfer Theil, wie Abram Theil daran hat, denn das zu tödtende Opferthier kann nur einen sündigen Theil repräsentiren; Gott gewinnt erst Theil am Opfer, wenn das Thier ihm dargebracht ist. Der Begriff des Jahres an dem Thiere kann aber gar wohl den Begriff der Generation (דּוֹר) in Abrams Nachkommenschaft vertreten, da beide Begriffe der Lebenszeit angehören, und das Opferthier zweifelsohne Repräsentant Abrams und somit auch seines Samens, der noch von seinem Leibe kommen soll (Vs. 4), ist.

6. Ueber die 400jährige Knechtschaft vgl. im zweiten Bande dieser Schrift.

7. Zum erstenmal erscheint hier die **Herrlichkeit des Herrn** (die Schechinah) in einem Symbole, dem ähnlich, das später dem Mose im feurigen Busch, dem wandernden Volke in der Wüste als Wolken- und Fäuersäule sich kund gab und in der Stiftshütte als Wolke über der Kapporet schwebte. Wie dort durch den verhüllenden Busch und die verhüllende Wolke, erscheint sie hier umschlossen von einem Ofen (wie im Orient gewöhnlich: cylinderförmig, aus dessen Oeffnung oben das Feuer, von Rauch umhüllt, hervorschlägt). Sie ist das Symbol der Gnadengegenwart Gottes: der Lichtglanz seiner Herrlichkeit, das verzehrende Feuer seiner Heiligkeit, die kein blödes Menschenauge ertragen, vor dem kein sündiges Menschenkind bestehen kann, ist aus Gnaden verhüllt. —

Delitzsch sagt: „Die Selbstdarstellungsweise Jehovah's im Verkehr mit den Patriarchen ist sonst viel milder und traulicher; jetzt hat Er dem Abram ein für allemal zu er-

führen gegeben, wie unendlich erhaben, furchtbar majestätisch der Gott ist, der so tief sich zu ihm herablässt."

8. Ueber die prophetische **Grenzbestimmung** des verheissenen Landes vgl. **Hengstenberg** Beitr. III., 265 ff. Der Fluss (נָהָר) Aegyptens, der die Gränze nach der einen Seite bezeichnet, ist allerdings der Nil (nicht der Gränzbach el Arisch, נַחַל מִצְרַיִם), und richtig ist es ebenfalls, dass selbst in den blühendsten Zeiten des theokratischen Staates die Gränzen desselben nicht vom Euphrat bis zum Nil gereicht haben. Eine solche geographisch-streng zu nehmende Angabe ist aber nicht und kann nicht der Zweck dieser prophetischen Verheissung sein. Euphrat und Nil gelten hier, wie so häufig, als Repräsentanten der beiden Weltmächte des Ostens und des Westens, und der Sinn der Verheissung ist kein andrer, als der, dass Land und Reich der Nachkommen Abrams selbständig neben und zwischen diesen beiden Weltreichen bestehen, dass zwischen beiden keinem andern Reiche, Staate oder Volke selbständiges und bleibendes Bestehen vergönnt sein solle.

Hagar und Ismael.

§ 57. (Gen. 16). — Abram weiss nun, dass der verheissene Same von seinem Leibe kommen solle (15, 4) und wartet gläubig vertrauend der Erfüllung. Nicht so die ungeduldige Sarai. In keiner der bisherigen Verheissungen war ihrer erwähnt, ihr Alter nimmt täglich zu und ihre Unfruchtbarkeit wird immer entschiedener. Endlich hält sie es für ausgemacht, dass nicht sie zur Mutter des verheissenen Samens bestimmt sei, und dringt nun in ihren Gatten, ihre ägyptische Magd Hagar zum Kebsweibe zu nehmen, um — nach damaliger Sitte — durch die leibeigne Magd zu erlangen, was ihr versagt schien. Abram gehorcht, aber gar bald richtet der Erfolg über die eigenwillige Selbsthülfe. Hagar wird schwanger und verachtet übermüthig ihre unfruchtbare Herrin, und als diese sie demüthigen will, entflieht sie ihrer Heimath zu. Doch auch die Widerspenstige ist durch ihre Verbindung mit Abram geheiligt, und der Sohn, den sie unter dem Herzen trägt, soll in Abrams Hause geboren und erzogen werden, um das Maass des Segens, das ihm bestimmt ist, erlangen zu können [1]). In der Wüste unweit Schur [2]) hält sie der Engel des Herrn [3]) auf und veranlasst sie zur Rückkehr. Im 86. Lebensjahre Abrams gebiert sie dem Abram einen Sohn, den er nach des Engels Gebot an Hagar Ismael (יִשְׁמָעֵאל = Gotterhört) nennt.

1. Der Jehovahengel fand die Hagar bei der Quelle am Wege von **Schur.** Ueber die Lage und den Begriff des Schur vgl. besonders Tuch in d. Zeitschr. der deutsch. morgldsch. Gesellsch. I, S. 173 ff. In Gen. 25, 18 wird dies Schur als „vorn an Aegypten liegend" — אֲשֶׁר עַל פְּנֵי־מִצְרַיִם — bezeichnet (Vgl. 1 Sam. 15, 7; 27, 8). Dass Hagar ihrem Vaterlande Aegypten zu floh, ist ohnehin wahrscheinlich. „Je weniger Abweichungen die Wüste überhaupt gestattet, um so wahrscheinlicher ist es, dass Hagar die Strasse zog, wie sie zu allen Zeiten die gangbare war. Diese führt vom jetzigen Kairo

nach Adschrud, sodann durch den Pass Mukscheb zum Plateau des et-Tih, durchschneidet die westliche Hälfte der grossen Wüste bis zum nördlichen Ende des Dschebel Helâl und vereinigt sich nach Osten gewandt mit den Strassen vom Sinai und Akabah nach Hebron über Bersaba." (Tuch l. c. S. 175). Im Allgemeinen wird demnach Schur zusammenfallen mit dem westlichen Theile der Wüste, die jetzt bei den Arabern im Unterschiede von ihrem östlichen Theile („der Wüste der Kinder Israel") die Wüste Dschifar heisst, und die noch als zu Aegypten gehörend angesehen wird. Die Urkunde bestimmt die Oertlichkeit noch näher durch den Zusatz zwischen Kadesch und Bered; aber bei der noch immer nicht zweifellos ausgemachten Lage des erstern und der gänzlichen Unbekanntschaft des letztern (Tuch vermuthet, dass der Dschebel Helâl = Bered sei), dient diese Angabe uns nur zur Bestätigung des auch sonst feststehenden Ergebnisses, dass die Scene in der Wüste zwischen Palästina und Aegypten lag. — Hagar benennt den Brunnen, wo ihr die Gotteserscheinung zu Theil wurde, als בְּאֵר לַחַי רֹאִי d. h. Brunnen zum Lebendigen, der mich schaut. Kann man Rowland (in Williams the holy city S. 489 f.) trauen, so bezeichnen die Araber noch jetzt einen Brunnen zehn Stunden jenseits Ruheibeh (Robinson I, 325 f.) als Moilahi Hadschar, und Rowland deutet dies abentheuerlich genug durch moi = Wasser und lahi = לַחַי. Auch Robinson kennt den Ort, nennt ihn aber Muweilih (I, 315). Tuch meint, es lasse sich nicht leicht eine passendere Oertlichkeit nachweisen; Raumer aber (Paläst. S. 447) bestreitet es, weil die von Rowland angegebene Lage von Kadesch unmöglich richtig sein könne. Das Nähere über Kadesch vgl. im 2. Bande beim Wüstenzuge Israels.

2. Ueber die Weissagung, die Hagar jetzt betreffs des Sohnes, mit dem sie schwanger geht, erhält, vgl. § 64, 6.

3. Ueber den Engel des Herrn und sein erstmaliges Auftreten an diesem Orte vgl. § 50, 2.

Zweite Stufe der Bundschliessung durch die Beschneidung.

Vorbemerkung. — Dreizehn Jahre sind seit der letzten Offenbarung Gottes an Abram verflossen: — eine Prüfungszeit, in welcher er den Glauben, der ihm zur Gerechtigkeit gerechnet worden war, bewahren und bewähren sollte. Durch das lange Warten auf den verheissenen Samen hatte es sich immer entschiedener herausgestellt, dass Sarai von Natur unfruchtbar sei. Nun ist aber die Zeit herangenaht, wo durch die Gnade erlangt werden soll, was der Natur unmöglich war, — wo die Verheissung in die erste Stufe der Erfüllung übergehen, und dem Abram der Sohn geboren werden soll, durch den er zum grossen Volke und zum Segen der Menschheit werden soll. Bisher hatte bloss die Verheissung ohne alle Erfüllung gewaltet; von nun an aber soll neben der Verheissung auch die Erfüllung, immerdar wachsend und sich erweiternd, einhergehen; immer mehr soll sie von dem Gebiet der Verheissung sich aneignen, bis am Ende die Verheissung gänzlich aufgegangen ist in die Erfüllung. Die Verheissung ist ausschliesslich Gottes Sache, die Erfüllung aber geht hervor aus der beiderseitigen Bundesthätigkeit Gottes und des Menschen. Bisher war der Bund nur ein einseitig sanctionirter gewesen (§ 56), nur Gott, nicht Abram hatte Bundesverpflichtungen übernommen. Jetzt soll und muss der Bund auch von Abram's Seite sanctionirt werden, auch Abram soll die Bundespflichten feierlich übernehmen. Bisher hatte Abram Alles, was er selbst gethan, in der Kraft der Natur gethan, und 24jährige Erfahrung hatte bewiesen, dass nicht Natur, sondern Gnade ihn zu dem hohen Beruf, in seinem Samen ein Segen für

die Völker zu werden, befähigen könne. Erst die volle Ratification des Bundes stellt ihn auf diese Höhe. Den Ismael hatte er in der Vorhaut gezeugt, aber Ismael war auch nicht der Sohn der Verheissung; — die Zeugung des verheissenen Sohnes ist nur möglich vermittelst des Bundes, vermittelst des Zusammenwirkens beider Bundesparten: Abram zeugt, aber dass seine Zeugung eine fruchtbare ist, dass in Sarai's erstorbenem Leibe ein Born des Lebens sich öffnet, geschieht in Folge der Mitwirkung der schöpferischen, neu belebenden Kraft Gottes. Isaak's Geburt ist die erste Frucht des Bundes; die Vollendung der Bundschliessung muss also seiner Zeugung und Geburt nothwendig vorangehen. —

§ 58. (Gen. 17). — Als Abram 99 Jahre alt war, erschien ihm der Herr. „Ich bin der allmächtige Gott, spricht Er, wandle vor mir und sei fromm . . . Siehe, Ich bins und habe meinen Bund mit dir . . . Du aber halte meinen Bund, du und dein Same nach dir." — Abram, so lautet die erneuerte Verheissung, soll zum Vater einer Schaar von Völkern werden, und darum nicht mehr Abram sondern Abraham, und Sarai, die zur Mutter des verheissenen Samens bestimmt ist, nicht mehr Sarai, sondern Sarah heissen[1]). Neben dem Samen, durch den das Heil kommen soll, wird auch von Neuem ihm das Land, in dem das Heil sich entfalten solle, zu ewiger Besitzung[2]) verheissen. Als Zeichen des Bundes, der nun vollständig und allseitig ratificirt werden soll, setzt der Herr die Beschneidung[3]) ein, der Abraham selbst und alle männlichen Glieder seines Hauses[4]) sofort, jeder neugeborne Knabe aber am achten Tage nach der Geburt unterzogen werden sollen. „Also soll mein Bund an eurem Fleische sein zum ewigen Bunde,"[5]) spricht der Herr. Jede Unterlassung der Beschneidung ist ein Bundesbruch, und als solcher ein todeswürdiger Frevel. Jeder Empfang der Beschneidung giebt Theil an der Bundesgnade, aber jede ist auch eine persönliche, bleibende Mahnung an die dadurch übernommene Bundesverpflichtung[6]). — Abraham, dem es immer noch nicht recht einleuchten will, dass der Herr ihm solchen Samen aus Sarah's erstorbenem Leibe schenken wolle, bittet: „Ach dass Ismael leben sollte vor dir!" Da verkündigt ihm Gott mit ausdrücklichen Worten: „Ja, Sarah, dein Weib soll dir einen Sohn gebären, den sollst du Isaak heissen. Mit ihm will Ich meinen Bund aufrichten und mit seinem Samen nach ihm. Dazu um Ismael habe ich dich auch erhört. Siehe, Ich habe ihn gesegnet und will ihn mehren sehr sehr. Aber meinen Bund will ich aufrichten mit Isaak, den dir Sarah gebären soll übers Jahr."

1. Die **Umwandlung der Namen** Abram's und seines Weibes tritt höchst bedeutungsvoll und sinnig grade an der Schwelle dieses zweiten Stadiums im Leben der Erwählten ein. Sie giebt ihnen Symbol und Bürgschaft des Neuen, das der Herr

nun schaffen will, denn „der Name ist des Sein's Enthüllung" (Fr. v. Meyer Blätter f. höhere Wahrh. VIII, 388), sie ist die Losung für den neuen noch vor ihnen liegenden Lebensweg. (Ueber die Bedeutung der Namengebung und Namenändrung überhaupt vgl. die tiefen Erörtrungen Hengstenberg's Beitr. II, 270 ff.). Was die Etymologie der ursprünglichen und geänderten Namen betrifft, so ist אַבְרָם = אֲבִירָם 1 Kön. 16, 34 so viel als pater altitudinis — (vgl. Tuch ad h. l.), ein Name, der wegen seiner Unbestimmtheit weniger geeignet ist, den Beruf des Völkervaters zu bezeichnen, als der neue Name אַבְרָהָם = pater multitudinis (رُهَامٌ = numerus copiosus). Schwieriger ist die Deutung der beiden andern Namen. Gewöhnlich deutete man den Namen שָׂרַי (LXX: Σάρα) durch „meine Fürstin", und שָׂרָה (LXX: Σάῤῥα) = „Fürstin", und bezieht dies dann, nach Hieronymus's Vorgang darauf, dass sie nun nicht mehr eines Hauses Mutter, sondern allgemein und unbeschränkt „Fürstin" heissen solle. Allein auch abgesehen davon, dass die Masculinarform שרי dem widerspricht, so hat gewiss Iken (diss. philogg. theoll. I, diss. 2.) Recht, wenn er ausruft: quid quaeso dici potest frigidius! Ewald hebt allen Unterschied zwischen den beiden Namen auf, indem die zweite Form nur eine vollere Aussprache der erstern sei, und deutet beide durch „streitsüchtig" von שרה, kämpfen. Auch Lengerke identificirt beide Formen (= Fürstin) als spätre und jüngre Sprachgestalt. Indess der Verfasser der Gen. hat jedenfalls nicht bloss eine Modification der Form, sondern auch der Bedeutung in der Umwandlung gesehen; und so möchte Iken's Meinung, dass שרי nach einem gewöhnlichen Gebrauch des Plurals soviel als principatus, nobilitas sei, und dass hingegen שרה von ثرى II. fruchtbar sein, abzuleiten sei, doch immer die wahrscheinlichere sein. Die Verwechslung des א und ה ist nichts Ungewöhnliches. Eine Bestätigung erhält diese Deutung durch die Verdopplung des 2 rad. bei LXX; und in den Context (Vs. 16: „Völker sollen aus ihr werden") passt sie vortrefflich. — Delitzsch (S. 227) hat die alte, jedenfalls sinnige Bemerkung erneuert, dass der Grundbuchstabe des Namens יהוה, welcher Kern und Stern jener wunderbaren Zukunft ist, der Abrams Same kraft des Bundes entgegengeht, in beide Namen hineingewirkt sei. Doch trage ich Bedenken, diese Beziehung als beabsichtigt anzusehen.

2. In der erneuerten Verheissung (Vs. 8) wird der Besitz des Landes eine אֲחֻזַּת עוֹלָם und ebenso der zu stiftende Bund eine בְּרִית עוֹלָם (Vs. 7. 13) genannt. Dass der Bund ein ewiger heisst, kann nicht auffallen, denn es ist ein Bund, der sein Ziel erreichen soll. Ist die Frucht des Bundes eine bleibende, so ist es auch der Bund selbst, dessen Vollendung sie ist. Die Verheissung einer ewigen Besitzung des Landes steht zunächst im Gegensatz zu dem Pilgerstande Abrahams, in welchem er noch nicht einen Fussbreit des ihm verheissenen Landes sein nennen kann. Das Land der Verheissung ist aber seines Samens Erbtheil und Besitz und bleibt es immerdar, ob Israel auch aus demselben exilirt werde, und ob auch das Exil 70 Jahre oder 2000 Jahre daure.

3. Ueber die **Beschneidung** vgl. besonders J. Bergson (die Beschn. vom hist.-krit. u. medec. Standp. Berl. 1844), Friedreich (zur Bibel II, 39 ff.), Hoffmann in d. Hall. Encykl. IX, 267 ff., Winer (Reallex. s. h. v.) und die dort verzeichnete Literatur, die indess für das religiöse Verständniss des Ritus im Ganzen wenig austrägt. — Nach Herodot wäre die Beschneidung von den Aegyptern zu den Israeliten herübergekommen (II, 104: *Μοῦνοι πάντων ἀνθρώπων Κόλχοι καὶ Αἰγύπτιοι καὶ Αἰθίοπες περιτέμνονται ἀπ' ἀρχῆς τὰ αἰδοῖα. Φοίνικες δὲ καὶ Σύριοι οἱ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ καὶ αὐτοὶ ὁμολογέουσι παρ' Αἰγυπτίων μεμαθηκέναι.* Diese Angabe beruht aber sicher nicht auf dem Bericht der palästinensischen Syrer, sondern auf dem der ägyptischen Priester. Umgekehrt haben die christ-

lichen Gelehrten älterer Zeit meist aus unhistorischer Befangenheit behauptet, die Aegypter hätten sie von den Israeliten entlehnt, wogegen aber, wie Tuch Comm. S. 344 mit Recht einwendet, das zur Zeit des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten schon völlig ausgebildete ägyptische Isolirungssystem und der Abscheu vor fremden Nomadenstämmen das entscheidenste Zeugniss ablegt. Die Beschneidung war indess bei den Aegyptern kein allgemeiner Gebrauch, sondern nach Origenes hom. 5 in Jer. wurden nur die Priester und nach Clemens strom. I, p. 302 ed. Sylb. auch diejenigen, welche zu den Mysterien Zutritt erhalten wollten, derselben unterzogen. — Die Vergleichung der relig. Symbolik des A. T. mit der des heidnischen Alterthums lehrt, dass die Grundlagen und die Ausgangspunkte der symbolbildenden Anschauung bei beiden dieselben sind, und die Culturgeschichte bezeugt, dass die Priorität in dieser Beziehung nicht den Israeliten zusteht; — aber ebenso sehr lehrt jene Vergleichung auch, dass die Symbole, die aus der Naturreligion in die Religion der Geistigkeit übergingen, vorher durch das göttliche Läutrungsfeuer der specifisch-israelitischen Theologie, in welchem die Schlacken pantheistischer Naturvergöttrung ausgeschieden wurden, hindurchgehen mussten. Wir tragen von diesem Standpunkt aus kein Bedenken, der ägyptischen und wenn man will — jeder andern Beschneidung im Verhältniss zur Abrahamischen Gleichzeitigkeit oder Priorität des Ursprungs zuzugestehen. Möglich ist es, dass Abraham während seines Aufenthaltes in Aegypten die dort bereits übliche Beschneidung kennen gelernt hat, und dass darin der subjective Anknüpfungspunkt für die objective göttliche Einsetzung lag; aber ebenso sehr ist es auch möglich, dass die Beschneidung im Hause Abrahams und im Reiche Pharao's unabhängig von einander, aber in einer gemeinsamen religiös-symbolischen Anschauung wurzelnd, eingeführt wurde. Letzteres wird dadurch wahrscheinlich, dass wir die Beschneidung auch in solchen Kreisen finden, wo sie (wie z. B. in Amerika, auf den Südseeinseln etc.) weder auf eine Berührung mit den Israeliten noch mit den Aegyptern zurückgeführt werden kann.

Dass die Beschneidung auf dem Standpunkt der Naturreligion mit dem Phallusdienst in Zusammenhang stehe, wird wohl nicht geleugnet werden können, wogegen wir entschieden beanstanden müssen, dass sie „als eine bis zur Hinwegnahme der Vorhaut zusammengeschrumpfte Entmannung zu Ehren der Gottheit“ (wie Bohlen S. 194, Tuch S. 341, Vatke I, 380 ff., Br. Bauer I, 88 meinen) zu betrachten sei. Sie ist vielmehr der andre Pol derselben; Entmannung ist Ertödtung, Beschneidung hingegen ist Steigrung der Zeugungskraft; jene ist Heiligung des Zeugungsgliedes an die zerstörende Naturkraft durch Aufopfrung und Hingabe; diese ist Heiligung desselben an die zeugende Naturkraft durch Erhöhung seiner Bestimmung. — Die Symbolik nimmt ihren Ausgangspunkt von der sinnlichen Erscheinung und Erfahrung und trägt die von hier abstrahirte Bedeutung der Naturgegenstände auf die übersinnlichen Ideen über. Wenn Herodot II, 37 sagt: *τὰ δὲ αἰδοῖα περιτάμνονται καθαριότητος εἵνεκεν* und Philo de circumcis. II. p. 210 noch den Zweck der Fruchtbarkeit hinzufügt, so stammt allerdings diese Deutung aus einer Zeit, die schon der Unmittelbarkeit und Lebendigkeit der symbolischen Anschauung entfremdet war und diesen Mangel durch kahle Nützlichkeitstheorieen zu ersetzen suchte; sie lässt auch unerklärt, warum die Beschneidung auf die Priesterkaste beschränkt blieb; denn die Erhaltung der Gesundheit und die Befördrung der Fruchtbarkeit hatte für die übrigen Stände ganz dasselbe Interesse wie für die Priester. Aber dennoch scheint diese Deutung die Elemente der Anschauung zu enthalten, von welcher die Symbolik ausging. Die Zeugung galt als Central- und Höhepunkt des gesammten (vergötterten) Naturlebens, daher ihre religiöse Bedeutung für den Standpunkt der Naturreligion.

[illegible] zu weihendes Glied. Da nun aber [illegible] Beziehung und Gemeinschaft treten [illegible] bedurfte, so sah man auch gewis [illegible] der Weihung und Heiligung bedürftig an, um i[illegible] der zeugenden göttlichen Natur- [illegible] in der Erfahrung sich die Vorhaut als Recep- [illegible] Unreinigkeit oder in einzelnen Fällen al[illegible] zeigen mochte, so lag es nahe, in ihr über- [illegible] und Ungeheiligten in diesem Gebiete zu sehen und [illegible] der Weihung und Heiligung festzusetzen. Dadurch [illegible] ganz besonders oder ausschliesslich dem Dienst der Natur- [illegible] die Beschneidung zu übernehmen, um durch sie [illegible] vor allen andern als Bild und Repräsentation der [illegible] idealer Reinheit, Kraft und Fülle dar- [illegible]

[illegible] dieser Auffassung der Beschneidung ist die ihr zu [illegible] von der Zeugung: — diese Anschauung konnte nimmer- [illegible] ohne sich selbst völlig zu negiren. Das allgemein-Gültige [illegible] die religiöse Anschauung der Patriarchen und ihrer [illegible] war die Ansicht, dass das Gebiet des Zeugens in seiner [illegible] ungeweihtes und ungeheiligtes Element an sich trage, dass es von [illegible] der Vorhaut sich repräsentire. Aber wie der [illegible] Religion, so war auch der Begriff der [illegible] Ungeweihtheit ein völlig und wesentlich andrer [illegible] seine Nachkommen hatte die Zeugung reli- [illegible] der Bundesentwicklung: „In deinem [illegible] Völker auf Erden.“ Abraham musste zeugen, [illegible] herbeizuführen, und seine Nachkommen muss- [illegible] der Erde in ihrem Samen vollkommen [illegible] die Zeugung im Dienste des Bundes, dessen [illegible] können. Aber die bloss natürliche Zeugung, [illegible] fähig war, das erste Glied in der Kette der [illegible] bei seinen Nachkommen nimmer das Ziel [illegible] können. Aber damit es dennoch erreicht werde, [illegible] Mitwirkung zugesichert, und wie Er den Abra- [illegible] Allmacht zur Zeugung des ersten Gliedes der [illegible] mehr zur Zeugung des letzten Gliedes, welches die [illegible] seine Allmachtswirkung in Anspruch genommen [illegible] Zeugung vermag also nicht den Samen darzu- [illegible] soll. Und warum nicht? Weil der Same, der das [illegible] muss vom Unheil, das in der Sünde beruht. Die [illegible] welchem sich das von der Sünde inficirte Wesen des [illegible] zu Geschlecht. Sie ist also mit Unreinigkeit und [illegible] weggethan werden, wenn anders das Ziel der Bundes- [illegible] Die Vorhaut ist das Symbol der Naturwüchsigkeit, der [illegible] der Zeugung. Soll nun die Idee dar- [illegible] Zeugung an sich eine ungeweihte, mit Unheiligkeit

behaftete sei, dass sie darum als solche das Ziel der Bundeszeugungen nicht erreichen könne, dass sie aber dennoch durch göttliche Wirkung dies Ziel erreichen solle, so muss kraft göttlichen Befehls die Vorhaut weggethan werden, und zwar schon ehe die erste Zeugung innerhalb des Bundes vor sich geht. Aber die Vorhaut ist nur das Symbol des Hindernisses der rechten Zeugung, mit ihrem Wegthun ist also das Hinderniss selbst noch keineswegs weggethan. Weil dennoch das Bundesziel erreicht, also dennoch auch das Hinderniss im Verlaufe der Entwicklung durch Gottes Wirkung hinweggethan werden soll, so ist das Symbol für die Gegenwart zugleich auch Typus der Zukunft; und als solches weist es auf eine Art der Zeugung hin, von der die Unheiligkeit und Ungeweihtheit auch factisch und absolut hinweggethan, in welcher das Bundesziel erreicht sein wird. (Vgl. Ebrard das Dogma vom heil. Abendm. S. 26).

Die Beschneidung im Hause Abrahams ist negativ die symbolische Entfernung des Unheiligen und Ungeweihten aus dem Bereich der Zeugung; sie ist positiv die symbolische Weihung und Heiligung dieses Gebietes für die göttlichen Bundeszwecke; denn durch die Zeugung entsteht und durch die Zeugung besteht das Volk des Bundes; und dies soll als gezeugtes und als zeugendes ein heiliges, ein priesterlich-geweihtes Volk sein (Exod. 19, 5. 6.). Darin liegt die objective Bedeutung der Beschneidung, der Grund, warum Gott sie fordert. Ihre subjective Seite, der Grund, warum Abraham sie an sich und seinem Hause vollzieht, ist das Eingehen des Menschen in die göttliche Bundesidee und die Uebernahme der menschlichen Bundespflichten. Die Beschneidung wird dadurch zum Bundeszeichen und zum Bundessiegel, d. h. sie versichert einem Jeden, der sie übernommen hat, die Bundesrechte, sie heischt von ihm die Bundespflichten. Und weil nicht bloss die abstracte ideelle Gesammtheit des Volkes, sondern jeder Einzelne in ihm Bundesrechte und Bundespflichten haben soll, muss auch jeder Einzelne persönlich dem Bunde einverleibt werden und persönlich das Bundeszeichen übernehmen.

Soll nun im Bundesvolke schon die Zeugung, durch die das Leben in's Dasein tritt, geheiligt und den Bundeszwecken geweiht sein, so versteht sich von selbst, dass auch das ganze Leben, das in der Zeugung seinen Anfang nimmt, den Bundeszwecken geweiht sein (Röm. 11, 16), ihnen dienen, sie fördern soll. Das Kind, das in der Beschneidung gezeugt ist, ist schon dadurch zur Bundes-Heiligkeit bestimmt (1 Kor. 7, 14), und diese Bestimmung wird zur Realisation, indem es selbst beschnitten wird. Die Beschneidung, die von dem Princip und Born des Lebens das Naturwüchsige, Unheilige, Unreine, Ungeweihte entfernt, soll von da aus in alle Verzweigungen des Lebens ihre Kraft und Geltung ausdehnen; sie trägt die Verpflichtung in sich, alles Naturwüchsige in den übrigen Beziehungen des Lebens, die Vorhaut des Herzens, der Lippen, der Ohren etc. (Lev. 26, 41; Deut. 10, 16; 30, 6; Jer. 4, 4; 9, 25 etc.) ebenfalls zu beschneiden, und Herz und Sinn allein den Bundespflichten und den Bundeszwecken zu weihen.

Das neugeborne Kind soll am **achten** *Tage* beschnitten werden. Diese Fordrung reducirt sich sicherlich auf die Heiligkeit der Siebenzahl. Aber warum nicht am siebenten Tage selbst? Sieben Zeiträume (Tage, Jahre, Jahrwochen) bilden einen Zeitcyclus, in dem der Lauf der Zeit sich in kleinern oder grössern Kreisen abschliesst, um wieder von neuem zu beginnen und eine neue Entwicklung auf die alte folgen zu lassen. Der achte Zeitraum der alten Entwicklung ist darum der erste der neuen Entwicklung. So mussten auch die ersten sieben Tage vollständig abgelaufen sein, ehe das Kind beschnitten werden konnte. Mit der Beschneidung trat das Kind in den Bund Gottes, in eine neue Welt, in das Reich Gottes ein, ein neuer Aeon seines Lebens begann. Der

achte Tag, mit dem der neue Zeitcyclus beginnt, sollte das Kind auch in die neue Lebenssphäre einführen.

Die Beschneidung wurde ausschliesslich dem **männlichen** Geschlechte zu Theil. Dem weiblichen ward kein Aequivalent dafür geboten. Es hat dies weder in den physischen noch in den ethischen Zuständen des Weibes, sondern in der unselbständigen Stellung, die das Weib im Alterthum einnahm, seinen Grund. Zwar liegt in der Beschneidung ebenso sehr eine Demüthigung für den Mann als eine Erhebung desselben. Es liegt darin seine natürliche Unfähigkeit für die Bundesgliedschaft, wie sein specieller göttlicher Beruf für dieselbe ausgesprochen. Keins von beiden soll durch den Mangel der Beschneidung am Weibe negirt werden, sondern die unselbständige Stellung des Weibes, vermöge welcher es nicht ohne den Mann, sondern nur in und mit dem Manne, nicht als Weib, sondern nur als Gattin (und Mutter) eine Bedeutung für das Volks- und Bundesleben hat, liess keins von Beiden in dem Maasse hervortreten, dass es eine gleiche Berücksichtigung wie beim Manne in Anspruch genommen hätte. In und mit dem Manne ist aber auch das Weib geweiht und geheiligt, in und mit ihm hat es Theil am Bunde, hat, so weit seine Natur und Stellung es fordert und zulässt, mitzuwirken an der Entwicklung des Bundes.

4. Nicht nur Abraham und der Sohn der Verheissung, der ihm geboren werden soll, sollen beschnitten werden, sondern auch Ismael, der Sohn der Magd, und alle Knechte des Hauses, seien sie nun im Hause geboren oder erst durch Abraham erworben. Auch sie erlangen also Alle durch das übernommene Bundeszeichen Theil und Anrecht an dem Bunde, den Gott mit Abraham geschlossen. Ismael trat zwar später aus der Gemeinschaft des Vaterhauses und somit auch aus dem Bunde, der an dies Haus geknüpft war, aus, — aber er wurde nur ausgeschieden, weil er sich selbst ausgeschieden hatte, weil er innerlich den Zwecken und Interessen des Bundes völlig entfremdet war. Wer aber von den Knechten in der Gemeinschaft des erwählten Hauses blieb, blieb auch in der Gemeinschaft des Bundes. Es zeigt sich auch hier, wie entfernt der alte Bund schon in seinen Anfängen von einem engherzigen und ausschliessenden Particularismus, dessen man ihn oft beschuldigt, war. Auch später noch war es jedem Fremden, der nicht vom Samen Abraham's war, gestattet, durch die Uebernahme der Beschneidung in die Bundegesmeinschaft einzutreten und ihres Segens theilhaftig zu werden. Doch ist allerdings ein wesentlicher Unterschied zwischen solchen von Aussen hinzugekommenen Gliedern des Bundesvolkes und dem eigentlichen Samen Abrahams. Nur von dem letztern kann nach der Verheissung die Zeugungsreihe, die bis zur Darstellung des Heils reichen soll, Ausgang und Fortgang haben.

5. Wenn durch dies zweite Stadium der Bundschliessung der bereits von Seiten Gottes abgeschlossene Bund auch von menschlicher Seite sanctionirt und besiegelt wird, indem nun auch Abraham sich zur Haltung des Bundes verbindet, so fragt sich, welche denn die von ihm dadurch übernommenen Bundespflichten seien. Sie sind im Allgemeinen ausgesprochen in den Worten, womit die Rede Gottes beginnt: „Wandle vor mir und sei fromm" (unsträflich, תָּמִים). Es ist der Glaube, der sich unbedingt den Führungen Gottes hingiebt; es ist der aus dem Glauben hervorgehende Gehorsam, der den Forderungen Gottes immerdar, so viel an ihm ist, entspricht. Wie die Verheissungen Gottes, deren Erfüllung die göttliche Bundespflicht ausmacht, so bewegt sich auch die Angabe der mensclichen Bundespflicht vorerst noch im Gebiete unbestimmter Allgemeinheit. Bestimmter schon treten die Bundespflichten Abrahams in K. 18, 19 in der Form von zuversichtlichen Hoffnungen und Zumuthungen Jehovahs an Abrahams Stellung zu

seinem Samen hervor, „Ich kenne ihn, sagt dort Jehovah, dass er wird befehlen seinen Kindern und seinem Hause nach ihm, dass sie Jehovah's Wege halten, und thun, was recht und gut ist, damit Jehovah auf Abraham kommen lasse, was er ihm verheissen hat."

Der Jehovah-Besuch im Hain Mamre.

§ 59. (Gen. 18, 1—15). — Bald darauf erscheinen vor dem Zelte Abrahams im Hain Mamre drei Männer, in denen er sogleich Jehovah's persönliche Repräsentation erkennt. Dennoch ladet er, aus richtigem und feinem Takte die Erscheinung nehmend, wie sie sich gab, die Männer mit freudiger Demuth zur Einkehr in sein Zelt, und bewirthet sie mit gastfreundlicher Geschäftigkeit. Doch der Besuch galt zunächst mehr der Sarah als dem Abraham. Denn die Gäste erkundigen sich zuerst nach ihr, und als Abraham berichtet, dass Sarah drinnen im Zelte sei, verkündigt der Eine der Gäste unter feierlicher Betheurung ihm, dass Sarah, sein Weib, ihm binnen Jahresfrist einen Sohn gebären werde. Das hörte Sarah, und von dem grellen Contrast der Idee mit der Erscheinung getroffen, mehr auf ihren erstorbenen Leib als auf die Verheissung und den Verheissenden blickend, lacht sie, an der Möglichkeit der Erfüllung zweifelnd. Dies veranlasst ein Zwiegespräch des hehren Gastes mit der Sarah, in welchem er ihr zweifelsüchtiges Lachen rügt, die Verheissung mit der zuversichtlichsten Bestimmtheit wiederholt und für ihre Erfüllung auf die Allmacht Jehovah's sich beruft. Nun möchte Sarah beschämt und verlegen gern ihr Lachen verleugnen, doch der hohe Gast erwidert ihr: „Es ist nicht also, du hast gelacht."

1. Baumgarten giebt als **Zweck dieser Theophanie** an: „Es soll dem Abraham noch einmal die grosse und wichtige Verheissung der Geburt eines Sohnes von der Sarah wiederholt werden." Für diesen Standpunkt hat Tuch gewissermaassen eine Berechtigung, aus der Einerleiheit der Verkündigung mit der in Kap. 17 und aus den Zeitangaben beider Berichte (vgl. 18, 10 mit 17, 21) zu schliessen, dass beide verschiedene Fassungen derselben Sage seien. Denn in der That ist es mindestens höchst unwahrscheinlich, dass Jehovah dem Abraham nochmals erschienen sei, bloss um ihm zu wiederholen, was Er ihm erst vor wenigen Tagen in nicht geringerer Fülle und Bestimmtheit verkündigt hatte. — Die Gäste haben eine zwiefache Mission; die eine gilt der Sarah, die andre (vgl. 60) dem Abraham. In der vorigen Gottesoffenbarung war dem Abraham die Geburt des Sohnes von der Sarah verkündigt worden, und Abraham hatte im Glauben die Verheissung ergriffen. Vermittelst dieser gläubigen Hingabe an die Verheissung empfing Abraham die Einwirkung der göttlichen Schöpferkraft, die ihn trotz seines Alters zur Zeugung befähigte. Aber Sarah soll den verheissenen Samen empfangen und gebären, dazu muss auch ihr erstorbener Leib, dem es nicht mehr ging nach der Weiber Weise, durch die Schöpferkraft Gottes erneuert und neu belebt werden. Auch bei ihr ist das gläubige Eingehen in die Verheissung Bedingung dieser Neubelebung. Abrahams Bericht von der ihm gewordenen göttlichen Offenbarung hatte wahrscheinlich

sie nicht dazu vermocht. Sie muss stärker angefasst werden, Jehovah selbst muss ihr das ihr Unglaubliche verkündigen und betheuern. Nun erst kann sie glauben, nun erst ist sie auf der Höhe, auf der sie befähigt werden kann, die Mutter des verheissenen Samens zu werden (Hebr. 11, 11). — Dass die erneuerte Verheissung nicht dem Abraham, sondern der Sarah gilt, spricht die Urkunde unzweifelhaft und bestimmt genug aus. Das erste Wort, das die Gäste sprechen, ist die Frage: „Wo ist Sarah, dein Weib?" und unmittelbar daran knüpft der Jehovahbote die Verheissung, die Sarah hören konnte, hören sollte, und auch wirklich hörte; und daran reiht sich dann das Zwiegespräch des erhabenen Gastes mit der Sarah, bei welchem Abraham völlig unthätig und in den Hintergrund getreten ist. —

Dass die Jehovah repräsentirenden Engel (so werden sie K. 19, 1 ausdrücklich genannt) die vorgesetzte Speise geniessen, kann nicht befremden. Hatten sie einmal menschliche Leiblichkeit angenommen, so konnten sie auch essen. Die Analogie mit Luc. 24, 41 ff. etc. liegt nahe. Jedenfalls aber lag in dieser Einkehr in Abrahams Zelt, in dieser Tisch- und Hausgenossenschaft mit Abraham, zu der der Jehovahengel sich herabliess —, wie sie uns als eine Vorausdarstellung Dessen erscheint, der unter uns zeltete (Joh. 1, 14) und an Geberden als ein Mensch erfunden war (Phil. 2, 7), — auch für Abraham eine Gewähr für die Realität des jüngst geschlossenen Bundes und eine weissagende Bürgschaft zukünftiger noch herablassenderer Offenbarungen Jehovah's.

Dass hier die Jehovahbotschaft nicht wie gewöhnlich in einem einzigen, sondern vielmehr in drei Engeln sich darstellt, erklären wir uns mit Delitzsch aus der Vielfältigkeit ihres Berufes, der nicht bloss ein verheissender, sondern auch ein strafender und rettender ist. Eine Beziehung auf die Dreieinigkeit ist schwerlich beabsichtigt, da die Erkenntniss dieses Mysteriums dem patriarchalischen Bewusstsein noch gar zu fern lag. Eher möchte die Dreizahl wegen ihrer symbolischen Bedeutsamkeit (als die wieder zur Einheit zusammenschliessende Mehrheit) in Betracht kommen. In dem einen Engel, der mit Sarah redet, und bei Abraham zurückbleibt, möchten wir allerdings einen sonderlichen Engel erkennen, nämlich den Engelfürsten, der nach Daniel 10, 21; 12, 1 durch Jehovah's Anordnung in besondre Beziehung zu Abrahams Samen gestellt ist, — ohne dass wir deshalb den beiden andern, die bei Loth einsprechen, den Beruf der Gottesrepräsentation irgend wie schmälern, wie denn auch Loth die beiden, ebenso wie Abraham die drei, mit אֲדֹנָי (19, 18) anredet. Vgl. § 50, 2.)

§ 60. (Gen. 18, 16 ff.). — Der eine Zweck der Theophanie ist erreicht. Sarah ist zum Glauben an die Verheissung gebracht und dadurch befähigt, die Mutter des verheissenen Samens zu werden. Darum verlassen die Männer jetzt Abrahams Zelt und wenden sich gen Sodom. Abraham giebt ihnen das Geleit, und nun entfaltet sich ein zweiter Zweck der Theophanie, welcher dem Abraham gilt. Jehovah kann ihm, seinem Freunde und Bundesgenossen, nicht verhehlen, dass Er hingehe, um Gericht zu halten über die Städte des Siddimthales, deren Sündenmaass jetzt voll geworden ist. Abraham, seines Berufes und seiner Bundesstellung eingedenk, wagt es, in Kühnheit und Demuth gleich stark, Fürbitte einzulegen, dass Jehovah der Städte verschonen möge um der Gerechten willen, die etwa noch darin seien. Jehovah erhört seine Bitte, aber Abra-

ham schöpft aus jeder Gewährung immer neuen Muth und neue Freudigkeit zu weitrer Fürbitte, und erlangt zuletzt die Zusage, dass Jehovah der Städte, auch wenn nur zehn Gerechte darinnen seien, um dieser Zehne willen verschonen wolle.

1. Der göttliche **Rathschluss des Gerichtes,** welches Jehovah über die entarteten Städte zu halten gekommen ist, steht zu Abraham in so naher Beziehung, dass Jehovah kraft des eingegangenen Bundes ihm denselben offenbaren muss. „Wie kann Ich, spricht Er, dem Abraham verbergen, was ich thue? Sintemal Abraham zum grossen und mächtigen Volke werden, und alle Völker auf Erden in ihm gesegnet werden sollen. Denn Ich habe ihn ausersehen, dass er befehle seinen Kindern und seinem Hause nach ihm, dass sie Jehovah's Wege halten und thun, was recht und gut ist, damit Jehovah auf Abraham kommen lasse, was Er ihm verheissen hat." Abraham ist durch den Bund mit Jehovah zum erblichen Besitzer des Landes geworden. Jehovah will, dieses Bundes eingedenk, nichts über dies Land verfügen, ohne Abrahams Wissen und Zustimmung. Diese bundesgemässe Condescendenz, zu der Jehovah sich herablässt, steigert nun aber auch auf der andern Seite Abrahams bundesgemässe Pflichten. Besitzer oder Erbe des Landes ist Abraham nur kraft des Bundes, er kann es nur bleiben, wenn er und sein Same nach ihm dem Bunde getreu in Jehovah's Wegen wandeln. Darum muss er sein Haus und seine Kinder in diesem Wege mit allem Ernst unterweisen und darauf halten, dass auch sie dem Bunde getreu bleiben. Verlassen sie Jehovah's Wege, um auf den selbstgewählten Wegen der Heiden zu wandeln, so trifft sie dasselbe Gericht, dem die Heiden anheimfallen. So schliesst Jehovah's Mittheilung seines Rathschlusses über Sodom auch eine ernste, tief einschneidende Warnung für ihn und seine Nachkommen in sich. Wie später die Israeliten selbst den Bann über die Amoriter, nachdem das Maass ihrer Missethat voll geworden ist, ausführen müssen, und dadurch factisch dies Gericht für gerecht, und sich selbst dieses Gerichtes schuldig erklären, falls auch sie einst Jehovah's Wege verlassen und der Heiden Wege einschlagen sollten (Deut. 8, 19. 20), — so muss auch hier Abraham selbst das Gericht über Sodom billigen, gewissermaassen selbst es aussprechen (und das that er ja, indem er bei seiner Bitte um Verschonung nicht weiter als bis auf zehn Gerechte herabgehen konnte) und dadurch factisch in seinem und seiner Nachkommen Namen erklären, billigen und willigen, dass ein gleiches Gericht sie treffen solle, wenn sie der Bundespflichten vergessend sich den Heiden gleich machen in Abfall und Missethat. So sieht unser Bericht, so sieht das ganze alte Testament (Deut. 29, 23: Jes. 1, 9. 10; 13, 19; Jer. 20, 16; 23, 14; 49, 18; 50, 40; Klagel. 4, 6; Hes. 16, 46 ff.) das Gericht über Sodom an, nicht als eine beziehungslose Geschichte, die sich vor der Besitznahme des Landes durch die Israeliten einmal zugetragen, und die zu ihrer Geschichte in keinem Verhältniss stehe, sondern als stets zeugenden Warnungs- und Bussprediger, als Vorbild und Weissagung zukünftiger Gerichte, die sie selbst herbeirufen, aber auch abwenden können.

Das ist der eine Grund, warum Jehovah dem Abraham seinen Rathschluss nicht verhehlen will und kann. Er spricht ihn deutlich genug aus in den Worten, durch welche Er seine Mittheilung einleitet. Ein andres Motiv der Mittheilung schliessen die Worte Jehovah's: „Denn in ihm sollen alle Völker auf Erden gesegnet werden," ein. Als dem Segensvermittler für alle Völker soll dem Abraham nicht verborgen bleiben, was im Rathe Gottes über diese Völker beschlossen wird.

Beides führt uns denn auch zugleich auf den einzig richtigen Standpunkt, von dem aus wir Abrahams **Fürbitte** für die vom Gericht des Unterganges bedrohten Städte zu beurtheilen haben. Es ist verkehrt, das Motiv der Fürbitte auf das Interesse Abraham's an Loth's Geschick, oder gar auf einen sentimentalen Edelmuth beschränken zu wollen. Jenem Interesse, das allerdings vorhanden gewesen sein mag, wäre genügt, wenn er seine Fürbitte auf Loths Familie beschränkt hätte, und dieser sogenannte Edelmuth wäre hier dem heiligen und gerechten Richter gegenüber mindestens sehr übel angebracht gewesen. Die Verheissung des Landes und die Verheissung des Völkerheiles in seinem Samen, diese beiden mächtigen Angelpunkte, um die sich Abrahams ganzes Leben bewegt, diese gewaltigen Hebel, durch welche die ganze Entwicklung des Bundes getragen wurde, sind auch die Angelpunkte und Hebel seiner Fürbitte, sie sind es, die ihm dazu Muth und Freudigkeit auf der Folie der Demuth gewähren. Abraham war der designirte Besitzer, der Erbe des Landes, in welchem jene entarteten Städte liegen Wie er schon einst (§ 54, 3) aus diesem Grunde sich zum Beschützer, Rächer und Befreier des Landes den Feinden desselben gegenüber berufen gefühlt hatte, so ist er auch jetzt berufen, Jehovah's Richterzorne gegenüber als Mittler und Versöhner an die Bundesgnade Jehovah's zu appelliren. — Abraham war ferner zum Segens- und Heilsbringer für alle Völker bestimmt; er oder sein Same nach ihm sollte der Träger und Vermittler der göttlichen Heilsidee für die Heiden sein. Das gab ihm das Recht und die Pflicht, auch hier als Mittler für die vom Zorngerichte des Untergangs bedrohten Völker aufzutreten, und sie durch Appellation an die Gnade Jehovah's, der das Heil beschlossen hatte, wo möglich noch zu retten vom Untergange und aufzubewahren für das Heil, das von ihm einst über alle Völker ausgehen sollte.

Sodom's Untergang und Loth's Errettung.

§ 61. (Gen. 19. 1—26). — Während Abraham mit dem Einen der drei himmlischen Gäste unterhandelte, hatten sich die beiden andern nach Sodom gewandt. Loth [1]) nimmt sie gastlich auf, aber der ruchlose Sinn der Sodomiter wird durch den Anblick der himmlisch-schönen Männergestalten zu schnöder Lust entbrannt. Sie umlagern in der Nacht Loth's Haus und fordern die Ausliefrung der Fremdlinge. Vergeblich sind Loth's Vorstellungen, vergeblich bietet er ihnen, um wenigstens von seinen Gästen den Frevel abzuwenden, seine beiden noch unberührten Töchter an. Sie fallen wüthend über ihn selbst her, doch die Engel retten ihn und schlagen die Frevler mit Blindheit. Früh Morgens zieht Loth, auf das Gebot der Engel, mit seiner Familie aus Sodom, und erntet von den Verlobten seiner Töchter, die er zur Mitflucht auffordern darf, nur Hohn und Spott. Vor der Stadt ermahnt ihn Jehovah, zur eiligen Flucht auf das Gebirge, gewährt ihm aber auf seine Bitte die kleine Stadt Bela oder Zoar, die um seinetwillen verschont wird, zum Zufluchtsorte. Nun lässt Jehovah Feuer und Schwefel von Jehovah vom Himmel herabregnen und zerstört die ganze Gegend mit ihren Städten und Bewohnern [2]). Loth's Weib sieht trotz ausdrücklichen Verbotes hinter sich und wird zur Salzsäule [3]).

1. **Loth's sittliche und religiöse Stellung** tritt aus diesem Berichte klar hervor. Zu tief jedenfalls hatte er sich in die Gemeinschaft der Sodomiter eingelassen; wenn gleich die Urkunde selbst es andeutet, dass er gegen ihr ungöttliches Wesen häufig als rügender Sittenrichter opponirt habe, denn der Ausdruck Vs. 9: וַיִּשְׁפֹּט שָׁפוֹט (er will immerfort richten) lässt, wie Tuch gewiss mit Recht bemerkt, auf wiederholte vorhergegangene Ermahnungen Loth's zu andern Zeiten schliessen. — Wenn Loth nach Vs. 29 errettet wird, weil Gott an Abraham gedachte, so steht dies nicht, wie Tuch S. 358 meint, mit K. 18, 16 ff., wonach er um seiner eignen Gerechtigkeit willen errettet werde, im Widerspruch. Ueber Loth's Gerechtigkeit sagt K. 18, 16 ff. nicht das Mindeste, weder sie bejahend noch verneinend, aus, und K. 19, 29 will darauf aufmerksam machen, dass Gott Abraham's Fürbitte dennoch erhört habe, so weit es nur mit seiner richterlichen Gerechtigkeit vereinbar war.

2. Im Allgem. vgl. J. Clericus, diss. de Sodomae et finit. urbium subversione in s. Comm. z. Genesis. — **Zahl und Namen der untergegangenen Städte** wird Deut. 29, 23 genau und vollständig angegeben. Es waren Sodom, Gomorrha (עֲמֹרָה), Admah und Zebojim. Vgl. Hos. 11, 8. — Sap. 10, 6 ist gar von fünf Städten die Rede, doch ist der Ausdruck *πεντάπολις* gewiss nicht zu pressen. Gen. 19, 24 werden nur Sodom und Gomorrhah genannt; diese Ungenauigkeit erklärt sich einfach daraus, dass dieser Bericht nicht den Untergang der Städte an sich, sondern die Errettung Loth's aus denselben ex professo erzählen will. — Strabo l. 16, 2 hat von 13 untergegangenen Städten gehört.

Gewöhnlich setzt man voraus, dass an die Stelle der zerstörten Städte das **todte Meer** getreten sei. Dies hat aber Reland Pal. p. 254 f. mit Gründen bestritten, die durch J. D. Michaelis (de natura et origine maris mortui in s. commentatt. soc. Gott. Bibl. IV. V) keineswegs entkräftet worden sind, und die auch jetzt noch nach den Resultaten der nordamerikanischen Jordanexpedition gehört und erwogen zu werden verdienen (vgl. § 39, 6), da die Annahme von Lynch (S. 192), die untergegangenen Städte seien in dem Schlamme des südlichen Beckens des todten Meeres begraben, doch aus der Verschiedenheit seines Bodens von dem des nördlichen Beckens nicht mit Sicherheit gefolgert werden kann. — Nach Gen. 13, 10 lagen die Städte im Jordankreise (כִּכַּר הַיַּרְדֵּן), und nach Gen. 14, 3 trat das todte Meer an die Stelle des Siddimthales (עֵמֶק הַשִּׂדִּים); — beide Benennungen völlig zu identificiren, ist kein Grund vorhanden. Aus Gen. 14, 3 geht zwar hervor, dass das Siddimthal in der Nähe der Städte lag, aber keineswegs, dass die Städte im Siddimthale selbst gelegen waren, vielmehr scheint Gen. 14, 3, wonach die Könige der Pentapolis sich zur Schlacht im Siddimthal versammelten, eher für eine Unterscheidung beider Namen zu sprechen. Sehr deutlich scheint aber Deut. 29, 23 und Zeph. 2, 9 (Jer. 49, 18; 50, 38) für Reland's Ansicht zu sprechen. Denn nach Zeph. 2, 9 war die Stätte von Sodom und Gomorrhah „zum Nesselgesträuch und zur Salzsteppe, zur ewigen Wüstniss" geworden, und nach Deut. 29, 23 ist ihr Land „mit Schwefel und Salz verbrannt, dass es nicht besäet werden mag, noch wächst, noch kein Kraut darinnen aufgehet." — Damit ganz übereinstimmend berichtet Josephus de bell. jud. IV, 8, § 4, dass die Landschaft Sodomitis, welche vor Zeiten eine fruchtbare Gegend mit vielen Städten gewesen, am todten Meere liege. *Γειτνιᾷ δὲ ἡ Σοδομῖτις αὐτῇ.* — Dennoch muss die Entstehung des südlichen Meerbeckens mit dem Untergang der Stätte in Zusammenhang gestanden haben, da Gen. 19, 17. 25 ausdrücklich hervorgehoben wird, dass nicht nur die Städte, sondern auch die ganze umliegende Gegend zerstört worden sei. Da das todte Meer noch jetzt im Süden von Salzthälern, ganz so wie sie Zeph. 2, 9 und Deut. 29,

23 beschreibt, umgeben ist, und da nach Gen. 10, 19 die Städte die südlichste Gränze Kanaans bildeten, so haben wir die Lage der vier Städte wohl in den Salzsteppen, welche das todte Meer im Süden umgeben, zu suchen. — Ueberhaupt gehört die Bildung des südlichen Meerbeckens durch Einsturz des durch Erdbrand unterhöhlten Bodens wohl einer spätern Zeit als die Zerstörung der Städte an. —

Ueber die **Lage Zoar's** hat Robinson III, 755 ff. eine ausführliche Untersuchung angestellt. Die Angaben der Bibel, des Josephus, Hieronymus, Eusebius etc. führen auf die Ostseite des todten Meeres, in das moabitische Gebiet, und Robinson ist geneigt, die Lage dieser Stadt bei der Mündung des Wady Kerak, wo dieser sich nach der Landenge der in das todte Meer hineingehenden Halbinsel öffnet, und wo neuere Reisende Spuren einer ausgedehnten alten Ortslage fanden, zu suchen (III, 22).

Die Sage von Philemon und Baucis (Ovid. Metam. VIII, 616 ff.) bietet allerdings manche Analogien dar. Ob aber irgend ein Zusammenhang zwischen ihr und unserm Berichte stattfinden möge, muss dahingestellt bleiben. Bei der weiten Verbreitung, welche die Nachricht über den Untergang dieser Städte auch bei ausserbiblischen Schriftstellern (z. B. Tac. hist. 5, 7; Solin. c. 36 und besonders Strabo XVI, S. 374) gefunden hat, wäre die Möglichkeit eines Zusammenhangs nicht von vorn herein abzuweisen. —

3. Die alten Ausleger nahmen meist an, dass **Loth's Weib** ganz eigentlich in eine *Salzsäule* verwandelt worden sei; ja um die Abgeschmacktheit aufs Aeusserste zu treiben, fabelte man sogar, dass es ihr noch nach Frauenweise ergehe (Carm. de Sodoma bei Tertull. S. 813, Iren. IV, 51). So sehr nun auch Tuch versichert: „Wer die Metamorphose für die Würde des A. Tl. Jehovah unpassend finden kann und durch Umdeutung ein mögliches Factum herauszubringen unternimmt, der zeigt, dass ihm der Ton der alten Dichtung völlig unklar blieb," — so müssen wir dennoch bei der Annahme eines möglichen Factums beharren, und könnten dagegen unsrerseits behaupten, dass wer eine Ovidische Metamorphose für den A. Tl. Jehovah passend finden könne, dadurch verräth, dass ihm der Geist des alten Testamentes völlig unklar geblieben ist, — wenn dergl. Versichrungen nur irgend einen Werth hätten. Die Urkunde will von keiner Metamorphose berichten, sie würde sich dann ganz anders und bestimmter haben ausdrücken müssen. Die Unbestimmtheit des Ausdrucks (וַתְּהִי נְצִיב מֶלַח) zeigt, dass die Urkunde nichts Näheres über den Vorgang ihres Todes zu berichten wusste. Loth selbst musste eilen, und hatte keine Zeit, erst lange zu untersuchen, was aus seinem Weibe, die unterwegs zurückgeblieben war, geworden sei. Spätre Nachforschungen zeigten vielleicht an der Stelle, wo sie zurückgeblieben, einen Salzhaufen (נְצִיב מֶלַח), in dem man ihr Grabmal sehen musste, und der daher ein Denkmal göttlichen Gerichtes über menschlichen Unglauben (*ἀπιστούσης ψυχῆς μνημεῖον ἑστηκυῖα στήλη ἁλός* Sap. 10, 7) erschien. Wenn Josephus (ant. I, 11 § 4: *ἱστόρηκα δ' αὐτὴν, ἔτι γὰρ καὶ νῦν διαμένει*) und spätere Reisende versichern, die Säule selbst gesehen zu haben, so bezieht sich dies wohl auf irgend eine Salzmasse jener Gegend, welche der Volksglaube als die Reliquie des unglücklichen Weibes bezeichnen mochte. Die nordamerikanische Expedition unter Lynch (S. 189 f. der Meissner'schen Uebers.) fand an der östl. Seite von Usdum eine Säule von massivem Salze, vorne cylindrisch, hinten pyramidal. Der obere abgerundete Theil ist etwa 40 Fuss hoch, und ruht auf einer Art von ovalem Piedestal von 40—60 Fuss über der Oberfläche des Meeres. Wahrscheinlich ist dies dieselbe Säule, die Josephus meint. Das Verbot des Umsehens und Stehenbleibens hat einen innern und einen äussern Grund. Jener lag darin, dass der Stehenbleibende leicht von der rasch um sich greifenden Zerstörung der Gegend übereilt und mit in das Verderben hineingezogen werden konnte. Der in-

nere Grund des Verbotes lag aber in der **Gesinnung**, deren Aeussrung das Umsehen war. Dass Loth's Weib in dieser Stunde angstvollen Eilens nicht umhin kann, sich umzusehen, setzt einerseits Zweifel und Unglaube an der göttlichen Warnung und andrerseits einen Zug der Wahlverwandtschaft voraus, vermöge dessen ihr Herz an den Lüsten Sodoms hing, und sie nur widerwillig den rettenden Engeln gefolgt war (Luc. 17, 32). — Vgl. **Clericus** diss. de statua salina in s. Comm. Eine grosse Menge andrer Dissertatt. über diesen Gegenstand weist die Allgem. Weltgesch. Bd. II, Anm. 3 nach; vgl. auch Friedreich, Zur Bibel II, 188 ff.

§ 62. (Gen. 19, 27 ff.). — Nicht lange verweilt Loth in Zoar. Das Strafgericht über Sodom hatte seine Seele so erschreckt, dass er nirgends in der Nähe der Kanaaniter, die mehr oder minder gleicher Gottentfremdung wie die Sodomiter schuldig waren, sich sicher wähnte, und in der Einöde seine Zuflucht suchte. Eine Höhle in den Bergen des spätern Moabitischen Landes wird seine Wohnung. Seine Töchter, durch sein Zurückziehen von der Welt aller Aussicht auf Verehlichung beraubt, ohnehin von dem sittlichen Gifte Sodoms angesteckt, erschleichen sich, zur Entschädigung für den Verlust ihrer Verlobten, ihres trunken gemachten Vaters blutschändrische Umarmung und gebären den **Moab** und den **Ben-Ammi**, die Stammväter der **Moabiter** und **Ammoniter**.

1. Seit **de Wette** (Krit. d. mos. Gesch. S. 94 f.) sieht die Kritik es als ausgemachte Thatsache an, dass diese Erzählung aus dem **Nationalhass der Israeliten** gegen die Ammoniter und Moabiter entstanden sei. Aber der Pentateuch bietet keine Spur eines solchen Nationalhasses dar, vielmehr das grade Gegentheil (Deut. 2, 9. 19) und nicht aus Nationalhass, sondern zur Strafe für ihre unbrüderliche, feindselige Begegnung Israels (Deut. 23, 4. 5) und aus abwehrender Rücksicht auf ihren abscheulichen und verführerischen Naturcultus (Num. 25, 1 ff.) ist ihnen der Zutritt zur israelitischen Gemeinde abgeschnitten. Der Grund, warum die vorstehende Erzählung hier mitgetheilt wird, ist aber auch nicht, wie M. **Baumgarten** meint, zunächst und alleinig das Interesse, welches die heil. Gesch. an dem Brudersohne Abrahams nimmt, vielmehr wird sie mitgetheilt, um dadurch die Unterlage für die später zu berichtenden Berührungen jener Völker mit den Israeliten zu geben, und um der Geschichte Loth's, der hier gänzlich vom Schauplatz abtritt, einen Abschluss zu geben.

Obschon Jehovah dem Loth ausdrücklich Zoar als ungefährdetes Refugium zugesichert hatte, hält dieser es doch in seiner Verzagtheit für rathsamer, das ihm anfangs angewiesene einsame Gebirge zur bleibenden Wohnung zu erwählen. Dieser Zug passt vortrefflich in den Charakter Loth's. Je tiefer und unbedenklicher er sich früher in die Gemeinschaft der entarteten Völker eingelassen hatte, um so natürlicher erscheint jetzt bei einem so charakterschwachen Manne, nach Dem, was vorangegangen ist, das Ueberspringen ins andre Extrem.

Es ist gewiss völlig verkehrt, wenn man, um ein Motiv für die Schandthat der Töchter Loth's zu gewinnen, ihnen die absurde Meinung unterschiebt, als sei mit dem Untergange Sodoms die ganze männliche Bevölkrung der Erde erloschen; aber verkehrt ist es auch, wenn **Baumgarten** (S. 215) das fragliche Motiv darin sucht, dass Loth's Scheu vor

aller Berührung mit Fremden auch auf die Töchter übergegangen sei, und dass sie, um Nachkommen von reinem, unvermischtem Blut zu erhalten, die Blutschande für gering geachtet hätten. Ihre Verlobung mit sodomitischen Männern zeigt, dass der Ruhm unvermischten Blutes weder ihnen noch ihrem Vater grade sehr am Herzen lag. Der Verdruss über den Verlust ihrer Verlobten, der Unmuth über das Absperrungssystem ihres Vaters, eine in Sodoms Lüsten aufgeregte, vielleicht in der Einsamkeit sich besonders geltend machende Sinnlichkeit, ein abgestumpftes sittliches Gefühl, — das Alles, verbunden vielleicht auch mit wirklicher oder vorgespiegelter Sehnsucht nach Nachkommenschaft, war Motivs genug zu ihrer That.

Nach Baumgarten ist der Name מוֹאָב durch Dialektverschiedenheit oder Corruption, wie sie bei Eigennamen leicht stattfinde, aus מֵאָב „vom Vater“ entstanden und בֶּן עַמִּי „Sohn meines Volkes“ bedeutet: nicht einem fremden, sondern dem eignen Geschlecht entstammt. Aber die Urkunde giebt gar keine etymol. Deutung, und wir sind nicht berechtigt, jene ohnehin völlig verfehlte Deutung des Namens Moab ihr unterzulegen. מוֹאָב = בוֹאָב kommt offenbar her von יאב, und heisst demnach: „Begehrter, Ersehnter.“ Der Name knüpft sich an die Vs. 31. 32 ausgesprochene Sehnsucht der ältern Tochter, Samen zu erhalten.

Abraham und Abimelech.

§ 63. (Gen. 20. 21, 22—34). — Tags darauf, als Abraham Fürbitte für die Städte des Jordanthales eingelegt hatte, begab er sich früh morgens auf die Höhe des Gebirges bei Hebron, wo der Blick nach jener Gegend geöffnet war, und sahe mächtige Rauchsäulen aufsteigen aus der Tiefe des Thales (K. 19, 27 ff.). Vielleicht die Nähe der rauchenden Trümmer, vielleicht auch nomadisches Interesse trieb ihn nun, sein geliebtes Mamre zu verlassen und sich weiter südöstlich im Gebiete des Philisterkönigs Abimelech von Gerar niederzulassen [1]). Wiederum giebt er, wie früher in Aegypten, sein Weib für seine Schwester aus, und Abimelech lässt sie, durch dies Vorgeben inducirt, in sein Harem bringen [2]). Abimelech war kein gewaltthätiger Mann, vielmehr von edlem Sinn und sittlicher Würde, auch nicht ohne Gottesfurcht. Darum hindert Gott auch um seinetwillen ihn durch Krankheit, die Sarah zu berühren, und würdigt ihn einer besondern Offenbarung im Traume, worin er die wahre Lage der Sache erfährt und aufgefordert wird, nicht nur dem Abraham sein Weib zurückzugeben, sondern auch der Fürbitte Abrahams, der ein Prophet sei [3]), sich zur Tilgung seiner Schuld zu versichern. Mit ehrfurchtsvoller Gesinnung und in feierlicher Volksversammlung giebt er ihm mit reichen Geschenken [4]) sein Weib zurück und Abraham kann dem Tadel Abimelechs, dass er ihn durch sein Vorgeben in solche Gefahr gebracht habe, nur die gehegte Befürchtung, dass keine Gottesfurcht an diesem Orte sei, und die Entschuldigung, dass Sarah allerdings in gewissem Sinne seine Schwester sei [5]), entgegensetzen. Auf Abrahams Fürbitte schwindet nun die Plage,

mit welcher Abimelech's Haus geschlagen war[6]). — Nicht lange darnach suchte ihn Abimelech in Begleitung seines Feldhauptmanns Pikol[7]) auf, um mit ihm einen Bund zu schliessen; denn er hatte gesehen, wie Gott mit Abraham war in Allem, was er vornahm. Abraham geht darauf ein, und das Bündniss wird zu Berseba[8]) abgeschlossen.

1. Nach Gen. 10, 19 lag **Gerar** nicht weit von Gaza und nach K. 26, 26 in der Nähe von Berseba. Da man nun ferner nach Gen. 26, 23 von Gerar nach Berseba hinaufzog, so wird seine Lage etwa zwischen Gaza und Berseba, doch näher dem Meere zu als Berseba, zu suchen sein. Damit stimmt 2 Chron. 14, 12 f., demzufolge Gerar südwestlich von Juda lag, und Gen. 20, 1, wonach es zwischen Schur (§ 57, 1) und Kadesch lag. Rowland hat neuerlich drei Stunden Wegs von Gaza in südsüdöstl. Richtung einen tiefen, breiten Wady gefunden, der Dschurf el Gerâr (d. h. Giessstrom Gerar) genannt wurde. Etwas oberhalb der Stelle, wo dieser den Wady es-Scheriah aufnimmt, zeigten sich auch Spuren einer alten Stadt, Khibet el-Gerâr genannt. Vgl. K. Ritter Erdk. XIV, S. 1084 f.

2. Ueber Abrahams Betragen vgl. was wir § 52, 2 zu Abrahams Schuldigung und Entschuldigung gesagt haben. Auch für die Bedenklichkeiten, welche gegen den historischen Charakter dieser Begebenheit aus dem **Alter der Sarah** genommen werden, vgl. § 52, 1. Freilich wächst hier die Schwierigkeit dadurch, dass seitdem Sarah 23 bis 24 Jahre älter geworden ist; wozu noch kommt, dass sie selbst K. 18, 11 f. sagt, sie sei über die Periode der Menstruation schon hinaus und zu alt, um noch Wollust zu pflegen. Zur Lösung der Schwierigkeit mögen wir nicht zu der sonderbaren Auskunft Drechsler's (Echtheit der Gen. S. 222) unsre Zuflucht nehmen, dass die Begierde des lüsternen Wüstlings oft durch den Wechsel, die Seltenheit und Absonderlichkeit eines Falles gereizt würden, denn einmal verbietet die Urkunde durchaus, in Abimelech einen „brutalen" Wüstling zu erkennen, und dann möchte doch auch wohl schwerlich ein noch so abnormer und übersättigter Geschlechtstrieb sich auf eine 90jährige Frau unsern Schlages bei einem vollen Harem fixiren. Die Sache verhält sich einfach so: Sarah war seit jenem Besuch in Mamre, wo sie zur Mutter bestimmt und durch Gottes Schöpferkraft auch befähigt wurde, mit einer neuen Fülle von Jugendkraft und Schönheit ausgestattet werden. Sollte sie nämlich Mutter werden, so mussten die Katamenien als Bedingung der Empfängniss wieder eintreten. Diese Verjüngung und Neubelebung im Centrum des weiblichen Lebens musste aber von da auch nothwendig in die ganze Peripherie ihres physischen Lebens eradiiren, und derselben neue Fülle, Schönheit und Reize verleihen.

3. Gott bezeichnet den Abraham als **Propheten** (נָבִיא). Abrahams bloss natürliche Stellung würde in dieser Begebenheit der natürlichen Stellung Abimelech's gegenüber eine gar zu traurige Figur abgegeben haben; darum war es nöthig, diesem die andre Seite in Abrahams Stellung, die demselben durch Gnade und Berufung zu Theil geworden, und die auch jetzt noch bei aller Schwachheit der Natur in ihrer hehren und einzigen Grösse dasteht, bemerklich zu machen. Während Gott mit Abimelech nur in der niedrigsten Weise der Gottesbezeugung durch den Traum verkehrt, ist Abraham der Vertraute und der Freund Gottes, in dessen Busen Er seine Rathschläge, in dessen Mund Er seine Worte legt, der Heilsvermittler für die Völker, der auch jetzt, da Abimelech in natürlicher Würde und sittlicher Kraft so hoch über ihm zu stehen scheint, für ihn bitten muss, damit die Schuld, die er auf sich geladen, wenn auch ohne ihren ganzen Umfang

gekannt zu haben, gesühnt, und die Plage, die ihn und sein Haus bereits getroffen, gehoben werden können.

4. Die Erklärung des schwierigen כְּסוּת עֵינַיִם in Vs. 16 müssen wir den Commentaren überweisen. Vgl. auch Larsow, Uebers. d. Genesis S. 107 und Ewald, ausführl. Gramm. S. 242. Anm.

5. Abraham beruft sich darauf, dass Sarah allerdings seine **Schwester** sei, nämlich seines Vaters Tochter, aber nicht seiner Mutter Tochter. Auffallend ist es nun, dass in dem Geschlechtsregister Terach's K. 11, 27 der Sarah gar nicht als Tochter Terach's gedacht wird. Man hat daher die Vermuthung ausgesprochen, dass die Jiskah, die Tochter Charran's, in 11, 29, deren Name sonst völlig müssig dastehe, mit Sarah identisch sei. Schon Josephus ant. I, 6. 5 setzt statt der Jiskah die Sarah als Charrans Tochter, und auch die arabische Tradition (Abulfeda hist. anteisl. ed. Fleischer p. 20) stimmt damit. Dann wäre hier die Bezeichnung Schwester wie häufig im weitern Sinne gebraucht; und Jiskah hätte den Namen Sarai = Fürstin erst durch ihre Heirath mit Abraham, dem Erstgebornen Terach's und Fürsten der Familie, erhalten.

6. „Gott heilte nach Vs. 17 den Abimelech, sein Weib und seine Kebsweiber, dass sie Kinder gebaren.“ Dies hat man häufig so verstanden, als ob die Meinung sei, das an Abraham begangne Unrecht sei durch eine Unfruchtbarkeit der Weiber Abimelech's bestraft worden. Dann, schliesst man aber weiter, hätten mindestens 2—3 Jahre vergehen müssen, ehe diese Unfruchtbarkeit hätte auffällig werden können, und dann könne unser Bericht unmöglich seine richtige Stelle einnehmen, denn nach K. 17. 18 sollte Sarah binnen Jahresfrist gebären, und K. 21 gebiert sie wirklich. Aber dass nicht eine blosse Unfruchtbarkeit der Weiber hier gemeint sei, ergiebt sich daraus, dass auch Abimelech selbst geheilt werden muss (vgl. auch Vs. 6). Es kann also nur eine impotentia copulae, beruhend auf krankhafter Affection der geschlechtlichen Organe beider Theile, die allerdings auch die Unfruchtbarkeit der Weiber in sich schloss, gemeint sein. Eine solche Plage musste aber schon gleich in den ersten Tagen des Aufenthaltes der Sarah sich zeigen. Tuch u. A. beziehen die Worte auf mangelnde Geburtswehen, weshalb die Weiber des Harems nicht zum Gebären hätten kommen können, und dann sei kein Grund vorhanden, einen langen Aufenthalt Sarah's bei Abimelech zu folgern. Sollten denn aber grade in dieser Zeit alle oder doch viele der Weiber Abimelech's nicht nur schwanger gewesen, sondern sich auch in der letzten Stunde ihrer Schwangerschaft befunden haben? Konnte Abimelech mit seinen Weibern keinen geschlechtlichen Umgang pflegen, so war den letztern natürlich auch das Gebären abgeschnitten. Die Urkunde betrachtet den ehelichen Umgang im Hause Abimelech's aber nicht vom Gesichtspunkt der Lust, sondern von dem des Kinderzeugens, nicht als Zweck, sondern als Mittel; darum hebt sie auch als Resultat der Heilung nicht die Möglichkeit des Beischlafs, sondern die des Gebärens hervor.

7. Mit Recht bemerkt Baumgarten: „Dass Abimelech seinen Feldhauptmann mit sich nimmt, deutet darauf, dass seine Absicht nicht auf eine private, sondern auf eine öffentliche Handlung gerichtet war.“ — Dieselben Namen kommen Gen. 26, 26 wieder vor. Vgl. § 71, 1.

8. Bei der **Bundschliessung** stellte Abraham sieben Lämmer dar, zum Symbol des eidlich beschwornen Bundes. Dass sie zum Bundesopfer gedient hätten, wird nicht gesagt, doch ist es wahrscheinlich aus der Sitte der Zeit und dem auch hier gebrauchten Ausdruck (Vs. 27) כָּרַת בְּרִית. Sieben ist die Zahl des Bundes, und daher auch des Eides (vgl. Bähr, Symbolik I, 187 ff. und meine Abhandlung über die symb. Dignität

der Zahlen in d. Stud. u. Krit. 1844, S. 346—52). Die Urkunde stellt den Namen des Ortes, wo der Bund geschlossen wurde, zu dieser Thatsache in Beziehung. Tuch hat Recht, dass der Name **Berseba** (בְּאֵר שָׁבַע) zunächst nicht „Eidesbrunnen“, sondern „Siebenbrunnen“, bedeutet; es ist aber damit weder für seine Auffassung der Urkunde etwas gewonnen, noch für die unsrige etwas verloren. Es handelte sich übrigens bei dem Bunde von Abrahams Seite um rechtskräftige Zusprechung eines Brunnens, den er gegraben und den Abimelech's Unterthanen ihm mit Gewalt entrissen hatten. Die Lage von Berseba, das nicht nur als südlichster Grenzort Palästina's, sondern auch durch die Erinnerungen, die sich aus der Patriarchenzeit an den Namen knüpften, später von grosser Bedeutung war, ist von Robinson (nach Jahrhunderten wieder der erste Besucher des Ortes) genau bestimmt worden (I, 337 ff.). Er schildert, von der Wüste aus die Gegend ersteigend, sie also: „Unser Weg war soweit zwischen schwellenden Hügeln von mässiger Höhe dahingegangen. Wir fingen nun an, andre höhere, jedoch im Allgemeinen von derselben Beschaffenheit zu ersteigen. Auf der Höhe angelangt, eröffnete sich uns die Aussicht auf einen breiten, niedrigen Landstrich, in dessen Hintergrund unser Blick zum erstenmale die Berge von Judah, im Süden von Hebron, begrüsste, welche das offne Land umgürten und den Horizont im O. und N. O. begrenzen. Jetzt empfanden wir, dass die Wüste ihr Ende erreicht hatte. Nach 1½ Stunden erreichten wir den Wady es-Seba, das weite Wasserbett eines Winterstroms. An der Nordseite, dicht an den Ufern desselben, liegen zwei tiefe Brunnen, welche noch immer Bir es-Seba heissen — das alte Ber-Saba. Wir hatten nun die Grenze von Palästina betreten... Wir erstiegen die niedrigen Hügel nördlich vom Brunnen und fanden dieselben mit Ruinen früherer Wohnungen bedeckt, von deren Grundmauern noch die deutlichsten Spuren vorhanden sind, ungeachtet kaum noch ein Stein auf dem andern liegt.“ — Nach Hitzig's Deutung bezeichnet der Name Beer-Scheba (Urgesch. d. Philist. S. 109) „den Brunnen des 7 Tage Durst aushaltenden Kameels.“

Isaak's Geburt. Ismael's Austreibung.

§ 64. (Gen. 21, 1—21). — Zu Berseba, in dessen Umgegend Abraham lange Zeit nomadisirte, gebar nun auch endlich Sarah den längst ersehnten Sohn der Verheissung [1]) (im 100. Jahre Abrahams, im 90. der Sarah). Abraham nannte ihn Isaak [2]) und beschnitt ihn am achten Tage. Am festlichen Tage der Entwöhnung des Knaben [3]) fordert Sarah die Verweisung des Spötters Ismael mit seiner Mutter aus dem Hause der Verheissung. Abraham widerstrebt, aber Gott gebietet ihm, der Fordrung Sarah's Folge zu leisten, und fügt, um ihm den Gehorsam zu erleichtern, die Verheissung hinzu: dass auch der Magd Sohn, weil er seines Samens ist, zum grossen Volke werden solle. Nun gehorcht Abraham und entlässt Hagar mit ihrem Sohne [4]). Diese zieht ihrer Heimath Aegypten zu, verirrt sich aber schon in der Wüste unweit Berseba. Doch der Engel Gottes errettet Mutter und Sohn vom Verschmachten, und Ismael wächst in der Wüste Paran [5]) zum mächtigen Stammvater von zwölf arabischen Stämmen [6]) heran.

1. Die **Geburt Isaak's** ist die erste Frucht des geschlossenen Bundes, der erste Schritt zum Ziele des Bundes. Bei einer organisch-fortschreitenden Entwicklung liegt aber im Anfang schon das Ende keimartig präformirt und beschlossen. In der Geburt Isaak's beginnt die Verheissung: „In deinem Samen sollen gesegnet werden alle Völker der Erde" sich zu entfalten und ihrer höchsten Realisation lebenskräftig entgegenzustreben. Isaak ist in der That selbst schon jener Same; in seiner Geburt ist das Heil der Welt von Seiten Gottes schon verbürgt und, zwar noch implicite aber doch factisch, dargestellt. Isaak's weitre Entfaltung ist auch die Entfaltung des Heils, und das Ziel seiner Entwicklung ist auch die Vollendung des Heils. Der Träger dieser Entwicklung ist die Zeugung. Darum ist die Zeugung innerhalb des Bundes eine geweihte: Abraham konnte nicht in der Vorhaut den Isaak zeugen, sondern erst in der Beschneidung, denn die Zeugungskraft in ihrer Naturwüchsigkeit vermag das Ziel der Bundeszeugungen nicht darzustellen. Isaak's individuelle Entwicklung kann indess noch nicht zum Ziele führen, sondern erst seine generelle Entwicklung: auch Isaak muss zeugen und die Zeugung muss so lange im Dienste des Bundes fortdauern, bis der Same der Verheissung zu der extensiven und intensiven Entfaltung gekommen sein wird, in welcher er das Heil in seiner Vollendung darzustellen vermag. Darum muss auch Isaak beschnitten werden, und aller Same nach ihm, bis in der Fülle der Zeit durch die erzielte höchste Entfaltung des Verheissungs-Samens die Bedeutung der Beschneidung erschöpft und erfüllt ist, und darin die weitre Fortsetzung derselben sich als überflüssig erweist. Mit Isaak's Zeugung beginnt also eine Zeugungsreihe, deren Ende noch nicht abzusehen ist; aber ihr Ziel ist ihr schon in ihrem Anfang klar vorgezeichnet, und der Anfang selbst ist die Bürgschaft für die sichre Erreichung des Zieles. Denn die Zeugung Isaak's ist nicht *κατὰ φύσιν* sondern *παρὰ φύσιν* geschehen, nicht durch die sich selbst überlassene menschliche Kraft, sondern durch die bundesmässige Mitwirkung der schöpferischen Allmacht. Aber der Anfang ist nicht bloss die Bürgschaft, sondern auch die Vorausdarstellung, die Präformation des Zieles, denn die Trieb- und Gestaltungskraft, welche die Entwicklung zum Ziele führt, muss schon im Anfange sich lebenskräftig erweisen, muss schon dem Anfange das Bild ihres Dichtens und Trachtens einprägen, muss schon hier die auszeichnende Eigenthümlichkeit ihres Charakters darstellen. Kann die ganze Entwicklung des Bundes nur durch specielle und energische göttliche Mitwirkung getragen und gefördert, kann vor Allem das Ziel nur durch die höchste Potenz dieser göttlichen Mitwirkung erreicht werden, so muss auch der Anfang sich als ein Anfang *παρὰ φύσιν* darstellen; — aber auch umgekehrt: ist der Anfang *παρὰ φύσιν*, so ist man berechtigt, zu erwarten und den Schluss zu ziehen, dass auch das Ziel, dem der Anfang zustrebt, *παρὰ φύσιν* sein werde.

2. Der **Name** des Verheissungssohnes — יִצְחָק — weist hin auf den Contrast der Idee und der Wirklichkeit; auf der einen Seite die Verheissung Gottes und die göttliche Bürgschaft ihrer Erfüllung, auf der andern Seite die erloschene Zeugungskraft Abrahams, der erstorbene Leib der Sarah und die daraus folgende physische Unmöglichkeit der Erfüllung; und als nun wirklich durch die Geburt des Sohnes dieser Contrast gehoben und in der Erscheinung ausgeglichen ist, da tritt ein neuer, nicht minder schroffer Contrast ein, einerseits die unendliche Fülle des Segens für alle Völker der Erde, welche die Verheissung diesem Sohne prädicirte, und andrerseits die Schwäche und Armseligkeit des Menschenkindes, das schwach und hülflos wie alle andern Menschenkinder seiner Mutter Schooss verlassen hat. Jener Contrast brachte Abraham und Sarah, dieser den Ismael zum Lachen. Abraham vermittelt den Contrast durch sei-

nen Glauben, und lacht in freudiger Hoffnung (K. 17, 17); Sarah lacht bei der Verkündigung über den ihr unlösbar scheinenden Contrast (K. 18, 12) und nach der Geburt spricht sie in der seligen Gewissheit des versöhnten Contrastes: „Gott hat mir ein Lachen zugerichtet, wer es hören wird, der wird mein lachen“ (K. 21, 6); und als Isaak entwöhnt wird, lacht Ismael spottend über den schwachen Säugling, um den die Eltern so viel Wesens machen, an den sie so grosse Hoffnungen knüpfen (K. 21, 9). Und all' dies Lachen ist kein zufälliges, unbedeutendes; — es berührt allenthalben das Centrum der Begebenheit, es trifft das eigentliche Wesen der Thatsachen und bekundet die Stellung der Personen zur Thatsache. — Vgl. noch Hengstenberg's Beitr. II, 275 und Drechsler's Einh. und Echth. d. Gen. 214 ff.

3. Was die *Zeit der* **Entwöhnung** Isaak's betrifft, so kann darüber nichts Sichres gesagt werden. Aus 2 Makk. 7, 27; 1 Sam. 1, 23. 24 u. Joseph. ant. II, 9, 6 hat man schliessen wollen, dass die Entwöhnung bei den Hebräern gewöhnlich sehr spät, namentlich im dritten Jahre stattgefunden; — Tiele und Baumgarten erwidern zwar mit Recht, dass die angezogenen Fälle grade ausserordentliche waren; — aber auch bei Sarah war der Fall ja ein ausserordentlicher. Die leztgebornen Kinder werden in der Regel spät entwöhnt. Wichtig ist die Frage nur zur Bestimmung des Alters Ismael's bei seiner Austreibung. — Die Entwöhnung ist, wie Baumgarten bemerkt, „der erste Schritt des Kindes zu einer selbständigen Existenz, darum wird sie feierlich begangen“; und — fügen wir hinzu, darum knüpft sich Sarah's Fordrung, den Ismael auszutreiben, grade an die Entwöhnung Isaaks.

4. **Ismaels Alter** betrug mindestens 15 Jahre (13 Jahre war er bei der Beschneidung alt K. 17, 25; ein Jahr ging noch bis zur Geburt Isaak's hin K. 17, 21; 18, 10, und wenigstens noch ein Jahr bis zur Entwöhnung Isaak's). Damit stände es nun freilich in grellem Widerspruche, wenn es, was Tuch S. 382 behauptet, wahr wäre, dass der vorliegende Bericht den Ismael als ein kleines Kind, das noch auf dem Arme getragen werden musste, darstellt. Tuch führt für die Behauptung drei Gründe an: 1) Nach Vs. 14 lege Abraham der Hagar den Reisevorrath „sammt dem Knaben“ auf den Nacken. Die LXX freilich übersetzen schon: *ἔλαβεν ἄρτους καὶ ἀσκὸν ὕδατος καὶ ἔδωκε τῇ Ἄγαρ καὶ ἐπέθηκεν ἐπὶ τὸν ὦμον αὐτῆς τὸ παιδίον*, und Tuch schliesst sich ihnen an. Die Worte des Originals lauten aber in wörtl. Uebers. also: „Abraham nahm Brot und einen Schlauch mit Wasser, und gab (es) der Hagar, (es) auf ihre Schultern legend, und den Sohn, und entliess sie.“ Die Stellung der Worte zeigt unverkennbar, dass der Verf. nur Brot und Wasser, nicht aber den Knaben auf ihre Schulter gelegt sein lassen will. 2) Wenn Vs. 15 ff. erzählt werde, wie Hagar das verschmachtende „weinende Kind“ unter einen Strauch lege, so passe die Schildrung nur zu einem „Kinde weniger Jahre“, das noch getragen oder an der Hand geleitet (Vs. 18) werden müsse. Auch hier scheint Tuch sich die LXX zum Vorbild genommen zu haben, die rein aus eigenen Mitteln die Scene recht kläglich und bedauerlich ausmalend Vs. 16 sagen: *ἀναβοῆσαν δὲ τὸ παιδίον ἔκλαυσεν*, — denn im Original steht nicht das mindeste davon, dass der Knabe geweint habe, wohl aber steht mit klaren Worten da: *Sie* (die Hagar) erhob *ihre* Stimme und *sie* weinte. Die Urkunde denkt sich im Gegentheil mit dem unverkennbarsten Gepräge der Wahrheit den verschmachtenden Knaben als so matt, dass er nicht einmal zum Weinen Kraft hat, die Mutter hingegen als noch kräftiger und rüstiger, sie hat wenigstens noch Thränen und Kraft, sich von dem Anblick des leidenden Knaben zu entfernen. Es ist aber bekannt, wie die elastische Natur des Weibes solche Beschwerden und Entbehrungen viel leichter erträgt, und ihnen bei Weitem nicht so schnell erliegt,

als der Mann oder gar als ein 15jähriger Knabe. — Dass sie den Knaben unter einen Strauch legt, beweist nicht, dass derselbe noch ein zartes Kind war, sondern nur, dass er sich vor Mattigkeit nicht mehr selbständig auf den Füssen halten konnte, sondern von der Mutter mehr hingetragen und hingelegt werden musste. Dass sie dann aber den durch den Trunk erquickten, natürlich aber immer noch matten Knaben an der Hand führt, beweist eben gegen Tuch; denn wäre er noch ein Kind von wenigen Jahren gewesen, so würde sie ihn wohl auf den Arm haben nehmen müssen. — 3) Wenn die Erzählung Vs. 20. 21 hinzufüge, dass Ismael, als er herangewachsen, ein fertiger Bogenschütz geworden und ein Weib aus Aegypten genommen habe, so bezeichne sie ihn deutlich als unerwachsenen Knaben. Allerdings, denn vom 15. bis zum 20. oder 30. Jahre ist Ismael wahrscheinlich noch gewachsen etc. — Das sind Tuch's Gründe! Dass aber Vs. 9, wo Ismael als Spötter dargestellt ist, viel eher auf einen unzarten Bengel von 15 Jahren als auf ein zartes Kind von 2—3 Jahren führt, hat Tuch übersehen oder übersehen wollen: denn dass er hinterher den מְצַחֵק der Urkunde zu einem unschuldigen, kindlichen „Scherzenden nach Knabenweise“ machen will, zeigt, dass ihm das Gewicht dieser Stelle allerdings auf dem exegetischen Gewissen gelegen. Das Piel hat bekanntlich intensitive oder iterative Bedeutung, es kann nur heissen „spotten, sehr stark, wiederholt spotten.“ Aber auch Sinn und Zusammenhang spricht entschieden gegen die Tuch'sche Abschwächung des מצחק. Es soll ja offenbar durch die Worte: „Sarah sah ihn, dass er ein Spötter war“, der Grund angegeben werden, der sie grade jetzt zur Fordrung der Austreibung Ismaels anspornte. Wie würde damit ein „kindlich-unbefangenes Scherzen“ vereinbar sein? — Die Austreibung Ismaels an sich bezweckte die Ausscheidung desselben aus dem Verbande der erwählten Familie und ihrem Berufe. Innerlich war er schon davon losgelöst, die äussre Loslösung war eine natürliche Folge der innern. Ismael würde die Bestimmung, die ihm natürliche Anlage, eigne Wahl und Gottes Segen angewiesen hatte, als Glied des Hauses Abrahams nicht haben erlangen können, so wie andrerseits die eigenthümliche Entwicklung auch der erwählten Familie durch Ismaels längres Verweilen in derselben würde gewiss mehrfach gestört und gehemmt worden sein. Dass aber diese nothwendige Ausscheidung in der harten Form der Austreibung eintreten sollte, geschah unstreitig mehr um Abrahams als um Ismaels oder Hagars willen. Abraham soll um des göttlichen Berufes und um der Verheissung willen Alles, auch die natürliche Vaterliebe, verleugnen lernen, um auf diesem Wege zu der Höhe der Selbstverleugnung, der Gottergebenheit und des Glaubens, die wir ihn bald werden erreichen sehen, zu gelangen. Treffend bemerkt M. Baumgarten l. c.: „Abraham soll seine natürliche Empfindung verleugnen und dem Worte der Sarah Folge leisten. Demgemäss ist die Entlassung eine förmliche Vertreibung, und es ist ganz verfehlt, wenn J. D. Michaelis und Tiele die Scene auf eigne Hand zu einem zärtlichen Abschiede mit reicher Ausstattung ausmalen. Hagar bekommt nichts als ein Stück Brot und einen Schlauch Wasser, und weder Knecht noch Thier wird ihr mitgegeben (Vs. 14). Erleichtert war dem Abraham diese Härte durch die Verheissung für Ismael, die ihm noch so eben wiederholt worden war. Diese war ihm Bürgschaft genug, dass Ismael mit seiner Mutter in der Wüste nicht umkommen werde. Nur durch diese Verstossung konnte der Unterschied zwischen dem Sohn der Gnade und dem Sohn der Natur scharf und bestimmt heraustreten, und dass dieses geschehe, daran liegt in unserer Geschichte Alles. Nachdem nun dieser Unterschied hinlänglich offenbar geworden, darf auch Ismael sich wieder nähern und von seines reichen Vaters Gut geniessen“; denn nach K. 25, 6 stattet Abraham alle seine Söhne, die er von seinen Kebsweibern hatte, mit reichen Geschenken

ns, und dass Ismael unter ihnen mit inbegriffen ist, ist um so sichrer anzunehmen, als smael nach 25, 9 in Gemeinschaft mit Isaak seines Vaters Leiche begräbt.

5. Ueber die *Wüste* **Paran,** welche jedenfalls im nordöstlichen Theile des peträischen Arabiens zu suchen ist, vgl. Winer s. h. v.; Raumer Zug der Israeliten . 37 f.; Ritter, Erdkunde XIV, 270. Näheres darüber im 2. Bande bei der Geschichte es Wüstenzuges.

6. Schon als Hagar noch mit Ismael schwanger aus Abrahams Hause freiwillig ntflohen war K. 16, hatte der Engel des Herrn ihr in kurzen und kräftigen Zügen ein ild von dem Charakter des Sohnes, den sie gebären werde, gegeben: „Er ird ein wilder Mensch sein (eigentl. ein Waldesel von einem Menschen), seine Hand ird gegen Jedermann sein und Jedermanns Hand gegen ihn, und er wird vor (d i. stlich — vgl. Baumgarten ad gen. 16, 16) allen seinen Brüdern wohnen." Und wie er Stammvater, so seine Nachkommen bis auf den heutigen Tag. Treffender kann nämich die durch Jahrtausende sich stets gleichgebliebene ungebundene Freiheitsliebe und das ilde, zügellose Umherstreifen der arabischen Beduinen nicht bezeichnet werden. Vgl. J.). Michaelis Anmerk. für Ungel. zu Gen. 16, 10; J. P. Lange's verm. Schr. I, 156 f. - Den weitern Verfolg über die Entwicklung Ismaels zum Volke berichtet Gen. 25, 12—18. smael starb 137 Jahre alt. Seine Nachkommen, die sich zu Mose's Zeit schon zu einer Dodekas mächtiger Stammfürsten organisirt hatten, wohnten damals „von Chavilah bis Schur, stlich von Aegypten bis gen Assyrien"; sie durchschweiften also das ganze Gebiet der Wüste von Aegypten bis zu den Steppen des Euphrat.

Isaak's Opfrung.

§ 65. (Gen. 22, 1—19). — Während des langen Aufenthaltes Abrahams zu Berseba war der Sohn der Verheissung herangewachsen. Da vernahm Abraham einst im nächtlichen Gesichte die Stimme des ihn versuchenden Gottes: „Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du lieb hast, en Isaak, und gehe in das Land Morijah und opfre ihn daselbst zum randopfer, auf einem der Berge, den ich dir sagen werde." Das ar der Höhepunkt aller Prüfungen und Führungen im Leben Abrahams. rst hat er Vaterland und Freundschaft dahingeben müssen; dann hat er ı dem Sohn der Magd, der der Sohn allein der Natur und des Fleisches ar, gelernt, die natürliche Vaterliebe dem Glauben aufzuopfern; nun ist : hinlänglich vorbereitet auf die grösste und schwerste aller Prüfungen; - nun soll er auch den Sohn der Verheissung herausreissen aus dem naırlichen Vaterherzen, ihn hinausstossen nicht nur wie Ismael aus dem aterhause, sondern ganz und gar aus dem Lande der Lebendigen, ohne ie Tröstung einer göttlichen Verheissung, die ihm doch noch bei Ismaels ıusstossung gewährt worden war. Und der Held des Glaubens siegt auch ier im Glauben über alle Bedenklichkeiten und Zweifel, die Fleisch und lut ihm eingeben mussten. Früh morgens macht er sich mit dem Knaben n Begleitung zweier Knechte auf den Weg nach dem bezeichneten Orte,

den er am dritten Tage erreicht. Am Fusse des Berges lässt Abraham die Knechte zurück. „Bleibet hier, spricht er, ich und der Knabe wollen dorthin gehen, und wenn wir angebetet haben, wollen wir wieder zu euch kommen.“ Isaak trug das Holz zum Brandopfer, Abraham selbst Feuer und Messer, — und so gingen die Beiden miteinander. In kindlicher Unbefangenheit fragt Isaak: „Mein Vater! Siehe hier ist Feuer und Holz. Wo ist aber das Lamm zum Brandopfer?“ Das Wort musste wie ein zweischneidiges Schwert durch die Seele des Vaters dringen, doch er fasst sich, und erwidert: „Gott wird ihm ersehen ein Lamm zum Brandopfer, mein Sohn.“ Dass Bewusstsein, dass Gott allein hier walte, beruhigt den Sohn und hält den schwer geprüften Vater aufrecht — und so gingen die Beiden mit einander. Auf dem Berge baute Abraham einen Altar, band seinen Sohn auf das Holz und schon zuckt das Opfermesser in seiner Hand: — da rief ihm abwehrend der Engel des Herrn vom Himmel zu: „Lege deine Hand nicht an den Knaben und thue ihm kein Leid, denn nun weiss Ich, dass du Gott fürchtest und hast deines eigenen Sohnes nicht verschonet um meinetwillen.“ Und siehe, hinter ihm hing ein Widder mit seinen Hörnern in der Hecke; den opferte er an seines Sohnes Statt. Nun wiederholt ihm der Engel des Herrn die alten Verheissungen, sie eidlich bekräftigend, in einer Fülle und Ausdehnung, wie nie vorher. Dann kehrt Abraham mit seinem Sohne wieder nach Berseba zurück.

1. Die Zeit dieser Begebenheit lässt sich nicht genau bestimmen. Dass Isaak das Holz zum Opfer selbst den Berg hinaufträgt, zeigt, dass er kein zartes Kind mehr sein konnte. Wenn aber Josephus ant. I, 14 sein Alter zu 25 Jahren und die Rabbinen noch später ansetzen, so möchte dem doch die ganze Haltung des Berichtes widerstreben. — Das Verständniss der Geschichte fordert eine umsichtige Beleuchtung aller Beziehungen derselben, wobei nicht nur das subjective, sondern auch das objective Moment der Thatsache in Betracht gezogen werden muss. · Vgl. Hävernick Einl. I, 2 S. 337 ff.

Diejenigen, welche mit völliger Verwerfung aller historischen Autorität des Pentateuch's das Judenthum sich erst in den Zeiten der Propheten aus dem Naturdienst emporringen lassen, sehen hier den Beweis, dass die Jehovahreligion ursprünglich mit dem Molochdienst auf gleicher Stufe gestanden habe (Vatke bibl. Theol. I, 276). Schon Bohlen (Comm. S. 231 f.) spricht die Meinung aus, die ursprüngliche Gestalt der Erzählung habe den wirklichen Opfertod Isaak's berichtet. Mit einer Frechheit und Brutalität, die bisher in diesem Gebiete der Literatur unerhört war, hat G. Fr. Daumer (der Feuer- und Molochsdienst der alten Hebräer, Braunschw. 1842 S. 34 ff.) diese aberwitzige Ansicht ausgebildet*). — Unvergleichlich besonnener meint Winer (Reallex. I,

*) Wir setzen ein Pröbchen Daumer'scher Weisheit her: „Wäre man nicht gewohnt, in diesen Dingen stockblind zu sein, längst hätte dieses, wenn auch nach jetzt vorliegender Darstellung nicht vollbrachte Kindesopfer des Stammvaters zu der Aufhel-

16 f. 2. Aufl.), die versuchte Opfrung finde ihre Veranlassung in der bei den phönizischen Stämmen hergebrachten Sitte, Kinder zu opfern. Der Bericht solle die fromme Resignation, den thätigen Glauben in höchster Potenz veranschaulichen und zugleich das göttliche Verbot der Menschenopfer aussprechen. Aehnlich Bertheau (S. 224 f.): „Dass Abraham solchen Befehl vernehmen konnte, setzt eine Trübung seines Gottesbewusstseins voraus, welche aus dem Einfluss weitverbreiteter Sitte bei den ihn umgebenden Völkern und aus der Macht der Gewohnheit ihre Erklärung findet. . . . An Willfährigkeit, das Liebste zu opfern, steht er den Kenaaniten nicht nach. Aber in dem Augenblicke, wo er das Opfer darbringen will, wird ihm durch Offenbarung die Gewissheit, dass sein Gott das Kindesopfer nicht wolle. . . . In der Erzählung liegt also, wie Abraham schon das Verwerfliche des Kindesopfers erkannt habe . . . und dass er dadurch in einen bestimmten Gegensatz zu den kenaanitischen Götzendienst . . . getreten ist." Diese Auffassung kommt, wie sich unten zeigen wird, der Wahrheit sehr nahe, nur verleugnet sie gänzlich die Wirklichkeit und die Bedeutung der Eingangsworte: „Gott versuchte den Abraham, und sprach zu ihm."

Hengstenberg (Beitr. III, 145 f.) hält die Wirklichkeit des göttlichen Befehls fest, erklärt aber das Verständniss dieses Befehles von Seiten Abrahams für ein Missverständniss. Die Bedeutung der Versuchung sei, festzustellen, in welchem Sinne allein Gott Menschen zum Opfer verlange 1 Sam. 1, 25. — Ihm folgt Lange (Leben Jesu I, 120): „Jehovah gebot dem Abraham: Du sollst den Isaak opfern, — er war bereit zu diesem Opfer, verstand aber im entscheidenden Moment das Gebot so, als ob der Moloch zu ihm gesagt hätte: Du sollst den Isaak schlachten. Da trat Jehovah in's Mittel, lobte seinen Gehorsam, berichtigte seinen Irrthum und zeigte ihm das Auseinandertreten der beiden Momente: Tod und Hingebung, indem Er ihm anwies, ihm den Widder zu schlachten, zum Zeichen, dass er den Sohn ihm hingegeben, geopfert. Abraham zeigte nicht nur in der Kraft, womit er der das Opfer gebietenden Gottesstimme entsprach, sondern auch in der Klarheit, mit welcher er die das Opfer explicirende Gottesstimme

---

lung führen müssen" —, die der Weisheit eines Daumer vorbehalten war. Dass uns nämlich die Genesis die Tradition von Abrahams Kindesopfercultus nicht vollständig gäbe, ersähe man aus einer Nachricht des Sanchuniaton (Eus. praep. l. I): Kronos, welchen die Phönizier Israel nennen, habe bei einer Seuche seinen einzigen ächten Sohn seinem Vater Uranos geopfert, dann die Beschneidung verrichtet und seine Begleiter gezwungen, dasselbe zu thun. „Abraham war ein molochdienerischer Fanatiker der ersten Art, der darum auch im Andenken der molochdienerischen Semiten so hochgestellt erscheint, dagegen der reformatorische Pseudo-Jesaja K. 43, 27, wohl im Besitz einer vollständigern Tradition über Abraham, seinem Volke den Vorwurf macht, dass schon sein erster Ahnherr gesündigt." Während Abraham in der jetzt noch übrigen Darstellung wegen der Unfruchtbarkeit seines Weibes als kinderloser Greis erscheint, so bezeichnete die ältere und ächtere Relation (die natürlich nur in Daumers verbranntem Gehirn existirt) ihn nur darum als kinderlos, weil er die Kinder seiner Ehe alle dem Moloch-Jehovah geopfert hatte. Und von hier an bis zur Affaire in Damaskus im J. 1840 bietet nun nach Daumer die Geschichte der Juden nur eine fortlaufende Kette von unzähligen Kinder- und Menschenopfern, die sie ihrem finstern, grausamen Götzen Moloch-Jehovah opferten. Nicht ganz so plump und dumm, aber doch im Wesentlichen einstimmig damit, ist Ghillany l. c. S. 660 ff.

verstand, dass er der Auserwählte war, wie ihn Jehovah gebrauchte zur Begründung einer Theokratie, in welcher alles Menschenleben ihm geopfert, aber kein Menschenleben in frevelhafter Priesterlichkeit ihm geschlachtet werden sollte." — Das ist nun wohl Alles sehr schön, und zum Theil auch sehr wahr. Aber das ist offenbar falsch und hineingetragen, dass Abrahams Verständniss des göttlichen Gebotes nur ein Missverständniss, ein Irrthum gewesen sei. Dagegen lehnen sich alle einzelnen Worte des göttlichen Befehls mit Macht auf und strafen — nicht Abrahams Exegese, sondern die der christlichen Ausleger des 19. Jahrh. des Missverständnisses und des Irrthums. Hätte Abraham Jehovah's Fordrung von einer blossen Hingabe Isaak's in der Gesinnung verstehen sollen und können, so wäre es sinnlos und zweckwidrig gewesen, ihm zu befehlen, er solle den Isaak nehmen, solle mit ihm hingehen auf einen Berg im Lande Moriah, solle ihn daselbst opfern zum Brandopfer. — Wäre es des Berichterstatters Absicht gewesen, zwischen Abraham's Einsicht und Willen zu scheiden, jene als falsch, diesen als ächt darzustellen, so würde dies wohl im Bericht irgendwie hervorgetreten sein, — wir finden aber keine Spur davon. Wäre Abrahams Auffassung dem göttlichen Gebote ebenso widersprechend, wie sein Wille demselben entsprechend gewesen, so hätte Gott jene ebenso sehr tadeln, als diesen loben müssen — von einer Rüge finden wir aber auch nicht die leiseste Andeutung, nur unbedingtes Lob! Bei Lange's Auffassung muss man die Alternative stellen, entweder: Gott habe sein Gebot absichtlich so auf Schrauben gestellt, dass Abraham nicht anders konnte und sollte, als es missverstehen — aber wäre das nicht Gottes unwürdig gewesen? Oder man nimmt an, es sei so gestellt gewesen, dass Abraham es auch recht hätte verstehen können, so dass die Schuld des Missverständnisses nicht auf Gott sondern auf Abraham fällt. Aber gesetzt nun, Abraham hätte, statt es zu missverstehen, es wirklich recht verstanden, d. h. er hätte es so ausgelegt, wie Lange es auslegt? — Wie dann? Dann entsteht die grösste — eine unüberwindliche — Schwierigkeit; dann fragt es sich: *wie* und *auf welche Weise* hätte Abraham das Gebot *ausführen* können und sollen? Wir finden platterdings keine Antwort auf diese Frage. J. P. Lange antwortet (in s. posit. Dogmat. S. 823) sehr naiv: „Grade auf die Weise, wie er es ausgeführt hat," und bemerkt nicht, dass er sich selbst damit widerspricht. Denn wo bleibt dann das Missverständniss? Auf eine That, auf ein recht concretes, eclatantes Factum kam es hier an; ein solches verlangt Gott, nicht eine abstracte Gesinnung ohne concrete thatsächliche Aeussrung. Wir müssen demnach behaupten: Abraham hat Gott recht verstanden, und Gott forderte wirklich von ihm die Schlachtung Isaak's*)

*) J. P. Lange hat a. a. O. S. 848 ff. nicht weniger als neun „Erwägungen" gegen die von mir vertheidigte Auffassung, die er die gewöhnliche kirchliche Schulvorstellung zu nennen beliebt, aufgestellt. Ich will den Leser nicht mit der Aufzählung und Widerlegung dieser Erwägungen belästigen, versichere aber, dass zwei Drittel derselben zwar neu und unwiderlegt, aber auch nicht widerlegungswerth sind, dass übrige Drittel hingegen schon oft vorgebracht und eben so oft (namentlich auch in obiger Darstellung widerlegt ist. Nur die fünfte Erwägung verdient besondre — nicht Widerlegung, wohl aber — Rüge. Sie lautet: „Man würde dann die Annahme, dass Gott solche Gebote auf dem Wege der Vision wirklich an einzelne Individuen stellen, und möglicher Weise auch zur Ausführung kommen lassen könne, in die Religion einführen. Ohne Zweifel hat der Missverstand der Schultheologie die Schwärmereien, welche in dieser Beziehung vorgekommen sind, zum Theil mit zu verantworten." —

Bei dieser einzig richtigen Auffassung tritt nun aber allerdings der Widerspruch, dass derselbe Jehovah, der im Gesetz Lev. 18, 21; 20, 1—5; Deut. 12, 31; 18, 10 den tiefsten Abscheu vor den Menschenopfern ausspricht und sie als den fluchwürdigsten Greuel verbietet, hier selbst ein Menschenopfer gebietet, um so greller hervor. Den nächsten Schlüssel zur Lösung desselben bieten die Eingangs-Worte: Gott *versuchte* den Abraham," und der dem Eingang entsprechende Ausgang der Geschichte: nämlich die Hemmung Gottes im entscheidenden Moment und das unbedingte Lob, das dem Abraham um seines bereitwilligen Gehorsams willen zu Theil wird. Gott versuchte den Abraham, ob und damit sein Glaube die Selbstverleugnung, den Gehorsam und die Zuversicht entfalten könne, die zu seiner selbst Vollendung erforderlich ist: Abraham soll das Liebste und Theuerste, was er hat, was ihm theurer ist, als sein eigenes Leben, um Gotteswillen in den Tod dahinzugeben bereit sein. Gott wollte nicht die wirkliche Schlachtung Isaak's in der That, sondern die unbedingte Hingebung desselben in der Gesinnung; aber die letztere konnte nicht anders als in der Form der erstern dargestellt werden, wenn jede reservatio mentalis, jeder Rückhalt für Fleisch und Blut, jeder Schein und jede Selbsttäuschung abgeschnitten, wenn sie einzig und allein eine That des auf sich selbst angewiesenen Glaubens sein sollte, — darum durfte nicht die Hingebung in der Gesinnung, es musste die Opfrung in der That gefordert werden. Ein solches quid pro quo wäre in der Hand eines jeden Andern ein gefährliches und darum verwerfliches Spiel gewesen, nicht so in Gottes Hand, der den Ausgang unbedingt in seiner Gewalt hat. Als Abraham völlig und rückhaltslos den Sohn im Herzen und in der Gesinnung geopfert hatte, da trat Gott hemmend dazwischen und verhinderte die Opfrung in der That, die nun für den Zweck der Versuchung keine Bedeutung mehr hatte, ihm vielmehr gänzlich entgegen gewesen wäre. In der Hemmung Gottes haben wir also das versöhnende Mittelglied zwischen dem Gebot an Abraham und dem Verbot an Abrahams Nachkommen. Die Hemmung umschliesst implicite schon das Verbot, welches das Gesetz explicite darlegt, und so wird der Widerspruch zwischen Gebot und Verbot nicht mehr durch eine 600jährige Entwicklung auseinander gehalten, sondern in unsrer Geschichte selbst unmittelbar zusammengestellt und durch den Ausgang derselben versöhnt. „Nun weiss Ich, spricht der Engel des Herrn, dass Du Gott fürchtest und hast Deines eigenen Sohnes nicht verschont um meinetwillen," und: „Ich habe bei mir selbst geschworen, dieweil du Solches gethan hast, und hast deines einigen Sohnes nicht verschonet, dass Ich dich segnen will u. s. w., darum, dass du meiner Stimme gehorcht hast."

Aber warum heftete sich die Versuchung Gottes grade an dies Object? warum nahm sie grade diese Form an? welche Bedeutung hat grade diese Versuchung für die Ge-

———

0 der fluchwürdigen Exegeten, die durch ihre sprach-, sach- und geschichtsgemässe Deutung von Gen. 22 Schuld sind an all den schauderhaften Unthaten religiöser Schwärmerei von den christlichen Fakiren der ägyptischen Einöde an bis zu der bekannten Wildenspucher Geschichte und dem Selbstkreuzigungsversuche, der den Zeitungen zufolge noch ganz kürzlich in einer deutschen Universitätsstadt sich ereignet haben soll! Und was noch schrecklicher ist, in der Reihe dieser fluchbeladenen Exegeten stehen alle Lehrer der Kirche von den ältesten Zeiten bis auf die unmittelbare Gegenwart herab. — Aber trotz alle dem können wir doch nicht glauben, dass es des Exegeten Pflicht sei, Alles aus der Bibel wegzudeuten, was einem ganz oder halb verrückten Schwärmer Anlass geben kann, Verkehrtheiten „in die Religion einzuführen."

schichte Abrahams, für die Entwicklung des Bundes? Diese Bedeutung muss um so wichtiger und eingreifender sein, als diese Versuchung und ihr Ausgang offenbar die höchste Spitze aller Führungen, Prüfungen und Siege im Leben Abrahams, die höchste Entfaltung seines Glaubens bezeichnet. Höheres kann nicht folgen, das fühlt Jeder im Voraus, und in der That hat die Geschichte Abraham's ihren höchsten Gipfel erstiegen; der Rest seines Lebens verfliesst nun ruhig und ungestört, ohne weitre Prüfungen, Kämpfe und Siege, bis er alt und lebenssatt versammelt wird zu seinen Vätern. — Schön und treffend bezeichnet Ewald S. 382 Sinn und Bedeutung der — Mythe, so wahr und tief, dass man die Bedeutung der Thatsache kaum besser angeben könnte: „Allein auch Isaak, der theure endlich erworbene Besitz, ist doch bis jetzt für Abraham nur ein natürliches Gut, ein Sohn wie alle andern, wenn auch von der rechten Mutter, Abraham's Sohn, weil er ihm geboren ist und in seinem Hause erzogen wird; Mühen, die Mühen der im Glauben ringenden Seele, hat er seit seiner Geburt um ihn nicht getragen und doch ist das erst ein geistiges und damit wahres bleibendes Gut, welches wir auch im Kämpfen und Ringen des gläubigen Geistes uns zu eigen zu machen vermögen." Vgl. besonders noch Baumgarten's Comment. I, 1. S. 232 ff., dessen Behandlung des Gegenstandes wohl das Beste bietet, was darüber gesagt worden ist; jedoch nach mehreren Seiten hin nicht unwesentliche Ergänzungen bedarf. Abraham's natürliche Zeugungskraft war bereits erstorben, aber durch die Kraft der göttlichen Verheissung war sie zur Zeugungsfähigkeit erneuert worden. Abraham hat also in der Kraft des Glaubens an die Verheissung, aber doch immer noch auf dem Wege der Natur durch den Willen des Fleisches den Samen der Verheissung gezeugt. Zwar hat Abraham den Isaak nicht in der Vorhaut, sondern in der Beschneidung gezeugt, die Naturwüchsigkeit und Unreinheit der menschlichen Zeugung ist vorher entfernt, aber nur symbolisch, nicht real. Darum ist Isaak der Sohn der Verheissung und der Gnade, aber doch auch zugleich noch der Sohn der Natur und des Fleisches. Durch diese Doppelseitigkeit der Zeugung ist auch eine Doppelseitigkeit des Verhältnisses Abraham's zum Gezeugten bedingt. Er liebt ihn, weil er der Sohn der Verheissung, die Gabe göttlicher Allmacht und Gnade ist; er liebt ihn aber auch, weil er der Sohn seiner eignen, fleischlichen Zeugung ist. Die fleischliche und die geistliche Liebe streiten mit einander in Abraham's Herzen um den Alleinbesitz des Sohnes. Soll aber Abraham's Glaube, der ihm zur Gerechtigkeit gerechnet wird, vollendet werden, so muss er die fleischliche Liebe zum Sohne eben so sehr verleugnen, als er im Glauben bereits Vater und Mutter, Verwandtschaft und Heimath dahingegeben hat (Gen. 12, 1). Die Basis der fleischlichen Anhänglichkeit ist die fleischliche Zeugung, die Basis der geistlichen Liebe ist die Verheissung. Jene muss negirt werden, damit die Verheissung als die alleinige Basis seiner Liebe bestehe. „Durch die Zeugung, sagt treffend Baumgarten, ist die Trübung des Verhältnisses zu dem verheissenen Samen eingetreten; soll nun Abraham zu dem reinen Stande seines Glaubens zurückkehren, so muss er den Act der Zeugung selber aufheben. So wie er durch den Willen des Fleisches Isaak das Leben gegeben hat, so muss er es durch den Willen des Geistes wiederum nehmen, um ihn dann als den Sohn der Verheissung und Gnade von Jehovah rein und vollständig wieder zu empfangen."

Das ist die Bedeutung der göttlichen Forderung für Abraham, aber Isaak ist nicht eine Sache, sondern eine Person; auch für ihn, für seine persönliche Bundesstellung muss daher die Forderung Zweck und Bedeutung haben. — Diese finden wir in Folgendem: was die *Beschneidung* für Abraham (qua Zeugendem), das ist die *Opfrung* für Isaak (qua Gezeugtem). Isaak's natürliches Leben soll negi-

werden, weil die Darstellung dieses Lebens durch die Zeugung noch von der Unreinheit des Zeugungsactes getrübt ist, weil die Beschneidung Abraham's, die der Zeugung vorangíng, nur symbolisch, nicht real alle Naturwüchsigkeit entfernt hat. Die gebotene Opfrung Isaak's ist die factische Erklärung, dass die Beschneidung das, was sie symbolisch darstellt, nicht real zu leisten vermocht hat, dass auf den Gezeugten dennoch der Makel der Unreinheit übergegangen ist. Wie der natürliche Zeugungsact als unrein dargestellt wird durch die Nothwendigkeit der Beschneidung, so wird das natürliche Leben des Gezeugten durch die Nothwendigkeit der Opfrung ebenfalls als inquinirt dargestellt; — aber wie die Beschneidung, der der Zeugende unterzogen werden musste, keine Entmannung sein durfte, weil die Zeugung, wenn auch noch mit Unreinheit behaftet, dennoch fortbestehen soll, damit der letzten vollkommnen Zeugung, bei der aller Makel der Natur nicht nur symbolisch sondern auch real entfernt sein muss, durch sie die Stätte bereitet werde, — so musste auch das Leben des Gezeugten zwar geopfert, aber es durfte nicht vernichtet werden, weil es dennoch, wenn auch mit natürlicher Unheiligkeit behaftet, fortbestehen soll, damit es den Bundeszwecken diene, bis durch die Entwicklungen der beiderseitigen Bundesthätigkeit das Leben dargestellt ist, welches vollkommen rein und heilig ist. Wie Abraham als Zeugender in der Beschneidung die Zeugungskraft an Gott dahin gab, damit ihre naturwüchsige Unheiligkeit symbolisch negirt werde, und sie dann geweiht und für die Bundeszwecke geheiligt zurückerhielt, so muss auch Isaak als Gezeugter sein Leben opfern, damit die naturwüchsige Unheiligkeit desselben ideell negirt werde, und es dann, nachdem es durch die Schrecken des Todes hindurchgegangen ist, als ein geweihtes und geheiligtes, allein den Bundeszwecken dienendes, zurückerhalten.

Endlich kann aber auch eine Thatsache, wie die vorliegende, die den Abraham als den ersten Zeugenden, und den Isaak als den ersten Gezeugten in der Reihe der Bundeszeugungen angeht, nicht bloss individuell-vorübergehende Bedeutung haben, sie muss vielmehr für die ganze Entwicklung, in deren Anfang sie so tief einschneidet, vorbildliche Bedeutung haben; sie muss den Charakter und die Bedingungen bezeichnen, unter welchen allein die Entwicklung zum rechten Ziel führen kann. Es ist im Allgemeinen klar in ihr ausgesprochen, dass innerhalb des Bundes aller natürliche Besitz, insofern an demselben die fleischliche Liebe noch Haltpunkt und Anrecht hat, dass selbst das eigne Leben in seiner selbstischen Natürlichkeit, als an sich untauglich zu den Bundeszwecken, dahin gegeben werden müsse, um es aus der Hand Gottes geheiligt und geweiht, als reine Gabe der Gnade, zurückzunehmen. — Wie Abraham's Beschneidung, so muss auch Isaak's Opfrung von jetzt an bei jedem Gliede des Bundesvolkes wiederholt werden; aber eben bei der Opfrung Isaak's hat es sich deutlich erwiesen, dass Gott nur die ideelle, nicht die reelle Opfrung des Lebens fordert. Die Loslösung alles Selbstischen und Eigenwilligen, die Dahingabe in der Gesinnung hat sich als Zweck und Hauptsache herausgestellt, sie konnte also auch bei jeder folgenden Geburt genügen, aber im spätern Cultus musste sich die abstracte Idee zur symbolischen Handlung verdichten. Dies geschah in der Darbringung der Erstgeburt zum Heiligthum, — in der Weihung der Erstgeburt aber sind auch alle spätern Geburten geweiht, wie in der Beschneidung des Mannes auch das mitzeugende Weib eo ipso geheiligt ist.

Ehe wir weiter gehen, müssen wir vorher noch Abraham auf seinem schweren Gange zur bezeichneten Opferstätte begleiten, um uns seine subjective Stellung zum objectiven göttlichen Gebote zur Anschauung zu bringen. Den Sohn, auf den er 25 Jahre lang gehofft und geharrt hatte, an dessen Leben einzig und allein alle die köstlichen und herrlichen Verheissungen, durch welche eine unendliche Entwicklungsreihe voll Segens

und Heils für alle Völker in Aussicht gestellt war, hingen, diesen Sohn soll er in den Tod dahingeben, und doch seinen Glauben an die Verheissungen, seine Zuversicht auf den Verheissenden ungeschwächt bewahren! Das war der Angelpunkt der Versuchung. Und er bestand sie im Glauben. Dass die göttliche Fordrung einen harten Kampf in Abraham's Seele hervorgerufen, dass Zweifel und Glaube, Befürchtungen und Hoffnungen mit einander gerungen haben werden, lässt sich, auch ohne dass der Text es andeutet, mit Gewissheit voraussetzen; aber dass der Kampf nicht lange gedauert, zeigt Vs. 3 wonach er sofort in der Frühe des Morgens nach dem nächtlichen Gesichte sich auf den Weg macht, und dass der Kampf mit dem vollständigsten und unbedingtesten Siege endigte, zeigt der ganze Verfolg der Geschichte. Auf welche Weise aber der Kampf zum Siege geführt wurde, deutet die Urkunde Vs. 5 selbst an. Dort befiehlt Abraham den mitgenommenen Knechten am Fusse des bestimmten Berges zu warten, und fügt zuversichtlich hinzu: „Ich und der Knabe wollen dorthin gehen, und wenn wir angebetet haben, wollen wir wieder zu euch kommen.“ Diese Worte geben Zeugniss, dass der Verf. des Hebräerbriefes Abraham's Sinn und Gedanken richtig aufgefasst hat, wenn er K. 11, 19 sagt: *Λογισάμενος ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν δυνατὸς ὁ θεός· ὅθεν αὐτὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο.* Hatte ihm Gott aus Sarah's erstorbenem Leibe den Sohn der Verheissung erweckt, so konnte er ihn auch aus den Todten ihm wieder erwecken, und musste es, weil an dem Leben dieses Sohnes alle eidlich besiegelten Verheissungen hingen, und wie Abraham früher nicht gesehen hatte auf den erstorbenen Leib der Sarah, sondern auf die Allmacht des Verheissenden, so blickte er hier nicht auf das tödtende Messer und Feuer, sondern auf das Gebot Gottes und tröstete sich der Treue des Verheissenden, der seine Verheissung trotz Messer und Feuer nicht werde zu Schanden gehen lassen.

Aber mit Alle Dem sind die Schwierigkeiten, welche aus dem contradictorischen Widerstreit des Gebotes der Opfrung Isaak's mit dem spätern absoluten Verbot der Menschenopfer hervorgehen, ebensowenig völlig gehoben, als die reichen und tiefen Beziehungen und die umfassende, weithinreichende Bedeutung des Factums für die Interessen der Heilsgeschichte völlig erschöpft. Abraham sah auf allen Höhen ringsumher Altäre rauchen, auf denen Menschenopfer den kanaanitischen Götzen dargebracht wurden, — es war demnach nicht anders möglich, Abraham musste das göttliche Gebot, seinen Sohn Isaak zu opfern, die Spitze aller göttlichen Fordrungen der Selbstverleugnung, zu jener Spitze des Naturcultus in Beziehung stellen; es musste nicht nur Abraham, es muss auch jede Geschichtsbetrachtung spätrer Zeiten eine Parallele ziehen zwischen jenen vollbrachten und diesem zwar geforderten, aber im entscheidenden Momente noch inhibirten Menschenopfer, und erst aus dieser Parallele, aus der gegenseitigen Vergleichung beider ergiebt sich die volle Bedeutung und die rechte Stellung beider zum Reiche Gottes,

Hengstenberg (Beitr. III, 144) leugnet zwar nicht nur alle Beziehung unsres Factums zum Menschenopferdienst des Naturcultus, sondern auch sogar die Allgemeinheit der Menschenopfer im Heidenthum, aber gewiss Beides mit Unrecht. Er behauptet: „Die Menschenopfer gehören nicht einmal dem Heidenthum überhaupt, sondern der schwärzesten Nachtseite des Heidenthums an. Sie kommen nur bei den religiös und sittlich versunkensten Völkern vor. Das edlere heidnische Bewusstsein empörte sich, unbestochen durch den Schein der Grossartigkeit, lebhaft dagegen, vgl. Cic. de off. 3, 25, und Curtius IV, 3, § 23.“ Mit dieser Behauptung tritt Hengstenberg aber in offenen Widerspruch mit unzweifelhaften Thatsachen der Geschichte. Menschenopfer finden

h nicht nur bei Menschenfressern Oceaniens, sondern bei allen Völkern des Alterthums
ne Ausnahme, nicht nur bei den Barbaren, sondern auch bei den Culturvölkern, nicht
bei wilden, sondern auch bei den sinnigsten und geistig gewecktesten Völkern (vgl.
seb. praep. ev. 4, 16; Baur, Symb. II, 2. S. 293 ff; Lasaulx, Sühnopfer der Grie-
n und Römer 1841 S. 8—12; Ghillany, die Menschenopfer der alten Hebr. Nürnb.
2 S. 197 ff. etc.); — ja sie finden grade umgekehrt in den Zeiten, wo das sittliche und
ßöse Leben der Völker am regsten und kräftigsten war, am häufigsten statt und sind
den Zeiten der sittlichen Entartung und religiösen Abstumpfung schon verschwunden;
n wenn Cicero das Opfer der Iphigenia ein tetrum facinus und Curtius die Menschen-
r überhaupt als ein sacrilegium und eine dura superstitio bezeichnet, so ist die reli-
e und rationalistische Flachheit dieser Autoren hinlänglich bekannt; überdem schrieben
ja in einer Zeit, wo das religiöse Leben des Heidenthums im Allgemeinen schon so
gesunken war, dass ein Haruspex den andern nicht ansehen konnte, ohne zu lachen;
die Aussprüche der Pythia auf blosse Pfiffigkeit der Priester reducirt wurden u. s. w.
und dass das sittliche Leben der Griechen und Römer in jenen Zeiten, wo noch
nschenopfer stattfanden, unvergleichlich kräftiger und reiner war als in den späteren
en Zeiten der römischen Kaiser, wo allerdings die Menschenopfer aufgehört hatten,
arf doch keines Beweises. Freilich, das natürliche Gefühl, die Stimme des Fleisches
l Blutes, Vater- und Mutterliebe wird sich ja wohl auch in jenen alten Zeiten gegen
che Fordrungen des Cultus gesträubt haben, aber die Macht des religiösen Bewusst-
s brachte dies Widerstreben zum Schweigen.

Es darf nicht verkannt werden, dass dem Menschenopfercultus, so sehr er auch der
htseite der religiösen Entwicklung angehört, dennoch ein wahres und tiefes Bedürfniss
religiösen Bewusstseins zu Grunde liegt. Dafür zeugt die allgemeine Erfahrung, dass
em auch noch so gefährlichen Irrthum eine verkannte Wahrheit zu Grunde liegt, dass
e auch noch so arge Verirrung von einem Streben nach einem wahrhaften Gute aus-
g, und nur darum nicht das Ziel erreichte, weil sie es auf falschem Wege, mit falschen
teln suchte; das beweist die Allgemeinheit dieses Cultus unter allen Völkern, welche
ür zeugt, dass das Bedürfniss, von dem er ausging, ein normales war, so abnorm
h die Realisation des Bedürfnisses war; das beweist endlich die Macht und Hart-
kigkeit des Irrthums, der doch so viel zu überwinden hatte und zu überwinden ver-
chte: denn die Lüge ist nur mächtig durch die Wahrheit, die in ihr verkehrt ist. Das
nschenopfer ist allerdings ein schauderhafter Wahnsinn, aber ein Wahnsinn der
rzweiflung. Es ist die Verzweiflung an dem wahren Opfer, die Hoffnungslosigkeit,
wahre Sühne zu finden. Das Bewusstsein der Unheiligkeit des menschlichen Lebens,
s Bedürfniss nach einer völlig genügenden Sühne und Heiligung desselben ist so tief
d mächtig in dem religiösen Bewusstsein des Menschen, dass ihm Nichts zu theuer und
stlich ist, um sie zu gewinnen. Nun aber giebt es nichts Theureres und Köstlicheres
f dem weiten Bereich der sublunarischen Welt als eben jenes befleckte und unheilige
ben des Menschen selbst. Das Nächste ist nun, dass das eigne Leben des Menschen
seiner selbst Sühnung und Heiligung in den Tod dahingegeben wird, und das Weitre
, dass das Leben eines andern Menschen stellvertretend zur Sühne des eignen Lebens
geopfert wird. Die wahre, ächt-religiöse Basis bei beiden ist das Bewusstsein der eignen
heiligkeit, das Bedürfniss der Sühne, die Erkenntniss, dass der Tod der Sünde Sold,
d dass das eigne Leben um der Sünde willen verwirkt sei, und das Bewusstsein, dass
in Aequivalent dafür geboten werden könne, dass auch das Liebste, Edelste und Kost-

barste nicht zu theuer sei, um es als Surrogat dahinzugeben. Aber das grausenhaft Falsche, die satanische Selbstbelügung bei der ersten Art der Opfrung besteht darin, dass diese Dahingabe des unheiligen Lebens in den Tod so wenig ein Weg zur Erlangung eines neuen heiligen Lebens ist, dass sie vielmehr ihm dieselbe völlig abschneidet. Noch schauderhafter und abscheulicher ist aber die andere Art des Opfers, die Substitution eines fremden Menschenlebens für das eigne; denn dabei wird einerseits auf das Frevelhafteste grade das, was doch dem Opfer seinen hohen und einzigen Werth geben soll, die Persönlichkeit des Substituten mit Füssen getreten und die Person als Sache behandelt, und andrerseits die Thatsache, dass das substituirte Leben ja ebenso sehr ein unheiliges ist als dasjenige, für welches es eintreten soll, geflissentlich verleugnet. Diese Erkenntniss mochte sich auch dem Heidenthum nicht entziehen, aber das Bedürfniss war da, und forderte gebietrisch Befriedigung. Die Substitution des Thieropfers konnte sie nicht gewähren, die Unzulänglichkeit desselben leuchtete von selbst ein. Die Verzweiflung griff daher zu den Menschenopfern, und erst in spätern Zeiten, wo die Unmittelbarkeit und der Ernst des religiösen Lebens sich immermehr abstumpften, trat wieder allein das Surrogat der Thieropfer ein. „Aber man darf dies, bemerkt treffend Baumgarten, nicht als reinen Fortschritt betrachten; es ist nur der Fortschritt der Verfeinerung, welche sich leichter mit dem Ernst der Sünde abfindet. Die Erynnien werden beschwichtigt, aber nicht befriedigt." Die Substitution des Thieropfers hat keine objective Legitimation im Heidenthum, sie ist hier bloss das Resultat subjectiver Willkür.

Von diesem Standpunkte aus ergiesst sich nun ein neues Licht über unsre Geschichte, zunächst für die subjective, dann auch für die objective Bedeutung derselben. Wenn, wie wir oben sahen, Winer und Bertheau behaupten, die versuchte Opfrung Isaak's habe ihre Veranlassung in der kanaanitischen Sitte der Kinderopfer, und das Vernehmen des göttlichen Befehles setze eine durch den häufigen Anblick jener Opfer bewirkte Trübung des Gottesbewusstseins in Abraham voraus, so liegt dieser Behauptung, so einseitig und unzulässig sie auch erscheint, dennoch eine bedeutende und nicht zu übersehende Wahrheit zu Grunde. Haben die Menschenopfer ein wahres, ächt-religiöses, wenn auch noch so sehr verkehrtes Element in sich, so konnte Abrahams so überaus geweckter Sensorium für das Gebiet des Religiösen davon nicht unberührt bleiben; um so weniger je grossartiger und energischer die Selbstverleugnung des Heidenthums war, die sich darin aussprach; je mehr es Abraham sich bewusst sein musste, dass der Weg, der ihn zur Vollendung seines Glaubens führte, der Weg der Entsagung und Selbstverleugnung war. Der Anblick der kanaanitischen Kinderopfer, die Bereitwilligkeit dazu bei den umwohnenden Heiden musste in Abraham den Widerstreit der Gedanken, die sich untereinander verklagen und entschuldigen, hervorrufen, musste ihn zu der Selbstprüfung führen, ob auch er in Entsagung und Selbstverleugnung stark genug sein würde, zu thun, was jene Heiden thaten, wenn es etwa sein Gott von ihm verlangte. War aber einmal diese Frage in Arbrahams Herzen zur Sprache gekommen, so musste sie auch zur definitiven und factischen Entscheidung geführt werden. Das war das Substrat für die göttliche Fordrung in Abrahams Seele, das war ein Motiv der Fordrung von Seiten der göttlichen Erziehung. Abrahams Glaubensgehorsam darf an Energie und Unbedingtheit nicht hinter dem Gehorsam, den der Naturdienst von seinen Anhängern fordert und erhält, zurückstehen. Was die heidnischen Völker ringsumher für ihre nichtigen und falschen Götter zu thun vermochten, das soll auch Abraham für seinen Gott zu thun bereit sein. Abraham, der Held des selbstverleugnenden Glaubens, soll in jeder Beziehung an Selbstverleugnung es Allen zuvorthun.

In objectiver Beziehung stellt sich Folgendes von diesem Standpunkt heraus. Der
ulminationspunkt des Cultus im Naturdienste war das Menschenopfer. Da demselben
ich ein wahres Element zu Grunde lag, und in der Religion des Bundes die absolute
ahrheit erzielt werden sollte, so musste schon von vornherein die Bundesreligion sich
t dem Heidenthum in dieser Beziehung auseinandersetzen; es musste für sie das Wahre
rin anerkannt, das Falsche, Karikirte und Lügenhafte negirt und perhorrescirt
rden. Die Menschenopfer waren hervorgegangen aus dem Bewusstsein der Unzuläng-
hkeit der Thieropfer. Durch das Gebot der Opfrung Isaak's ist nun die Wahrheit des
wusstseins, dass das Menschenleben selbst, insofern es ein unheiliges, ungeweihtes ist,
hin gegeben, geopfert werden müsse, anerkannt; durch die hemmende Dazwischenkunft
ttes ist die grässliche Entstellung dieser Wahrheit, wie sie im Heidenthum sich Bahn
brochen hatte, gerichtet und zurückgewiesen; durch den von Gott substituirten Widder
Abraham wieder auf das Tieropfer als Surrogat und Symbol der nothwendigen Opfrung
s Menschenlebens zurückgewiesen, und das an sich unzulängliche Thieropfer durch gött-
he Acceptation legitimirt und seine vorläufige Gültigkeit feierlich anerkannt. Darin aber,
ss das Thieropfer an sich unzulänglich ist, und Gott es dennoch als zulänglich hinstellt
d annimmt (vgl. mein mosaisches Opfer S. 40), ist ein Typus und Unterpfand gegeben,
ss einst die volle und rechte und allseitig genügende Sühne und Heiligung des mensch-
hen Lebens, die vorerst nur symbolisch dargestellt werden konnte, real und absolut
langt werden solle; und durch die Wiedergabe des in der Gesinnung und im Willen
rahams schon geopferten Lebens an den Opfernden ist die Verzweiflung des Heiden-
ms für das Volk des Bundes aufgelöst und versöhnt. So hat die Religion des aus-
wählten Volkes schon hier gleich in ihren ersten Anfängen das Princip des Naturdienstes
erwunden und dessen Entwicklung, so weit ihm eine Wahrheit zu Grunde liegt, hinter
h liegen. Das Menschenopfer des Naturdienstes ist ein entsetzlicher Angst- und Noth-
hrei der auf eignen Wegen Heil suchenden Menschheit, ein greulicher Misston, der erst
Christenthum sich in Jubel- und Dankeshymnen auflösen kann; es ist ein menschlich-
reiliger und darum auch ungöttlicher und unmenschlicher Versuch, das Problem aller
eligion, das viertausendjährige Räthsel des religiösen Ringens und Suchens zu lösen,
s erst auf Golgatha seine rechte, göttliche Lösung fand. Wir fügen noch ein tref-
ndes Wort Baumgartens hinzu: „In dem abrahamischen Opfer des Widders ist keine
'ἐλοθρησκεία sondern eine göttliche Ordnung. Daher lässt hier die Stellvertretung
urch den Widder Nichts von dem ursprünglichen Ernste fallen, sondern erhält die Be-
immung des verheissenen Samens aufrecht, indem sie die Erfüllung derselben in die
ukunft hineinstellt."

Wir haben schliesslich noch über die Auswahl und die Lokalität des zum Opferplatze
stimmten Berges zu sprechen. Als Ziel der Reise wird Vs. 2 einer der Berge im אֶרֶץ
הַמֹּרִיָּה angegeben. Abraham gelangt von Berseba aus am dritten Tage (mit einem Esel
d einigen Knechten) an den bezeichneten Ort (Vs. 4), — und nach Vs. 14 nannte Abra-
m die Stätte „Jehovah sieht" יְהוָה יִרְאֶה. Wie die Namensbezeichnung (Land Morijah),
führt auch die angegebene Entfernung uns in die Gegend von Jerusalem. Robinson
rauchte von Bir-es-Seba nach Jerusalem mit Kameelen auf gradem Wege 20 Stunden
5 Minuten (vgl. III, 812 f.), also eine Strecke, die Abrahams Reisezug in drei Tagen
och mit Bequemlichkeit zurücklegen konnte. Bleek (Stud. u. Krit. 1831 S. 520 ff.; dess.
bservv. S. 20) und nach ihm Tuch etc. wollen statt מֹרִיָּה lieber מוֹרֶה lesen, jene Höhe
ei Sichem, wo Abraham schon früher (K. 12, 7) eine Theophanie erlebt und einen Altar
rbaut hatte. Das steht aber mit der angegebenen Entfernung in völlig unverträglichem

Widerspruch, denn Robinson (III, 626 f.) brauchte mit Maulthieren von Jerusalem nach Sichem (Nâbulus) auf gradem Wege noch 14 St. 30 Min., so dass die ganze Entfernung von Berseba 35 Stunden beträgt, welche Strecke unmöglich in solchem Reisezuge in noch nicht drei Tagen zurückgelegt werden konnte. Aber auch die Namensbezeichnung führt mit Entschiedenheit auf die Gegend von Jerusalem. Der Name Moriah, der hier noch der ganzen Gegend zukommt (Vs. 2), beschränkte sich demnächst durch die Erinnerung an unser Factum auf den Berg, welcher der Schauplatz dieser denkwürdigen Begebenheit war. Es ist der spätre Tempelberg (2 Chron. 3, 1; Joseph. ant. I, 13 § 2). — Daraus ergeben sich die Gründe, warum Jehovah grade diesen Berg wählte. Die Begebenheit hatte zum Zweck, die Substitution des Thieropfers göttlich zu autorisiren. Die Einheit der Idee und des Planes in der ganzen Bundesgeschichte forderte es nun, dass diese Legitimation an der Stätte geschah, wo später der alleinige Mittel- und Concentrationspunkt alles Cultus und aller Opfer stattfinden sollte. — Der Berg ist die natürlichste Opferstätte, er ist ein Altar von Natur. Die Erhöhung bezeichnet die Bestimmung des Opfers für Den, der in der Höhe wohnt. — Die Nothwendigkeit einer dreitägigen Reise sollte nebenbei das Gewicht der Versuchung noch verstärken, indem es für Abraham viel leichter gewesen wäre, sofort nach empfangener Gottesweisung, noch in der frischen Lebendigkeit des ersten Eindruckes, das Werk zu vollbringen, als nach dreitägiger Frist und Ueberlegung.

Der Name Moriah (הַמֹּרִיָּה) scheint erst aus unsrer Geschichte hervorgegangen und demnach Vs. 2 proleptisch gebraucht zu sein. Denn nach Vs. 14 nannte Abraham die Stätte יְהוָֹה יִרְאֶה (Jehovah siehet), und der Erzähler fügt hinzu: „Daher man noch heutiges Tages sagt: Auf dem Berge, wo Jehovah gesehen wird (בְּהַר יְהוָֹה יֵרָאֶה)." Hengstenberg (Beitr. II, 263 f.) deutet daher den Namen als part. hoph. von ראה mit dem abgekürzten Jehovahnamen = das Gezeigte Jehovah's, die Erscheinung desselben. Keil (luth. Zeitschr. 1851. S. 227) missbilligt diese Deutung, weil sie sich eine Verwechselung des Hophal mit dem Niphal zu Schulden kommen lasse, welches Erstere „gezeigt werden" nicht „sich zeigen" oder „erscheinen" heisse. Allein, dass dies Argument nicht zwingend ist, zeigt 2 Chron. 3, 1. Uebersetzt man hier: „Auf dem Berge Moriah, der dem David gezeigt war (נִרְאָה)," so bezeugt die Stelle, dass zwischen Niph. und Hoph. nicht der scharfe Unterschied besteht, den Keil voraussetzt; — zieht man aber die Uebersetzung: „Wo David eine Erscheinung hatte" oder „wo er (Jehovah) dem David erschienen war" vor, so wird man die etymologische Anspielung des נראה auf מֹרִיָּה schwerlich verkennen können. Wenn Keil aber weiter fragt: Von wem sollte denn Jehovah gezeigt werden sein? so liegt die Antwort nahe: Eben vom Engel des Herrn, dessen Aufgabe es war (§ 50, 2), Jehovah zu repräsentiren, d. h. zu zeigen. — Ebrard (das Alter des Jehovahnamens, in d. Zeitschr. für hist. Theol. 1849. IV. S. 501) leitet seiner Deutung von Exod. 6, 3 zu Liebe (dass nämlich der Jehovahname in der Patriarchenzeit noch nicht existirt habe) das Wort von dem arabischen hamara = aqua fluxit (vgl. Ps. 149, 11) ab, und giebt ihm den Begriff eines quellenreichen Landes. Aber abgesehen davon, dass seine Deutung von Exod. 6, 3 entschieden irrig ist (vgl. § 96, 1), legt die masoretische Punctation, die das ה am Anfang des Wortes als Artikel fasst, während Ebrard es הֲמוֹרִיָּה punctiren und radical fassen muss, Protest dagegen ein. Keil l. c. erklärt überdem die Ableitung eines Wortes הֲמוֹרִיָּה mit dagessirtem Jod für eine grammatische Unmöglichkeit. Nach alle dem halten wir es für das Gerathenste, bei der Hengstenberg'schen Auffassung zu beharren, indem wir keinen Grund finden, uns Keil's Behauptung anzueignen, dass „die Bedeutung dieses Namens für uns ebenso ungewiss sei, wie die von dem kanaanitischen Mannsnamen Moreh, Gen. 12, 5."

Sarah's Tod und Begräbniss. Isaak's Verheirathung. Abraham's letzte Tage.

§ 66. (Gen. 23). — Wie lange sich Abraham noch in Berseba aufhielt, bleibt ungewiss. Später finden wir ihn wieder in Hebron. Dort starb Sarah in einem Alter von 127 Jahren[1]). Abraham, der im Lande der Verheissung zur Zeit noch keinen Fussbreit sein eigen nennen kann, kauft in förmlicher Volksversammlung von dem Hettiter Efron die Höhle Makpelah bei Hebron nebst zubehörigem Acker für 400 Sekel Silber zum Erbbegräbniss seiner Familie[2]). Dort wird Sarah begraben. — In dem Lande, das einst seine Nachkommen besitzen werden, sollen auch seine und seiner Gattin Gebeine ungestört ruhen, — zum Zeugniss seines Glaubens an die Verheissung, zur Mahnung und Erinnerung für seine Nachkommen während ihrer 400jährigen Fremdlingschaft (vgl. § 56)[3]).

1. Ueber die Altersangabe der Sarah bemerkt Lightfoot (opp. I. S. 14): *sola inter mulieres, cujus aetas in scriptura commemoretur.* — Da Isaak bei der Opfrung noch ein Knabe war und bei Sarah's Tode schon 37 Jahre alt ist, so liegt zwischen beiden Zeitpunkten ein bedeutender Zwischenraum, über den die Urkunde, sichtbar zum Schlusse der Geschichte Abrahams eilend, — denn der Vorfall auf Moriah war die Spitze und die Vollendung seiner Lebensführungen, — stillschweigend hinweggeht.

2. Der Name **Makpelah** מַכְפֵּלָה (Gedoppeltes, Doppelhöhle) ist nom. propr. An dem Orte in Hebron, den die Tradition als die authentische Stätte des patriarchalischen Erbbegräbnisses bezeichnet, steht eine Moschee mit mächtigen Ringmauern (das Haram). Mit der eifersüchtigsten Bigotterie halten die Mohamedaner jeden Juden und Christen von diesem Heiligthume fern, daher denn auch nichts Zuverlässiges über das Innere desselben bekannt ist. Vgl. die interessanten Mittheilungen Robinsons (III, 706—714). „Das äussre Bauwerk, sagt dieser Reisende, gehört offenbar einem hohen Alterthum an, und die Aehnlichkeit seiner Architektur mit der in den Ueberresten des alten Tempels in Jerusalem, scheint auf einen jüdischen Ursprung hinzuweisen .... Mir ist nichts bekannt, was uns veranlassen könnte, die Richtigkeit der Ueberliefrung zu bezweifeln, welche dies für den in der Genesis erwähnten Begräbnissplatz der Patriarchen hält; vielmehr dient Vieles zu ihrer Bestätigung. Josephus berichtet (ant. I, 14; bell. jud. IV, 9, 7), dass Abraham und seine Nachkommen über den besagten Gräbern Monumente errichteten, und dass die Gräber der Patriarchen aus Marmor gebaut und von zierlicher Arbeit noch in Hebron zu sehen seien. In den Tagen des Eusebius und Hieronymus wurde das Monument Abrahams noch gezeigt (Onom. s. v. Arboch) und der Bordeaux-Pilger im J. 333 beschreibt es als ein aus Steinen von bewundrungswürdiger Schönheit erbautes Viereck. Diese Beschreibung bezicht sich, wie mir scheint, ohne Zweifel auf das äussre Bauwerk, wie wir es jetzt sehen, und ich wage die Vermuthung, dass dasselbe schon in den Tagen des Josephus und wahrscheinlich viel früher vorhanden war.“ Nach Anführung der spätern Zeugnisse, fährt Robinson fort: „So können wir, wie mir scheint, mit Zuversicht bei der Meinung stehen bleiben, dass das merkwürdige äussre Bauwerk des Haram allerdings von jüdischen Händen herrührt und lange vor der Vernichtung der Nation um das Grab ihres Stammvaters errichtet wurde. Die zwiefache Höhle lag nach der Schrift am Ende

des Ackers, gegen Mamre über, ebenso wie Hebron (Gen. 23, 9. 17—19; 35, 27), und alle spätern Schriftsteller sprechen von dem Grabe des Patriarchen als bei oder in diesem Orte, nicht bloss in der Nähe desselben . . . . Grade zur Linken des Haupteinganges des Haram ist ein kleines Loch in der Mauer, durch welches den Juden zu gewissen Zeiten in das Innere hineinzusehen erlaubt ist. Jetzt war das Loch durch eine Klappe von Innen verschlossen." — Ueber die Werthbestimmung des Kaufpreises von **400 Sekel Silber** „gangbar dem Kaufmann" vgl. besonders Böckh in s. metrologischen Untersuchungen Berl. 1838 S. 56 und Bertheau zur Gesch. d. Isr. S. 17 ff. Böckh entscheidet sich dafür, dass geprägtes Geld den Hebräern bis zu den persischen Zeiten unbekannt war, wogegen Andre es für wahrscheinlich halten, dass sie schon vor dem Exil gemünzte oder doch mit einem Stempel versehene Metallstücke gehabt haben. Grade der Zusatz עֹבֵר לַסֹּחֵר in Vs. 16 beweist, dass schon in den patr. und mosaischen Zeiten abgegrenzte und ihren Werth irgendwie bezeichnende Metallstücke, die auf Anerkennung im Handel und Verkehr Anspruch machten, vorhanden waren. Schwierig ist aber die Frage nach dem Werth des Sekels, die von der Vergleichung mit dem bekannten Makkabäischen Sekel (274 par. Gran = c. 21 Ggr.) und von der Bestimmung, ob der gewöhnliche oder der heilige (doppelt so schwere) Sekel der ursprüngliche war, abhängig ist. Vgl. Winer Reallex. und bes. Bertheau l. c.

3. „Noch im Tode wollte, sagt Ranke, Unters. I, 46, Abraham seinen Glauben an die Wahrheit der empfangenen Verheissung bezeugen, ähnlich wie in viel spätrer Zeit Jeremias der Prophet, unmittelbar vor dem Exil, als ihm der nahe Fall Jerusalems bereits offenbart war, den Acker Hamameels zu Anathoth kaufte, in aller Form Rechtens erkaufte, um seine feste Zuversicht auf die verheissene Rückkehr des Volkes in das Vaterland zu bezeugen." — Sonderbar ist es, wenn die Kritik diese Begebenheit als einen Mythus ansieht, durch den das menschliche Recht des Volkes an das Land habe begründet werden sollen; denn sie zeigt ja grade im Gegentheil, dass die Patriarchen kein menschliches Anrecht an das Land hatten. Vgl. Br. Bauer, Kritik I, 94.

Ueber die Abweichung von unsrer Relation (Vs. 9. 17) in der Rede des Stephanus Act. 7, 16 vgl. die Ausleger zu dieser Stelle und Lilienthal, gute Sache etc. III, 44, Kanne, bibl. Unters. I, S. 180—225.

§ 67. (Gen. 24). — Drei Jahre später denkt Abraham ernstlich daran, die Lücke, die durch Sarah's Tod in seinem Hauswesen und in Isaak's Herzen entstanden war (vgl. K. 24, 67) durch die Verheirathung Isaak's auszufüllen. Einige Zeit vorher hatte er Nachricht erhalten von der reichen Nachkommenschaft seines Bruders Nachor in Mesopotamien (K. 22, 20 ff.), und da er sich nicht entschliessen kann, dem Sohne der Verheissung ein Weib zu geben aus den Kanaanitern, sendet er den ältesten und vertrautesten seiner Knechte [1]) nach Mesopotamien zur Brautwerbung, lässt denselben aber vorher feierlich schwören [2]), dass er auf keinen Fall weder seinem Sohne eine Kanaaniterin freien, noch auch eine Uebersiedelung desselben nach Mesopotamien zugeben werde. Mit reich beladenen Kameelen zieht der Knecht hin, und Gott, dem er im Gebete sein Geschäft befohlen, führt ihm wunderbar an einem Brunnen die bestimmte Braut entgegen. Die liebliche freundliche Dirne giebt ihm, noch

ehe er ausgeredet hat, auf seine Bitte zu trinken aus ihrem Kruge und erbietet sich von freien Stücken, auch seine Kameele zu tränken[3]). Das aber grade hatte sich der Knecht von Gott zum Zeichen erbeten. Noch schweigt er, schenkt ihr aber in ahnungsvoller Freude goldene Spangen und Armringe. Doch als er erfährt, dass es Rebekka, Betuels Tochter, Nachors Enkelin ist, da wird er seiner Sache gewiss und giebt sich ihr als Abrahams Knecht zu erkennen. Die rührige Jungfrau eilt mit dieser Kunde zu den Ihrigen und ihr Bruder Laban führt den Fremdling in das gastliche Haus. Noch ehe er Speise und Trank zu sich genommen, bringt er seine Werbung vor, die das ganze Haus mit Freude erfüllt, denn auch ihnen ist Gottes Finger unverkennbar, — und auch die rasche Jungfrau antwortet auf die Frage: „Willst du mit diesem Manne ziehen?" — entschlossen und ohne Bedenken: „Ja, ich will mit ihm." Der Segen der Ihrigen geleitet sie, und Isaak, dem die Braut, als er an einem Abend zu ungestörter Meditation auf's Feld hinausgegangen war, entgegenkommt, führt sie in die Hütte seiner Mutter Sarah. Sie ward sein Weib. Er gewann sie lieb und also ward Isaak getröstet über seiner Mutter Verlust[4]).

1. Gewöhnlich identificirt man mit dem hier erwähnten Knechte, „der über alle Güter Abrahams gesetzt war," den Elieser von Damaskus, den Hausverwalter Abrams K. 15, 2, wenn auch ohne ausdrückliche Berechtigung, doch mit grosser Wahrscheinlichkeit. Wie dort der Hausverwalter als muthmaasslicher Erbe des kinderlosen Herrn erscheint, so setzt auch hier der Eid, den Abraham ihn schwören lässt, voraus, dass im Falle des Todes Abrahams, dem Knechte eine einflussreiche Stellung zum Sohne des Hauses zukam.

2. Abraham lässt zum Behuf des Schwures den Knecht die Hand unter seine **Hüfte** legen. Dieser Gebrauch findet sich nur bei den Patriarchen, nämlich hier und K. 47, 29. — Die Kirchenväter und viele spätre Ausleger sehen darin eine Beziehung auf den verheissenen Samen, der aus der Hüfte kommen solle; die Rabbinen (auch Delitzsch S. 386) denken an das Bundeszeichen der Beschneidung; Grotius an das Schwerdt, das an der Hüfte hing, durch das der Meineidige umkommen solle. Vgl. Valkenaer de ritibus jurisjurandi c. 7 bei Oelrichs coll. diss. I, 264. Am nächstliegenden und natürlichsten bezieht man das Symbol darauf, dass die Hüfte der Sitz der Kraft und Festigkeit ist.

3. Robinson II, 608 stellt eine analoge Brunnenscene aus der neuern Zeit dar. „Es zeigte sich uns ein alter Brunnen im Thale, welcher uns eine völlige Hirtenscene aus der Patriarchenzeit vorführte. Vieles Vieh, Heerden von Schafen und jungen Ziegen und auch Kameele standen alle wartend um den Brunnen herum, während Männer und Weiber emsig beschäftigt waren, Wasser für sie zu schöpfen. Diese Leute boten uns Wasser an und schöpften es zu gleicher Zeit für uns und unsre durstigen Thiere, ohne eine Belohnung zu erwarten."

4. Das grosse Interesse der Urkunde an der Verheirathung Isaak's, welches sich in der malerischen Breite der Darstellung kund giebt, beruht nicht lediglich auf dem idyllisch-vorbildlichen Element der Begebenheit, sondern viel mehr noch auf der Bedeutung, welche

der Ehe [illegible] für die Bundesgeschichte als Kind und Bedingung der Realisati Verheissung ist.

§ 68. (Gen. 25, 1—10). — Nach Sarah's Tode nahm Abraha Kethurah (unbekannter Abstammung) zum Kebsweibe, die ihm noch *Söhne gebar, welche zu Stammvätern arabischer Völkerschaften h wachsen* [1]. Nachdem er vorher noch den Isaak zum alleinigen Erbe *ner Güter eingesetzt*, und die Söhne seiner beiden Kebsweiber mit re *Geschenken* bedacht hatte, — starb er im 175. Lebensjahre alt und le *satt*, und ward neben seinem Weibe in der Höhle Makpelah von s *Söhnen* Isaak und Ismael begraben.

1. *Die kethuräischen Nachkommen Abrahams* dienen mit zur Realisation der V *sung, dass Abraham ein Vater* vieler Völker sein solle. Ihre Namen lassen sich *nicht mit Sicherheit nachweisen*. Den bekanntesten Stamm bilden die Midianiter, d *am älanitischen Meerbusen* niederliessen und später mehrfach mit Israel in Ber *kommen*. Scharfsinnig bemerkt Baumgarten S. 245: „Da diese neue Ehe (mit d thurah) und ihre Frucht nicht hinausgeht über die Sphäre der Natur, so ist sie vers von der Verbindung mit der Hagar, in welcher Abraham den Samen Gottes sucht der Ehe mit der Sarah, in welcher ihm der Same gegeben und verheissen wurde. giebt es auch für die Söhne der Kethurah keine Verheissungen." Dass Abraham nachdem schon vor Decennien seine Zeugungsfähigkeit erloschen war, noch sechs zu zeugen vermag, resultirt aus der zur Zeugung Isaak's ihm erneuerten Zeugungsl

---

Zweiter Cyclus der Familiengeschichte.

Isaak.

Isaak's Söhne.

§ 69. (Gen. 25, 11—26). — Schon Abraham scheint seine l ruhigen Jahre zurückgezogen an der Südgrenze Palästina's zugebrac haben (V. 11 und K. 24, 62). Dort (am Brunnen Lachai-Roi § 57) den wir auch Isaak. Diese stille, einsame, von dem Drängen und ben der Kanaaniter weniger berührte Gegend entspricht seinem schü nen eingezogenen Gemüthe. Wie Abraham ist auch er auf's Hoffe Harren angewiesen: zwanzigjährige Unfruchtbarkeit seines Weil giebt ihm Anlass genug, seinen Glauben an die Verheissung zu Nach dieser Prüfungszeit erhört Gott sein Gebet. Rebekka fühlt schwanger. Aber die Kinder stossen sich mit einander in ihrem l

In leidenschaftlich erregter Besorgniss erblickt sie darin ein unheilverkündendes Omen, und ihr banges Ahnen hat sie nicht getäuscht, denn als sie hingeht, Jehovah zu fragen, erhält sie die göttliche Antwort[2]):

„Zwei Völker sind in deinem Leibe,
Und zwei Nationen aus deinem Schoss sich trennen,
Eine Nation wird die andre überwältigen,
Und der Grössre soll dienen dem Kleinern."

Als nun die Stunde der Geburt gekommen ist, gebiert sie Zwillinge. Der Erstgeborne ist rauh und haaricht und erhält den Namen Esau; der Zweitgeborne hält mit der Hand die Ferse seines Bruders und wird Jakob genannt[3]).

1. Die Wahrheit, dass der Same der Verheissung *παρὰ φύσιν* gewonnen werden müsse, macht sich auch hier wieder geltend. Allerdings ist es eine im hebräischen Alterthum sich öfter bewährende Anschauung, dass ausgezeichnete Männer von epochemachender Bedeutung von Müttern, deren natürliche Unfruchtbarkeit sich schon entschieden zu haben scheint, spät geboren werden; aber diese Anschauung ist nicht eine Illusion, ein Volkswahn und selbstgemachtes Phantom ohne Realität, sondern sie resultirt aus der Erfahrung ebenso sehr wie aus der Natur der Sache. Bewährt es sich schon im gewöhnlichen Leben als Thatsache, — die auch wohl physiologisch zu erklären sein möchte — dass häufig solchen Spätgebornen eine besonders auszeichnende Begabung zukommt, und sieht das religiöse Bewusstsein aller Zeiten in solchen eine Gabe göttlicher Gnade, so werden wir uns nicht wundern dürfen, wenn bei dem Volke der Wahl, das von vornherein in Beruf und Aufgabe das *παρὰ φύσιν* an der Stirn trägt, dessen Geschichte von vornherein darauf angelegt ist, diese Anschauung besonders kräftig und lebhaft erscheint.

2. Die Ausleger haben von je her viel hin und her gerathen, auf welche Weise Rebekka dies **Befragen Jehovah's** veranstaltet haben möge. Luther lässt sie zum Patriarchen Sem gehen, welcher damals noch gelebt, Andre zu Abraham oder Melchisedek, ähnlich wie man später hinging, die Propheten zu fragen. Einen bestimmten Anknüpfungspunkt scheint diese Annahme in 1 Sam. 9, 9 zu finden, wo das Befragen Gottes durch Propheten oder Seher als eine uralte Sitte in Israel erscheint. Hävernick meint unter den 1 Sam. 28, 6 namhaft gemachten drei Arten, Gott zu fragen (durch Träume, Urim und Propheten), sei hier jedenfalls die der Urzeit besonders eigenthümliche Offenbarungsform des Traumes anzunehmen; womit aber der Ausdruck: Sie ging hin — schwer vereinbar ist. Noch Andere ziehen vor, Rebekka sich im einfachen Gebete an Gott wenden und durch göttliche Einsprache die Antwort erhalten zu lassen. Wenn auch bei dieser Annahme das וַתֵּלֶךְ aus Gen. 24, 63 allenfalls erklärlich wäre, so deutet doch die ganze Haltung des Berichtes auf eine expresse und besondre Art der Gottesbefragung hin und drängt uns auf die zuerst bezeichnete Form zurück. Wir können zwar darauf kein Gewicht legen, dass Abraham K. 20, 7 ein נָבִיא genannt wird (vgl. § 63, 3), tragen aber kein Bedenken, wie bei allen Völkern der alten Welt, so auch bei den Anfängen des israelitischen Volkes noch vor Entwicklung des eigentlichen theokratischen Prophetenthums, Seher vorauszusetzen, die, durch mantische Disposition sich auszeichnend, in divinatori-

scher Weise orakelmässige Aufschlüsse über vorgelegte Fragen gaben, nur dass wir hier auch diese Orakel wie das ganze religiöse Leben unter jehovistischen Gesichtspunkt zu stellen haben, so dass in solchen vorprophetischen Sehern schon Anbahnung und Uebergang zu der prophetischen Gottesmanifestation gegeben war, denn „vor Zeiten in Israel, wenn man ging, Gott zu fragen, sprach man: Kommt, lasst uns gehen zu dem Seher; denn die man heut zu Tage Propheten (נָבִיא) heisst, die hiess man vor Zeiten Seher (רֹאֶה)" 1 Sam. 9, 9. — „De Wette meint zwar, Rebekka hätte nicht nöthig gehabt, Jehovah zu fragen, sondern sich nur an eine Hebamme wenden können. Freilich wenn Rebekka mit einer handgreiflichen Erklärung gedient gewesen wäre, so könnte de Wette's Rath annehmbar erscheinen; aber um das, was Hebammen wissen, war es Rebekka nicht zu thun." Baumg.

Das göttliche Orakel bestätigt Rebekka's Besorgniss. Die heftigen Bewegungen der Kinder im Mutterleibe werden als ein Vorzeichen auf die feindselige Gesinnung und auf den Kampf gedeutet, der sie, einst zu Völkern herangewachsen, entzweien wird. Beide können also nicht zumal den göttlichen Bundeszwecken dienstbar werden. Das Gesetz der Abscheidung und Aussondrung (§ 49), welches den Abraham von seiner Verwandtschaft und Freundschaft losriss, welches sich auch noch in Abrahams Zeugungen geltend machte, indem es die Ausscheidung Ismaels herbeiführte, ist also dadurch noch nicht zur Erfüllung und Sättigung gekommen, sondern fordert auch bei Isaaks Zeugung Scheidung und Besondrung. Aber dass die Ablösung der Schalen vom Kern, der naturwüchsigen Ranken vom gottgepflanzten Stamme hiermit zum Ziele gekommen ist, zeigt sich darin, dass beide Söhne Producte einer Zeugung und einer Geburt sind. Der Gegensatz zwischen den Söhnen Abrahams hatte seinen Grund in der Verschiedenheit der Mütter sowohl, wie in der Verschiedenheit der Zeugung (der eine war noch in der Vorhaut, der andre bereits in der Beschneidung gezeugt. Vgl. § 58). Der Unterschied zwischen Beiden war also ein äussrer, augenfälliger; jetzt greift das Gesetz der Absondrung weiter, und scheidet zwischen den beiden Söhnen Isaaks, die an äussrer Berechtigung völlig gleich waren. Ja wie sehr der Weg des Berufes und der Gnade von dem der Natur abweiche, zeigt sich darin, dass der Erstgeborne, dem nach menschlicher Ordnung der Vorrang zukam, vor dem Jüngern zurücktreten soll, denn „der Grössre soll dem Kleinern dienen." Es zeigt sich auch hier, wie durch die ganze Heilsgeschichte, dass Gott τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα für seine Zwecke auserwählt. Wie Abraham an der Austreibung Ismaels seinen Glauben üben soll, indem er der Wahl Gottes seine natürliche Vaterliebe aufopfern muss, so sollen auch hier die Eltern zu gleichem Zwecke die Subjectivität der Elternliebe der Objectivität der Geschichte aufopfern lernen.

3. Wie das Stossen der Kinder im Mutterleibe, so erscheint auch der Umstand, dass der Nachgeborne seines Bruders Ferse hält, bedeutsam, und verschafft ihm den Namen Jakob. Tuch meint, dies sei „gegen alle physische Möglichkeit." So redet der Theologe, der doch in solchen Dingen sich des absprechenden Urtheils enthalten sollte, in's Gelage hinein, während die Sachkundigen an der berichteten Sache nicht den mindesten Anstoss genommen haben. Der ehrliche Rosenmüller begnügte sich zu sagen: de qua re judicium esto penes artis obstetriciae peritos. Hören wir unter zahlreichen ärztlichen Zeugnissen nur eins der neusten. Trusen (Darstellung d. bibl. Krankheiten und d. auf d. Medicin bezüglichen Stellen d. h. Schr. Posen 1843) sagt (S. 59): „Der vorgefallene Arm der zweiten Zwillingsgeburt erklärt sich dadurch, dass jedes der Zwillingskinder gewöhnlich kleiner ist, als die einzige Frucht einer Schwangerschaft, wodurch

gemeinhin schnelle Geburten verursacht werden und einzelne Theile des zweiten Kindes verfallen."

Dass der Erstgeborne schon bei der Geburt mit röthlichem Haare bedeckt ist, hat man sich nicht in dem Maasse, dass es als eine Monstrosität erscheinen müsse, zu denken, so sehr auch das Ungewöhnliche und Auffallende anzuerkennen ist (vgl. K. 27, 11. 16). Man braucht deshalb nicht grade mit Friedreich, zur Bibel I, 298 an die Hypertrichosis zu denken. Wenn, wie Steffens, Religionsphil. I, 228 bemerkt, der Mangel der bedeckenden Hülle, die das Thier hat, andeutet, dass der Mensch an eine völlig übersinnliche Welt gewiesen ist, so spricht sich schon in dieser Behaarung die vorwiegend sinnliche Richtung seines Lebens aus. — Lengerke I, 296 meint, der Mythus von der behaarten Gestalt des Esau sei daher entstanden, weil die Edomiter das Waldgebirge Seir bewohnten. Auch Wiener hat für diese Neuigkeit nur ein Ausrufungszeichen (Reallex. I, 345. Nota 2).

Beide Söhne erhalten ihre Namen von den bei ihrer Geburt obwaltenden Umständen, der ältere wird Esau עֵשָׂו (der Behaarte) und der jüngere Jakob יַעֲקֹב der Fersenhalter) genannt. Denn das Verbum עקב ist Denominativ von עָקֵב Ferse, und heisst an der Ferse halten (Hos. 12, 4). Daraus hat sich wahrscheinlich die andre Bedeutung „überlisten" (Gen. 27, 36) erst abgeleitet, indem das Ergreifen bei der Ferse als Grundtypus der List, die den Andern zu Falle bringen will, anzusehen ist (cf. Gesenius im thes. p. 1060).

§ 70. (Gen. 25, 27 ff.). — Als die Knaben heranwuchsen, trat die totale Verschiedenheit im Charakter und der Richtung beider immer entschiedener hervor. Sie prägt sich zunächst schon in der Wahl der äussern Lebensstellung aus. Esau's wilder Sinn findet nur Befriedigung in dem herumschweifenden, ungebundenen, rohen Jagdleben; Jakob aber, stillen, in sich gekehrten Sinnes, bleibt bei dem von den Vätern überkommenen stillen Berufe des Hirtenlebens. Der wilde Esau wird aber des stillen Vaters Liebling und die rasche Rebekka hat an dem zurückgezogenen Jakob ihre Freude. — Einst kehrte Esau ermüdet und hungrig von der Jagd zurück, als Jakob grade ein Linsengericht bereitet hatte. Nicht gewohnt und unfähig, seine augenblicklich aufsteigenden Begierden zu beherrschen, fordert er mit stürmischer Gier die Speise, und der schlaue, berechnende Jakob benutzt diese Gelegenheit, sich dafür von seinem Bruder das Erstgeburtsrecht eidlich abtreten zu lassen [1]).

1. Die ganze Erzählung setzt offenbar voraus, dass der Inhalt des göttlichen Orakels allen Mitbetheiligten bekannt geworden ist. Erst unter dieser Voraussetzung tritt ihr Benehmen, sowohl Isaaks und Rebekka's, als auch Esau's und Jakobs, in sein volles Licht und Gewicht.

Der Grund, warum die **Vorliebe** der Eltern sich so durchkreuzt, hat ihren Grund wohl hauptsächlich in dem Bedürfniss polarischer Ausgleichung, die die Gatten, statt sie nach Gottes Ordnung und Fügung in ihrer eignen Gegenseitigkeit zu suchen und zu finden, in ihren Kindern suchen. Isaak, ein schüchterner, in sich gekehrter, zaghafter

und stiller Mann, sieht in dem hinausstürmenden, wild umherschweifenden Esau die Kraft und Entschlossenheit, die er in sich selbst wohl schon oft genug schmerzlich vermisst hat; er übersieht dabei gerne den ungöttlichen Beisatz, die verkehrte Ungebundenheit, die Unempfänglichkeit für alle höhern und geistlichen Beziehungen des Lebens. Er hofft in ihm die Stütze seines Alters, die starke Schutzwehr gegen die mancherlei Bedrängnisse von Aussen (vgl. § 71), die er doch in Gottes Schutz zu suchen hat, zu finden. Jakobs stilles, zurückgezogenes, furchtsames Wesen kann ihm nicht die Gewähr leisten, die Esau's Charakter ihm zu versprechen scheint, — wie leicht mochte da, nachdem einmal die Lauterkeit und Einfalt seines Blickes getrübt war, das göttliche Orakel mit seinen entgegengesetzten Bestimmungen in seinem Bewusstsein zurücktreten, wie leicht und gern mochte er sich überreden, dass eine Täuschung, ein Irrthum, eine Verwechslung dabei obwalte! Auch weist die Urkunde nicht undeutlich darauf hin, dass Esau's schmackhaftes Wildpret auch seinen Theil an Isaaks Vorliebe trug. — Dagegen fühlt sich die rasche, feurige, rüstige und entschlossene, ja mitunter unbedachtsam leidenschaftliche und heftige Rebekka hingezogen zu dem ruhigen, stillen, äusserlich schüchternen, aber listigen und schlauen Jakob. Ihre Vorliebe, obwohl nicht minder auf natürlichem, fleischlichem Boden erwachsen, kann doch wenigstens die Coincidenz der Verheissung für sich geltend machen. Wie geistig-kräftige Weiber überhaupt gern in beharrlicher Intrigue den Ersatz für die ihnen von der Natur versagte äusserliche Kraft des Auftretens suchen, so findet sie auch in Jakobs Schlauheit und List einen willkommenen Bundesgenossen; und so ist es zum Theil wiederum das Ungöttliche an Jakob, an das sie sich anschliesst.

Wenn Tuch anerkennt, dass die Erzählung „dem Charakter des sonst in Schatten gestellten Esau alle Gerechtigkeit widerfahren lasse, ihn namentlich als geraden, biedern und treuherzigen Mann schildere," so freuen wir uns dieser Anerkennung gegenüber dem von demselben Ausleger der heiligen Sage sonst gemachten Vorwurfe, dass engherziger Nationalhass ihr die Farben zu ihren Schildrungen leihe (62, 1), — müssen aber bemerken, dass er hier der Urkunde nicht minder Unrecht thut wie dort. Bei einer gewissen, allerdings aus der Schildrung der Urkunde hervortretenden Geradheit, Offenheit und Biederkeit, lässt sie doch auch ebenso sehr die Schattenseiten in Esau's Charakter und Lebensrichtung hervortreten, und musste es, um durch Thatsachen die Unfähigkeit Esau's für die göttlichen Heilszwecke zu zeigen, und seine Verwerfung von Seiten Gottes zu motiviren. Welch ein scharfes, schneidendes Urtheil involviren z. B. die Worte, mit welchen der Bericht schliesst: „Er ass und trank, stand auf und ging davon. Also verachtete Esau seine Erstgeburt," — besonders wenn man erwägt, welche unendliche Wichtigkeit das Erstgeburtsrecht wegen des nach menschlichem Rechte daran haftenden Segens der Verheissung für die Urkunde hat. Der Hebräerbrief, der den Charakter Esau's mit einem einzigen Pinselstrich als βέβηλος bezeichnet, hat den Sinn der Urkunde gewiss besser getroffen, als Tuch mit seinem gutgemeinten Lobe.

Während v. Lengerke, Kanaan I, 302, anerkennt, dass „die Sage die List, mit welcher Jakob seinem unbefangenen Bruder das Erstgeburtsrecht abgewinnt, und ihn endlich auch um den Segen des Vaters bringt, als Unrecht gelten lasse, wirft Tuch der Urkunde vor: „sie lasse Jakobs schlaues, berechnendes Benehmen, das dem strengern Moralisten anstössig erscheinen könne, vollkommen tadellos erscheinen." Mit völlig demselben Rechte liesse sich z. B. behaupten, die Urkunde lasse die Frevelthat der Söhne Jakobs an den Bewohnern Sichems (K. 34) „vollkommen tadellos" erscheinen.

— und welch ein scharfes Urtheil spricht (für diesen Standpunkt) zufällig K. 49 über sie aus. Die Urkunde bewährt hier wie allenthalben ihren rein objectiven Standpunkt, von dem aus sie weder lobt noch tadelt, sondern einfach erzählt, ohne Schminke und Schmuck, was und wie es geschehen ist; dagegen aber die Thatsachen hervorhebt, in welchen die göttliche Nemesis das Urtheil gesprochen hat. So tadelt sie auch hier Jakobs Benehmen nicht, aber wie bestimmt und unverkennbar lässt sie Jakobs unedle List, durch so viel Noth und Leiden, Mangel, Arbeit und Entbehrung, die ihn um derselben willen später treffen, als gottwidrige Verkehrtheit richten.

Schwierig scheint die Beantwortung der Frage, was denn Esau in seinem **Erstgeburtsrechte** in seiner und Jakobs Meinung dahin gab. Wir wissen, dass die äussern Vorrechte der Erstgeburt mindestens ein doppeltes Erbtheil (Deut. 21, 17), wo nicht noch mehr (Gen. 25, 5. 6), und der Primat in der Familie waren (Gen. 49, 3). In der Familie der Patriarchen knüpfte sich besonders an dies letztre Vorrecht noch ein drittes, nämlich die Uebertragung des Verheissungssegens. Dass Esau für die Würdigung dieses Momentes keinen Sinn hat, und daher sich aus dem Verlust desselben nicht viel macht, lässt sich begreifen, — um so auffallender aber könnte es erscheinen, dass er auch die beiden erstgenannten materiellen Vortheile so bereitwillig um eines nichtigen Linsengerichtes willen dahin giebt. Allein einerseits lässt man dabei die tägliche Erfahrung unbeachtet, dass leichtsinnige Menschen in ihrer Leichtfertigkeit um augenblicklichen Genusses willen auch zukünftige materielle Vortheile und zeitliche Güter gering achten und unbedenklich vergeuden; — man verkennt ferner, welche Macht der Augenblick mit seiner dringenden Nothdurft und seiner stürmischen Gier auf einen Menschen, der so wenig sich zu beherrschen und eine Befriedigung seiner Lust zu versagen gewohnt war, wie Esau, ausüben musste; — und endlich berechtigt der spätre Verlauf der Geschichte (K. 27), so wenig das auch zu der vorausgesetzten Biederkeit, Geradheit und Treuherzigkeit Esau's passen mag, zu der Anklage, dass im Hintergrunde seiner Seele wohl die Zuversicht liegen mochte, der Vater werde bei seiner so bestimmt prononcirten Vorliebe, bei dem immer doch auf seiner Seite stehenden Rechte der Natur die factische Ertheilung der Vorrechte von diesem Privathandel nicht abhängig machen.

Tuch S. 421 (auch Lengerke I, 296) meint, der **Name der Edomiter** „stehe sicher mit dem rothen Meere in Verbindung," und darum könne die Angabe der Urkunde, die den Namen des Stammvaters (Edom אֱדוֹם) von dem Ausrufe Esau's Vs. 30: „Lass mich schlingen von dem Rothen, dem Rothen da" nur eine verunglückte etymologische Mythe sein. Jene Verbindung ist nun eben nichts weniger als sicher: sie ist vielmehr sehr unwahrscheinlich, einmal, weil der Name rothes Meer kein semitischer, sondern ein griechischer ist, dort heisst das Meer bekanntlich Schilfmeer; dann aber auch, weil der Name im Alterthum so umfassend war, dass er das ganze Südmeer einschliesslich des persischen wie des arabischen Meerbusens bezeichnete, das Land der Edomiter aber nur den Busen eines Busens dieses unermesslichen Meeres obenhin an einem einzigen Punkte berührte. — Denjenigen, der die Entstehung solcher Beinamen auch noch in unsrer Zeit beobachtet, wird es um so weniger befremden, dass Esau diesen Beinamen von einem solchen Ausrufe erhalten habe, als in demselben die ganze ungeberdige, ungestüme, besinnungslose Hast und Rohheit seines Charakters sich ausgeprägt hatte. — Es ist überhaupt merkwürdig, wie überaus häufig solche von scheinbar höchst geringfügigen und zufälligen Dingen abstrahirte Beinamen die innerste Lebensrichtung — sei es durch einen launenhaften Zufall, oder durch eine unbewusste divinatorische

Kraft — treffen und daher auch oft seltsam genug zu den spätern Lebensgestaltungen und Lebensschicksalen stimmen.

So wenig wir auch das Bestreben so vieler Ausleger alter und neuer Zeit, Jakob bei diesem Handel weiss zu brennen, oder doch, wenn sie auch die Form seines Benehmens als unedel und fleischlich Preis geben, wenigstens das Motiv derselben als ein rein geistliches Interesse an dem Erstgeburtsrechte darzustellen, billigen können, — so können wir doch auch nicht dem Urtheil beistimmen, dass die rein materiellen Vortheile ihn allein dazu bestimmt hätten. Das geistliche Interesse an dem Erstgeburtsrechte, der Blick auf die Verheissung konnte bei Jakob unmöglich ganz fehlen, mochte demselben auch noch so viel Beisatz irdischen Sinnes und Strebens beigemischt sein. Der Einfluss der Mutter, die innerliche, in sich gekehrte Richtung seines Charakters und die spätre geläuterte Gestalt desselben motiviren hinlänglich dies Urtheil. Trotz aller fleischlichen Selbsthülfe, trotz aller unedlen List und Schlauheit ist und bleibt Jakob der Berufene und Erwählte. Zwar viel Noth und Trübsal, viel Elend, Armuth, Mangel und Entbehrung, viel Arbeit, Mühe und Angst, viel Gnade und Erbarmen von Seiten Gottes ist nöthig, um einen solchen Charakter von seinem unreinen Beisatz zu läutern und ihn für die göttlichen Zwecke zu heiligen, — aber um so herrlicher tritt dann auch nachher aus der Arbeit des Geistes Gottes dieser Charakter als ein leuchtendes Vorbild hervor. — Beifall vielleicht verdient Lightfoot's (opera T. I. p. 16) Conjectur, welche unsre Thatsache in Verbindung bringt mit der Theurung, deren der Anfang des folgenden Kap. erwähnt: „Ex textu veresimile est, famem eam, quae causa Esavo fuit, communicandi primogeniti jus, causam quoque fuisse Isaaco ex sede propria exeundi et proficiscendi aliorsum, quaesitum vitae necessaria. Apparet magnam tunc victus penuriam fuisse, redacto Jacobo ad hoc lentium jusculum, Esavo autem ad eas angustias, ut nisi potiretur isto edulio, fame videretur defecturus."

Isaak's Pilgerleben.

§ 71. (Gen. 26). — Eine Theurung lastete, schwerer noch, denn die zu Abrahams Zeit, auf dem Lande der Verheissung, und Isaak, dem Beispiele seines Vaters folgend, zieht weiter südlich nach Gerar (§ 63, 1) und gedenkt von da sich nach Aegypten, der Kornkammer der alten Welt zu wenden. Da erscheint ihm (zum erstenmale) Jehovah, verbietet ihm das Land seiner Fremdlingschaft zu verlassen, und trägt förmlich und feierlich Abrahams Verheissungssegen nach seiner dreifachen Beziehung (der leiblichen Mehrung seines Samens, dem Besitze des Landes und der Heilsvermittlung für alle Völker) auf ihn über. So bleibt Isaak in Gerar, und giebt, da er sein Weib und um ihretwillen auch sich von der Gewaltthätigkeit der Bewohner bedroht sieht, wie Abraham vordem auch gethan die Rebekka für seine Schwester aus. Doch ihn, der minder starken Sinnes ist, verschont Gott mit der Prüfung, die seinen Vater betroffen. Abimelech, der König des Landes, schliesst aus dem vertraulich liebkosenden Umgange der Gatten, dessen Zeuge er unbemerkt wurde, auf die wahre Sachlage und verbietet bei Todesstrafe seinen Unterthanen jede Ver

letzung derselben. — Die fortdauernde Hungersnoth veranlasst Isaak zu einem Versuche, mit seiner Viehzucht Ackerbau zu verbinden, und hundertfältiger Erntesegen beweist ihm, dass er im Lande der Verheissung auch unter Misswachs und Theuerung der Aushülfe Aegyptens nicht bedürfe. Sein Reichthum mehrte sich in dem Maasse, dass der Neid der Philister sich auf's Höchste steigerte; selbst Abimelech vermag nicht, ihn gegen die endlosen Plackereien, die sie ihm bereiten, sicher zu stellen, und Isaak verlässt, seinem Rathe folgend, die Stadt und lässt sich im Thale Gerar nieder. Aber auch hier verfolgt ihn der Neid der geraritischen Hirten mit unaufhörlichen Zänkereien um die von ihm gegrabenen Brunnen. Ohne imponirende Persönlichkeit und nur in der Elasticität des Duldens gross, räumt Isaak von Neuem das Feld, aber die Anfeindungen dauern fort und nöthigen ihn endlich, diese Gegend ganz zu verlassen und nach Berseba zu ziehen. Da erschien Jehovah ihm zum zweitenmale, ihm Trost und Muth zusprechend. Dadurch neu gekräftigt und auch äusserlich zur Ruhe gelangt, pflegt er durch Errichtung eines Altars und Jehovahdienstes seines Patriarchen- und Prophetenberufes. Abimelech sucht ihn hier auf und bittet um ein Bündniss, dass der nachgiebige Isaak ihm auch gewährt. Zugleich entdecken dessen Knechte einen neuen Brunnen, und der Name Berseba ersteht von Neuem (§ 63, 8) als Zeuge des alten und des neuen Bundes. — Kaum ist aber Isaak von den äussern Drangsalen, die bisher ihn verfolgt hatten, frei, so kommt häusliches Leiden über ihn. Esau, der Gesinnung nach schon längst dem Heidenthum anheimgefallen, heirathet zwei Kananiterinnen, die den Eltern eitel Herzeleid machen.

1. Der **Zweck dieses Kapitels**, in welchem Alles zusammengefasst ist, was die heilige Sage über Isaaks Leben (sofern es nicht durch Abrahams oder Jakobs Geschichte absorbirt oder beherrscht ist) aufbewahrt hat, concentrirt sich darin, einerseits ein Charakterbild Isaaks durch Thatsachen darzustellen und andrerseits die dadurch bedingte Eigenthümlichkeit der göttlichen Führung dieses Patriarchen zur Anschauung zu bringen.

Als der **Grundtypus des Charakters Isaak's** tritt sofort die Elasticität des Duldens hervor, die dem Uebel nicht widersteht, nicht gegen dasselbe ankämpft, sondern es durch Geduld und Nachgiebigkeit überwindet; und darin ist Isaak wahrhaft gross und bewundrungswerth. Dass diese Grösse von Menschen in der Regel verkannt und missbraucht wird, benimmt ihr an ihrem Werthe nichts, und dass auch sie bei Isaak den unreinen Beisatz einer Schwäche und Haltungslosigkeit hat, die vom Uebel ist, zeigt eben nur, dass sich die göttliche Schwachheit (1 Kor. 1) ebenso wenig wie die göttliche Stärke rein und lauter im Menschen auszuprägen vermag. Zur Charakteristik Isaaks vgl. noch K r u m m a c h e r, Paragraphen zur heil. Gesch. Berl. 1818.

Auffallend ist es allerdings, dass in Isaaks Leben sich A b r a h a m s S c h i c k s a l e nicht nur, sondern auch in Folge davon A b r a h a m s E n t s c h l i e s s u n g e n m e h r f a c h w i e d e r f i n d e n. Hier und dort eine H u n g e r s n o t h im verheissenen Lande, dort eine

vollbrachte, hier wenigstens eine intendirte Auswandrung nach Aegypten; bei be den dieselbe Nothlüge, welche die Gattin für die Schwester ausgiebt; dort die We nahme der Gattin, hier wenigstens die noch glücklich abgewandte Gefahr der We nahme; hier und dort ein Bündniss mit Abimelech; hier und dort z. Th. dieselb Stationen, dieselben Brunnen, dieselbe Entstehung des Namens Berseba u endlich bei beiden dieselbe Form und Tendenz der Gotteserscheinung mit denselb Verheissungen, und in Folge dessen bei Beiden das Errichten eines Altars und Jeh vahdienstes. — Die Kritik hat darin „längst" die Einheit dieser bei verschiedenen Pers nen angeblich sich wiederholenden Facta, „die sich nur zu verschiedenen Formen gestalt haben, erkannt." Da somit nach Hinwegnahme dieser Facta, welche die dichtende Sage a dem Lebensbilde Abrahams entlehnt hat, um ihre klägliche Dürftigkeit und Impotenz in Bez auf Isaaks Leben mit einigen erborgten Lappen nothdürftigst zu verhüllen, für dies Patriarchen Lebensgeschichte fast gar nichts Factisches übrig bleibt, so kann man si nicht wundern, wenn v. Lengerke behauptet, dass wir „für die geschichtliche Existe seiner Persönlichkeit gar keine Bürgschaft hätten" (Kenaan I, 290 und 291), um so wen ger, da man von dieser Art von Kritik nicht fordern kann, dass sie, die tiefern Be ziehungen und die natürlichen Anknüpfungspunkte dieses Verhältnisses aufzusuchen, Lu und Liebe haben werde. Dennoch sind sie aber vorhanden und reichen vollkomme hin, das Auffallende, das auf den ersten Blick dies Verhältniss darbietet, aufzulösen un wegzuräumen. Erstens sind, so sehr es auch scheinen möchte, die Ereignisse, in welche sich Isaaks Leben mit Abrahams Leben berührt, nicht lauter nackte Zufälligkeiten, son dern einerseits, sofern sie von Gottes Vorsehung abhingen, bedeutungsvolle Substrate gött licher Pädagogik, die sich darum wiederholen, weil dieselbe göttliche Absicht, die sie dor hervorrief, sie auch hier bedingte; und andrerseits sind sie, sofern sie aus menschliche Selbstbestimmung oder aus der Collision vorhandener Zustände hervorgingen, von de Gleichartigkeit der Lebensstellung, der Charaktere oder der Fortdauer der betreffende Zustände getragen. (Vgl. Winer, Realwörterb. I, 615 3. A.: „Doch sind jene Begeb nisse so einfach und diesem Zeitalter natürlich, dass man deshalb nicht an Fiction denken darf.") Zweitens aber ist auch nicht zu übersehen, dass die Aehnlichkeit bei den meisten der namhaft gemachten Thatsachen mit einer tiefeingreifenden Unähnlichkeit, ja Gegen sätzlichkeit versetzt ist, so dass, wenn beide nicht bloss nach ihrer äussern Erscheinung sondern nach ihrer innern Bedeutung gewogen werden, die Wagschale auf der Seite der Unähnlichkeit sinken möchte, so dass diese Verschiedenheit vollkommen hinreicht, die Be denken und Zweifel an der Existenz Isaaks, welche die Kritik aus dem Mangel eigen thümlicher Charakterzüge und Lebensbilder schöpfen könnte, zu beseitigen.

Je mehr es Isaak an Thatkraft und Selbständigkeit nach Aussen mangelte, je weni ger er befähigt und berufen war, selbst neue Anfänge der Entwicklung zu setzen, und je leuchtender und erhabener auf der andern Seite seines Vaters mächtiges Vorbild vor ihm stand, um so mehr sah er sich gemüssigt, in Abrahams Fussstapfen zu treten, wo sich ihm Gelegenheit dazu darbot. Aber wie verschieden ist dennoch, bedingt durch die Verschiedenheit seines Charakters, auch in derselben Form der Lebensbewegung seine innre und äussre Stellung, wie verschieden die göttlichen Lebensführungen und die durch sie bedingten Erfolge bei aller Gleichheit der göttlichen Tendenz! — Wie zu Abrahams Zeiten kommt auch jetzt eine Theurung über das Land, das ihnen als eine hohe Segens gabe für ihre Nachkommen verheissen ist; es ist eine Prüfung ihres Glaubens, und so weit ist die Uebereinstimmung total. Abraham nimmt seine Zuflucht nach Aegypten, und Isaak will ihm hierin nachahmen; aber dass dieser Weg ein gottwidriger war, zeigt sich

bei Abraham erst in den Verwicklungen und Gefahren, in welche er hineingeräth; Isaak hingegen, der entweder bei der mindern Stärke seines Charakters den Gefahren, die ihm dort drohten, oder bei der grössern Weichlichkeit seines Wesens den Anziehungskräften des üppigen Landes nicht gewachsen gewesen wäre, wird durch göttliche Intervention von der Verkehrtheit des intendirten Weges überzeugt. Was Abraham nicht erfahren konnte, dass nämlich das Land der Verheissung auch mitten im Hunger und Misswachs den Segen und die Kraft der Verheissung bewähren könne, erfuhr Isaak durch hundertfältigen Erntesegen. — Eine nicht minder grosse und ganz analoge Verschiedenheit tritt bei dem andern Irrwege, wo Isaak in Abrahams Fussstapfen tritt, hervor. Dem starken Abraham wird sein Weib entrissen, Gottes Schutz bewahrt ihn nicht vor dieser Prüfung, wohl aber vor den Gefahren, die daraus hervorgehen konnten; dem schwächern Isaak wird diese Prüfung erspart, und Gottes Schutz bewährt sich darin, dass die Unwahrheit des Vorgebens noch bei Zeiten ans Licht kommt.

In der Gleichheit der nomadischen Interessen, in der Fortdauer der äussern Zustände ist die Einerleiheit der Stationen, der Brunnen, des Bündnisses mit Abimelech bedingt; aber welch einen Gegensatz bildet dabei Abrahams ehrfurchtgebietende Persönlichkeit und Isaaks geduldige Nachgiebigkeit! Abraham bleibt in seinen Rechten und Vortheilen völlig ungekränkt, und Isaak muss zahllosen Plackereien und Feindseligkeiten weichen u. s. w.

2. Wir schliessen noch einige Erörterungen über Einzelnes an. Die meisten Ausleger, welche an der Historicität der hier berichteten Ereignisse festhalten, glauben in dem hier vorkommenden **Abimelech** eine andre Person zu finden als den Zeitgenossen Abrahams (§ 63). Die Gleichheit des Namens kann keine Instanz gegen diese Annahme abgeben, da Abimelech nach hundertfältiger Analogie nicht Personen- sondern Amtsname ist, und dasselbe kann auch unbedenklich von seinem Begleiter Pikol (פִּיכֹל) angenommen werden. Fällt es doch keinem Menschen ein, in dem Könige Aegyptens, unter dem Josef lebte, dieselbe Person zu sehen mit dem, der zu Mose's Zeit lebte, obwohl beide ohne Weitres Pharao genannt werden. Dennoch halten wir mit Tuch an der Identität der Person fest, weil die chronologischen Gründe, welche die Verschiedenheit derselben wahrscheinlich machen sollen, genauer besehen, nichts gegen die Identität verschlagen. Berücksichtigen wir, dass Abraham 175, Sarah 127, Isaak 180, Jakob 147 Jahre alt wurden, so können wir ohne Bedenken bei ihren Zeitgenossen ebenfalls ein bis in's zweite Jahrhundert hinein reichendes Lebensalter voraussetzen. Abrahams Zusammentreffen mit Abimelech fand kurz vor Isaaks Geburt statt. Von da bis zur Geburt Esau's und Jakobs sind 60 Jahre und bis zu Abrahams Tode 75 Jahre verflossen. Isaaks Zusammentreffen mit Abimelech wird also c. 80 Jahre später fallen als das ähnliche in Abrahams Leben. War nun etwa damals Abimelech 40—60 Jahre alt, so stand er jetzt in einem Alter von 120—140 Jahren. Dies wird um so wahrscheinlicher, als damals Abimelech selbst sich Abrahams Weib anzueignen denkt, jetzt aber nur befürchtet, Einer aus dem Volke könne seine Wünsche auf Rebekka wenden. Er selbst erscheint also jetzt bereits in einem hohen Alter stehend.

3. Merkwürdig ist die Congruenz des Namens **Rehoboth,** welchen Isaak (Vs. 22) einem der von ihm gegrabenen Brunnen beilegte, mit dem Namen des Wady er-Ruhaibeh, den Robinson I, 325 ff. ungefähr in der Mitte zwischen dem W. Dscherûr (Gerar) und dem W. es-Seba (Berseba), an dem Punkte der Wüste, wo die Strassen nach Gaza und Hebron sich scheiden, mit den Ruinen einer allem Anscheine nach einst nicht ganz unbedeutenden Stadt, fand. Robinson trägt indess Bedenken, beide Orte zu identificiren, weil er den Brunnen Isaaks weiter nördlich suchen zu müssen glaubt, und weil nirgends in der

Schrift einer Stadt bei Rehoboth erwähnt werde. Da aber Isaak nach Vs. 22 und schon auf dem Wege von Gerar nach Berseba begriffen ist, so passt die Lage von er-R haibeh sehr gut zu Rehoboth.

Ebenso fand Robinson I, 337 f. an der Nordseite des Wady es-Seba in der Ni der Ruinen der frühern Stadt zwei tiefe Brunnen, was wohl dazu stimmt, dass Isa Knechte hier, wo schon Abraham einen Quell entdeckt hatte, noch einen zweiten Br nen graben. „Diese Brunnen liegen in einiger Entfernung von einander; sie sind r und in einer sehr festen und dauerhaften Art ausgemauert; dem Anschein nach war d ältre Arbeit, als die der Brunnen von Abdah. Der grösste hat 12½ Fuss im Durchmes und bis zur Oberfläche des Wassers eine Tiefe von 44½ Fuss; unten war er 16 Fuss den Felsen eingehauen. Der andre Brunnen liegt 300 Schritt W. S. W., hat 5 Fuss Durchmesser und ist 42 Fuss tief. Beide Brunnen haben klares, treffliches Wasser grössten Ueberfluss, das beste, welches wir überhaupt gefunden hatten, seitdem wir d Sinai verliessen. Beide Brunnen waren mit steinernen Wassertrögen umgeben, für K meele und Heerden bestimmt, wie sie ohne Zweifel schon vor Alters für die Heerd gebraucht wurden. Die Einfassungssteine waren tief eingeschnitten von den Stricke woran das Wasser mit der Hand heraufgezogen wurde." — Dass zu Isaaks Zeiten hi schon wie zu Josua's Zeit (Jos. 15, 28) eine Stadt gestanden habe, geht keineswegs a dem proleptischen Zusatze: „Daher heisst die Stadt Berseba bis auf den heutigen Ta hervor. Grade der ausserordentliche Werth dieser Brunnen mag die Veranlassung zur E bauung der Stadt gegeben haben.

4. Dass Esau zwei *kanaanitische Weiber* heirathet, zeigt (vgl. K. 24, und 27, 46), wie entfremdet er den religiösen Interessen der erwählten Familie wa Wenn irgend etwas, so hätte dies Isaak die Augen öffnen können über die Verkehrthe seiner Vorliebe für Esau. —

Isaak's Segen.

§ 72. (Gen. 27, 1—29). — Unterdessen ist für Isaak das Alte mit seinen Beschwerden herangenaht; seine Augen sind verdunkelt, un Gedanken des Abscheidens erfüllen schon seine Seele. Dadurch fühlt e sich getrieben, aus patriarchalischer und väterlicher Machtvollkommenhe das Recht der Erstgeburt mit seinem Segen förmlich und feierlich auf sei nen Liebling überzutragen [1]), um so endlich diese wichtige, noch imme unerledigte und zweifelhafte Frage zur definitiven, unabänderlichen Ent scheidung zu bringen und alle weitern Machinationen von der andern Seit abzuschneiden. Esau soll, so wünscht der Patriarch, hinaus auf's Feld ein Wildpret erjagen und es ihm zubereiten, wie er es gerne hat, au dass ihn seine Seele segne, ehe denn er sterbe. Aber die kluge un wachsame Rebekka, die wohl schon längst etwas der Art befürchtet hatt ist unbemerkt Zeuge dieser Verhandlungen gewesen. Ihr Glaube, ihr Hoffnung, ihre Liebe dringt sie, Alles dran zu setzen, um die Ausfüh rung dieses Entschlusses zu hintertreiben. Nur eine Stunde noch gezö gert, so sind nach menschlicher Aussicht die schönsten Hoffnungen ihre

... zertrümmert, so ist der geliebte Jakob verstossen, der wilde, gott-... Esau gesegnet und die ihr gewordene Gottesverheissung zu ... gemacht. Da gilt es nach menschlicher Berechnung einen raschen ...chluss und ebenso rasche Ausführung desselben, und Rebekka ist die Frau dazu. Sie hat weder Zeit noch Lust mit ihrem Glauben ... ihrer Liebe, mit ihren Hoffnungen und ihren Befürchtungen, mit ihrer ...heit vorher in's Gericht zu gehen; der Augenblick drängt, ihr Plan ...fertig: Jakob soll und muss die dunkeln Augen seines Vaters benutzen, ...für Esau ausgeben und sich den ihm verweigerten Segen erschlei-... Jakob trägt Bedenken, darauf einzugehen, die That ist seinem ...samen und berechnenden Charakter zu kühn, zu gefährlich; wie ...kann der Betrug an's Licht kommen, und Fluch statt Segen wird ...zu Theil. Rebekka weiss Rath, den Fluch nimmt sie getrost auf sich, ...sie ist ja gewiss, dass sie Gottes Willen will, und die Gottwidrig-... des Mittels schwindet ihr vor der Wichtigkeit des gottgemässen ...kes [3]). In grösster Eile werden zwei Böcklein zubereitet zur Speise, ... Isaak sie gerne hat; Jakob wird mit den Kleidern Esau's angethan; und ... seine glatte Haut ihn nicht verrathe, bedeckt sie ihm Hals und Hände ...den Fellen der Böcklein. So trägt Jakob die Speise dem Vater zu. ... hat einen harten Stand, denn Mancherlei macht den Alten miss-...sch: die unerwartet schnelle Ausrichtung seines Auftrags, dazu eine ...me wie Jakobs Stimme, — doch Jakobs Lügen; seine Dreistigkeit, ...rauhen Hände, Esau's Kleider täuschen ihn, und dass er so leicht hin ... wohlbegründetes Misstrauen fahren lässt, das bewirkt ein Andrer, ...en Ehre auch mit auf dem Spiele stand. Isaak isst von dem angeb-...n Wildpret und trinkt von dem Wein, den Jakob ihm bringt, küsset ...), und da er roch den Geruch seiner Kleider, segnete er ihn und ...ch:

„Siehe der Duft meines Sohnes ist wie der Duft des Feldes, das
Jehovah gesegnet!
Gott gebe dir vom Thau des Himmels und von der Fettigkeit der
Erde,
Eine Fülle von Korn und Most!
Völker sollen dir dienen,
Und Nationen sich beugen vor dir!
Werde ein Gebieter über deine Brüder,
Und deiner Mutter Söhne sollen sich beugen vor dir!
Verflucht sind, die dir fluchen,
Und gesegnet, die dich segnen!“ [4])

1. Eine der merkwürdigsten Verwicklungen des Lebens tritt uns hier entgegen, d
uns auf das Lebendigste zeigt, wie eine höhere Hand die Fäden der Geschichte leit
dass sie durch alle Sünde und allen Irrthum der Menschen nicht verwirrt werden könn
Ein Jeder webt die Fäden, die er in der Hand hat, nach seiner Einsicht und Willk
und zuletzt zeigen sich doch in dem vollendeten Gewebe die harmonisch-zusamme
schliessenden Züge des von dem sinnigen Verstande des Meisters zuvorbedachten Bild
— Unser Blick haftet zunächst an der **Bedeutung des Segens**, den Isaak ausz
sprechen sich gedrungen fühlt. Es ist ein eignes und geheimnissvolles Ding um den Seg
und Fluch der Eltern. Jedem Worte des Segens oder des Fluches, in welches si
die ganze Macht und Fülle der segnenden oder fluchenden Psyche, als der Träger
der Persönlichkeit und der Willenskraft, hineinversenkt, wohnt eine magische Gew
bei (vgl. Lasaulx, über den Fluch bei Griechen und Römern, Würzburg 1843), —
ist die Magie der dem Menschen in der Schöpfung übertragenen, zwar seitdem durch d
Sünde geschwächten und verdunkelten, aber nicht gänzlich verlornen Gottbildlichkeit; den
die Sprache ist das Scepter der Menschheit. Näher der schöpferischen Kraft, aus d
diese Magie geflossen, steht der Segen oder Fluch der Eltern; denn wie in der Ze
gung das Abbild der göttlichen Schöpferkraft, so stellt sich in der Erziehung und de
Regiment der Eltern das Abbild der göttlichen Lenker- und Richtermacht dar, und s
lange die Welt steht, bewahrheitet sich das Wort eines alten Weisen; „Des Vaters Seg
bauet den Kindern Häuser, aber der Mutter Fluch reisset sie nieder." Aus dem Bereich
der Natur in das Bereich der Gnade führt uns aber der Segen der Patriarchen in de
erwählten Familie; vermöge des Bundesverhältnisses, das hier obwaltet, das hier All
prägnirt, bestimmt und trägt, vereint sich mit der psychischen Macht des segnenden od
fluchenden Vaterwortes die pneumatische Macht des göttlichen Heilsrathschlusses. Di
menschliche Freiheit eint sich hier mit der göttlichen Nothwendigkeit; dadurch wird di
menschliche Willkür ausgeschlossen, aber die Macht des so geläuterten menschliche
Willens mit der Kraft göttlicher Allmacht angethan; dadurch erlangt Segen und Fluch de
Charakter der Unwiderruflichkeit, der Unabänderlichkeit. Was Jehovah zu dem Prophete
sprach (Jerem. 1, 9. 10), das gilt auch von den prophetischen Segens- und Fluchwort
der Patriarchen: „Siehe, Ich lege meine Worte in deinen Mund. Siehe, Ich setze dich
heute dieses Tages über Völker und Königreiche, dass du ausreissen, zerbrechen, ver
derben und verstören sollst, und bauen und pflanzen." — Abraham war berufen worde
zum Stammvater des erwählten Volkes, und war als solcher mit der Fülle des Segens
der sich in diesem Volke entfalten sollte, von Gott selbst belehnt worden. Da nac
§ 49, 2 in den ersten Generationen sich das Gesetz der Ausscheidung so lange gelten
machen musste, bis vermittelst der Zeugungsevolutionen der reine Kern der Erwählun
gleichsam herausgeschält war, d. h. bis der Stammvater dargestellt war, dessen ge
sammte Nachkommenschaft ohne alle Ausscheidung zum Träger der Heilsanbahnun
bestimmt war, so musste die Belehnung mit dem göttlichen Beruf und Segen, d. h. di
Auswahl und Bestimmung zum Stammhalter des verheissenen Samens so lange, bis die
Ziel erreicht war, jedesmal ausdrücklich vom Vater auf den Sohn übertragen werde
damit ebenso sehr die Position des Einen (Erwählten) fest stehe als die Negation de
Andern (Ausgeschiedenen). Da aber die ganze Entwicklung auf dem Bundesverhältnis
beruht, so muss diese Belehnung von beiden Bundesparten gleichmässig ausgehen, d. h
der jedesmalige Patriarch als derzeitiger Inhaber des Berufs muss ebenso sehr die Be
lehnung ratificiren wie Jehovah. Abraham hatte dies factisch gethan durch die Aus
treibung Ismaels (K. 21) und die ausschliessliche Uebertragung des ganzen Erbes au

ak (K. 25, 5); eine verbale Belehnung Isaaks war demnach überflüssig. Dagegen rd die Belehnung Isaaks von Seiten Jehovah's ausdrücklich ausgesprochen (K. 26, 5). Da nun von Isaaks zwei Söhnen wiederum Einer ausgeschieden werden sollte, musste auch hier die beiderseitige Belehnung stattfinden; von Seiten Isaaks geschah jetzt, von Seiten Jehovah's bald darauf (K. 28, 13—15). Wenn man meinen te, die erstre sei eine ungültige, weil Sinn und Gedanken Isaaks auf ein andres Object ichtet war, so ist zu erwidern, dass Isaak nachträglich (K. 28, 3. 4) diesen Mangel änzt. Denn ist aber auch nicht zu übersehen, dass auch bei der ersten Ertheilung des ens Isaak's innerste Geistesrichtung die rechte war, und dass der Strahl seiner Abt, wenn er nicht erst durch das trübe Medium seiner fleischlichen Vorliebe, wo er rochen und von seinem rechten Ziele abgelenkt werden musste, hindurchgegangen e, Jakob würde getroffen haben. Diese ungesunde Ablenkung der Geistesrichtung ks wurde nun paralysirt durch Jakobs Betrug, indem er sich dahin stellte, wo der gelenkte Strahl hintraf. So wird Unrecht durch Unrecht gestraft und durch die ation der Negation die Position dargestellt. Isaaks Freiheit geschah dadurch so wenig alt, dass sie vielmehr erst dadurch von den Fesseln, in welchen sie gefangen lag eit wurde; denn seine fleischliche Gesinnung war ja im rechten Lichte betrachtet so sehr seine eigne wie Jakobs Feindin. Indem diese Feindin umgangen wird, l seine Willkür erst zur rechten, wahren Freiheit geheiligt und erhöht. Der Anscheine nach betrogene Isaak ist es in der That und Wahrheit nicht.

3. Ein genaueres Eingehen auf die **Charaktristik der bei diesem ndel Betheiligten** zeigt, dass alle Vier in Sünde und Irrthum dabei befangen , — aber um so leuchtender tritt darum auch die Festigkeit und Sicherheit des göttn Rathschlusses hervor; denn es geschieht dennoch, was Gott zuvorbedacht. Isaak t sich zum Segnen aufgelegt und angetrieben, und das ist ein Zeugniss seines Glaubens seines Standpunktes innerhalb des Bundes. Er muss segnen, aber er verirrt sich im ecte. Seine fleischliche Vorliebe ist die gefärbte Brille, durch welche er die Verhälts ansieht, und sein Blick wird dadurch von dem rechten Objecte auf das falsche abnkt. Durch diese Brille gesehen erscheint ihm nämlich das Recht der Natur, das auf i's Seite ist, als das überwiegende. Nicht das göttliche Orakel, das schon vor der urt der Söhne den Ausschlag gegeben, nicht die rohe und profane Sinnesart Esau's, t der leichtfertige Verkauf seines Erstgeburtsrechtes, nicht der religiöse Indifferentis-, den er bei der Wahl seiner Weiber an den Tag gelegt, nicht all das Herzleid, das e Weiber ihm verursachen, vermag in Isaak's Meinung das Recht der Geburt, weil sein Herz mit in die Wagschale gelegt hat, aufzuheben, — dies Recht hat für ihn einen racter indelebilis. So ist sein Glaube, der sich in dem Bedürfniss des Segens ausckt, umlagert von fleischlicher Gesinnung; aber dennoch war er vorhanden und kam lich durch Demüthigung des Fleisches zum Durchbruch und zum vollen Siege. — su hatte weder nach göttlichem noch nach menschlichem Rechte Anspruch auf die hnung mit dem patriarchalischen Segen. Das äussre Recht, das seine Geburt ihm dazu e geben können, war von vornherein aufgehoben durch den, der den Lauf der Natur ert, ja Esau selbst hatte es durch den eidlichen Verkauf desselben aufgehoben. Ihn t somit der Vorwurf der Erbschleicherei in höherm Maasse als Jakob. Der Ausgang t auch ihn auf den rechten, ihm von Gott bestimmten Standpunkt. Er tobt und droht r, fügt sich aber bald in das Unabänderliche. *Rebekka* befand sich allerdings in r schwierigen Lage. Sie weiss, dass Gott dem Kleineren den Segen bestimmt hat; Bewusstsein ist bisher ihre Hoffnung, ihre Freude, ihre Stütze gewesen, — und

jetzt soll er ihr entrissen werden. *Da* gilt es ihr, Alles aufzubieten, und kein Mittel zu scheuen, das zum Ziele zu führen verspricht. Sie ergreift das einzige, allerdings höchst prekäre Mittel, das sich ihr darbietet, und dass sie auf solch schwankenden Boden ihre Pläne baut, dass sie sich und Jakob solcher Gefahr aussetzt, dass sie kühn und zuversichtlich ein Wagstück unternimmt, wobei nach menschlicher Berechnung Zehn gegen Eins zu wetten war, dass es misslingen werde, — das ist ein Beweis ihres Glaubens, ihres Vertrauens auf Gottes Beistand, ihrer Zuversicht, dass Gott dennoch seine Verheissung nicht werde zu Schanden gehen lassen. Freilich hätte sie die Kraft des Glaubens gehabt, die dort auf Moriah das Messer gegen den einigen Sohn, an dem alle Verheissungen hingen, zucken konnte, ohne im Mindesten an der Verheissung und an dem Verheissenden irre zu werden, — hätte sie auf Gott gesehen statt auf ihre eigne Klugheit, ihm, der die Sache angefangen, auch das Ende befohlen, statt zur Selbsthülfe zu greifen, so würde ein Wunder Gottes, wie dort auf Moriah, so auch hier in Isaak's Gemüth die Gefahr beseitigt und die Verheissung aufrecht erhalten haben. Doch Rebekka's Art war es nicht, stillgläubig auf Hülfe von Aussen oder von Oben zu harren, so lange sie sich noch selbst helfen und rathen kann. Thut Gott nicht das Seine mit seiner Macht so muss sie ihm mit ihrer Klugheit und Kraft zu Hülfe kommen: — und diese Verkehrtheit, dieser Unglaube hat seinen Grund darin, dass es ihr bei ihrem Durchsetzen nicht allein um Gottes Ehre, sondern nebenbei auch um ihre eigne Ehre, nicht allein um Erreichung des göttlichen Willens, sondern auch ihres eignen Willens zu thun ist. *Jakob's* Stellung war der der Rebekka ähnlich. Tuch bemekrt: „Wahrlich! es gehörte viel Dreistigkeit dazu, dieser sichtbaren Angst des Vaters gegenüber auf die Frage: Bist du denn wirklich mein Sohn Esau? antworten zu können: Ich bin es," und Luther gebraucht bei Vs. 20. 21 den Ausdruck: Ich wäre vor Schrecken davon gelaufen und hätte die Schüssel fallen lassen." Was gab denn aber dem ängstlichen, furchtsamen Jakob, dem die ganze Grösse der Gefahr, in die er sich begab, die ganze Unwahrscheinlichkeit des Gelingens nach menschlicher Berechnung lebhaft vor Augen stand (Vs. 11. 12), was gab ihm die Kraft, unter dem scharfen Examen des misstrauischen Alten sich nicht durch ängstliches, unsichres Benehmen zu verrathen? Doch nur der Kern des Glaubens an die göttliche Verheissung, die nicht zu Schanden werden könne. Aber auch ihm fehlte die Kraft des vollen Glaubens, die unbedingte Zuversicht des Vertrauens; auch er meinte, dem lieben Gott nachhelfen zu müssen, damit Gottes Rathschluss nicht zu Nichte gehe; und auch bei ihm hatte dies seinen Grund darin, dass er noch nicht Gottes Ehre einzig und allein zu suchen gelernt hatte. — Die Urkunde richtet auch hier nicht mit Worten, weder tadelnd noch lobend. Aber die Nemesis der Geschichte richtet über alle vier Betheiligte. Für Isaak und Esau liegt die Nemesis schon in dieser Geschichte selbst, für Rebekka und Jakob aber in ihren nächsten Folgen. Rebekka hat es grade dem Gelingen ihres Planes zuzuschreiben, dass sie ihren Liebling arm und hülflos bei Nacht und Nebel muss fliehen lassen, — um ihn nie wieder zu sehen. Dem Jakob wird sein Betrug mit gleicher Münze vergolten (§ 76), und viel Noth und Kummer, Angst, Mühe und Entbehrung folgt für ihn aus jener ungöttlichen List.

3. Blicken wir nun auf die **Vorbereitungen des Segens,** so fragt sich zunächst, welch ein Interesse den Isaak veranlasste, vor der Segensertheilung ein **Essen** zu fordern, wie er es gerne hatte. Die Hinweisung auf Isaak's Neigung zum Wohlleben, zur Leckerhaftigkeit (K. 25, 28) genügt nicht, — das Essen muss nothwendig zu dem Segnen wesentlich in Beziehung stehen. Dies würde der Fall sein, wenn wir das Mahl als ein Bundesmahl ansehen könnten und so in der bekannten symbolischen Bedeutung

des Mahles (Bähr Symbolik des mos. Kult. II, 373; mein Mosaisches Opfer S. 103 f.) als einer Darstellung der fröhlichen Gemeinschaft die symbolische Unterlage des Segnens erblicken könnten, — dazu wäre aber unumgänglich nöthig gewesen, dass beide, der Segnende und der Zusegnende, gegessen hätten, während der Bericht nur dahin lautet, dass Isaak allein gegessen und getrunken habe (Vs. 25). Es scheint demnach nichts Andres übrig zu bleiben, als mit Hinweisung auf analoge Verhältnisse, bei denen kein Zweifel obwaltet, anzunehmen, Isaak habe sich durch den Genuss der köstlichen Speise und das Trinken des Weines seine Lebensgeister aufregen und sich zum Segnen prädisponiren wollen; auf ähnliche Weise wie Elisa sich durch Musik zur prophetischen Begeistrung disponiren und aufregen lässt 2 Kön. 3, 15; vgl. 1 Sam. 10, 5. 10; 16, 15—23. Dies erscheint um so annehmbarer, als auch die geforderte Gabe an sich, noch abgesehen von ihrem Genusse, eine Liebesgabe war, ein Ausdruck der Anhänglichkeit des Sohnes an den Vater, wie der Segen ein Ausdruck der Zärtlichkeit des Vaters für den Sohn war; als dadurch das Verhältniss der Reciprocität, welches im Wesen der Liebe begründet ist, dargestellt wird: der Sohn giebt dem Vater, was er geben kann, was dem Vater lieb und angenehm ist, damit der Vater dadurch um so mehr sich angetrieben fühle, dem Sohne zu geben, was er zu geben hat, was dem Sohne angenehm ist.

Um die Entdeckung des Betruges möglichst zu hintertreiben, bekleidet Rebekka ihren Liebling mit **Esau's Kleidern.** Die ältern Ausleger sahen in diesen Kleidern gewöhnlich auszeichnende priesterliche Kleider, da Esau als Erstgeborner das Priesterthum in Isaak's Familie verwaltet habe (Gen. 49, 3). Indessen enthält der Bericht nicht die mindeste Andeutung, die auch nur von ferne zu dieser Annahme berechtigen könnte. Auffallend ist, dass diese Veranstaltung nicht, woran man zunächst denken könnte, auf des blinden Isaak's Gesicht, sondern, wie es scheint, einzig und allein auf seinen Geruch berechnet war. (Vs. 27: Er roch den Geruch seiner Kleider). Michaelis Anm. f. Ungel. II, 127 zieht die Sitte der Araber herbei, ihre Kleider zu parfümiren; aber wenn auch diese Sitte in Ps. 45, 9 und Cant. 4, 11 Anknüpfungspunkte hat, so wird doch die Anwendung derselben auf unsern Fall durch Vs. 27 ausgeschlossen, und wir können mit Tuch nur an den würzhaften Duft des kräuter-, blumen- und saatenreichen Feldes denken, der sich den Kleidern Esau's, der ja ein Mann des Feldes (K. 25, 27) war, mitgetheilt habe; eine Annahme, die bei dem überaus gewürz- und duftreichen Charakter des Landes durchaus nichts Abstruses in sich schliesst. — Auch die Zweckmässigkeit des Ueberzuges der Hände und des Halses Jakob's mit den **Fellen** der geschlachteten Böcklein leuchtet ein, sobald man nur unsre Ziegen aus dem Spiele lässt. „Es ist die morgenländische Kämelziege gemeint, deren schwarzes seidenartiges Haar auch von Römern zu künstlichem Ersatz des Menschenhaares verwendet wurde, Martial XII, 46." Tuch

Völlig verfehlt ist es aber, wenn Tuch meint: „Den *Kuss* Vs. 26 verlangte Isaak wohl, um auch durch den Geruch den nach der Heerde riechenden Hirten vom Jäger zu unterscheiden, welcher Letztere nach dem Felde duftete." Alles Bedenken und alles Misstrauen Isaak's ist schon geschwunden, seit er Vs. 25 das ihm dargebrachte Mahl genossen. Der Kuss ist vielmehr die natürliche Aeusserung der väterlichen Liebe, welche durch den Genuss des köstlichen Mahles aufgeregt worden ist, die ἀκμή seiner nun überfliessenden Erregung, der Uebergang zum Segensakte.

4. Merkwürdig und charaktristisch ist der Unterschied, welcher sich aus der Vergleichung dieses **Segens Isaak's** *über Jakob* mit dem Segen Jehovah's über Abraham und Isaak ergiebt. Von den drei Beziehungen des Verheissungssegens (§ 71,) finden sich hier nur die beiden ersten, nämlich der Besitz des Verheissungslandes

und der politischen Macht; zum dritten Moment, der Heilsvermittlung für die Völker, fin sich nur ein schwacher Ansatz in den Worten: „Gesegnet sind, die dich segne — dieselben Worte, die bei der ersten Ertheilung des Segens an Abraham (K. 12, den Uebergang zu jener höchsten Staffel des Verheissungssegens bilden. Es scheint de nach, als ob Isaak sich noch nicht recht in jene rein geistige Höhe der Verheissung h eingedacht und hineingelebt und sich darum mehr an die andre concretere, materiell Seite derselben gehalten habe, oder vielmehr, dass in seiner Anschauung Beides n in unvermittelter Identität beschlossen gewesen sei. Obschon Isaak's Segen ein propl tischer ist, so ist er doch an die Stufe der Erkenntniss und des religiösen Bewusstsei auf der er für seine Person steht, gebunden. In Isaak's Seele war das Treibei und Bewegende das zukünftige Verhältniss der beiden Brüder zu einander; dies gi seinem Segen auch die eigenthümliche Form und bedingt den Inhalt und die Begrenzu desselben.

§ 73. (Gen. 27, 30—40). — Kaum hatte Jakob den Segen davo getragen, so kommt auch Esau mit dem zubereiteten Wildpret. Da er setzte sich Isaak über die Maasse sehr. Nicht aber empört sich sein He über Jakob's hinterlistigen Betrug, nicht wandelt er den erschlichenen S gen in Fluch; er spricht vielmehr: „Ich habe ihn gesegnet, er wi auch gesegnet bleiben.“ Das Dunkel, welches sein innres Auge u lagert hatte, zerstreut sich jetzt; statt die Schuld in Jakob zu suchen, fän er jetzt an, sie in sich zu suchen; er erkennt den Finger Gottes, der se nen Irrthum und seine Sünde unschädlich gemacht hat, sieht, dass i nicht aus eignem Willen, sondern im Auftrage und nach dem Willen Gotte ohne es zu wissen, gesegnet hat. Jetzt auch erst scheint Esau eine Ahnu von der Grösse des Heils, das er schnöde verachtet hatte, zu bekomme Er wird gar ordentlich sentimental, weint und spricht: „Hast du denn n einen Segen, mein Vater? Segne mich auch, mein Vater!“ Da schwin sich Isaak's Seele nochmals in die Höhen der prophetischen Anschauun und spricht:

„Siehe sonder Fettigkeit der Erde ist dein Wohnsitz,
Und sonder Thau des Himmels von oben [1]).
Aber deines Schwertes sollst du dich nähren und deinem Brud
dienen;
Doch geschehen wird es, wie du schüttelst, wirst du brechen sei
Joch von deinem Halse [2]).

1. Die Uebersetzung des מִן in der prophetischen Rede Isaak's üb Esau (מִשְׁמַנֵּי הָאָרֶץ und מִטַּל הַשָּׁמַיִם) durch sonder oder ferne von ist da die Grammatik ebenso legitimirt (vgl. Ewald ausf. Lehrb. § 217, b. S. 408), als dur den Zusammenhang gefordert. Denn Vs. 37 klagt ja Isaak, dass er weder Korn no Most mehr zu vergeben habe, und wenn in den prophetischen Worten selbst alles G wicht darauf liegt, dass Esau sich durch sein Schwert nähren solle, so wird dadur

nicht minder die von uns gebilligte Uebersetzung gefordert. Luther's bekannte Uebersetzung, die das מִן ebenso fasst wie Vs. 28, so dass der Sinn wäre: „Vom Fett der Erde und dem Thau des Himmels soll deiner Wohnung zu Theil werden," hat also, obwohl sie auch noch von neuern Auslegern vertheidigt wird, den Zusammenhang ganz entschieden gegen sich, und möchte auch mit der Grammatik nicht verträglich sein, weil in diesem Falle nothwendig ein לְ vor dem מוֹשָׁבְךָ stehen müsste (wie Vs. 28). Grade darin aber, dass zur Bezeichnung der entgegengesetzten Sache möglichst dieselben Ausdrücke gewählt sind (wie ein ganz analoger Fall auch bei K. 40, 13 vgl. mit Vs. 19 sich findet) liegt die Pointe des Segens. Wenn gegen unsre Auffassung bemerkt wird: dass dann die Worte vielmehr als ein Fluch, denn als ein Segen bezeichnet werden müssten, so hat dies allerdings z. Th. seine Richtigkeit; die Urkunde selbst bezeichnet sie aber auch nirgends als einen Segen, und wenn sie es thäte, so würde auch das noch nichts verschlagen, denn in der Verheissung, dass Esau sich seines Schwertes nähren werde, und dass es ihm trotz seiner Dienstbarkeit dennoch dereinst gelingen solle, des Bruders Joch vom Halse zu reissen, geht der Fluch in einen, wenn auch kümmerlichen Segen über. Wenn aber v. Gerlach behauptet, dass unsre Uebersetzung „gegen Sprache, Geschichte und Erdkunde" wäre, so ist das erstgenannte Moment aus der Luft gegriffen, und den beiden andern eine Bedeutung zugelegt, die ihnen nicht zukommt. Wahr mag es zwar sein, was Burkhardt II, 702 vom Gebirge Seir sagt: „Die Absätze der Berge sind mit Kornfeldern und Obstgärten bedeckt," und was Robinson III, 103 bemerkt: „Die Berge im Osten erfreuen sich einer Fülle von Regen und sind mit Büschen von Kräutern und gelegentlich mit Bäumen bedeckt. Die östlichen und höheren Gegenden sind zum Theil bebaut und bringen gute Ernten hervor." Aber wahr kann es daneben auch sein, dass, wie Seetzen (Rosenmüller Alterthk. II, 1 S. 126) ebenfalls aus eigner Anschauung das Land beschreibt, es „das ödeste und unfruchtbarste Gebirge vielleicht in der Welt" sei, da auch Robinson ausdrücklich angiebt, dass die westlichen Berge „gänzlich wüste und unfruchtbar" seien; — um so mehr muss aber grade dieser Charakter bei dem Totaleindruck des Landes hervortretend sein, da Maleachi (K. 1, 3) im Namen Jehovah's sagen kann: „Esau hasste ich und machte seine Berge zur Oede und sein Erbe für Schakale der Wüste." — Isaak ist unter den obwaltenden Umständen in seiner prophetischen Erregung nur disponirt, die Schattenseite des Landes Esau's zu schauen, womit nicht ausgeschlossen ist, dass das Land auch bessere und fruchtbarere Partien haben könne. Grade in dieser Einseitigkeit und in dieser theilweisen Incongruenz des Segens mit der Erfüllung liegt ein Moment für dessen Authentie und Ursprünglichkeit.

Dem Voranstehenden gemäss werden wir uns auch Delitzsch's neue Deutung nicht aneignen, welcher das מ in מִשְׁמַנֵּי nicht als Präposition, sondern als Nominalbildungsbuchstabe fasst, und übersetzt: „Siehe Fettigkeit der Erde wird dein Wohnsitz sein, und vom Thau des Himmels von oben wirst du leben." Gegen diese Deutung spricht nicht nur alles schon oben Bemerkte, sondern auch dies, dass ein solches Wort nicht nachweisbar ist, und dass der Parallelismus zwischen dem משמני und dem מִטַּל fordert, dass מ dort wie hier als Präposition zu fassen.

9. Mit Recht sagt Delitzsch, dass der Segen Esau's gegen den Segen Jakobs gehalten zwar nur wie ein ermässigter Fluch klinge, dass er aber dennoch zugleich auch in den Segen Jakobs eine Trübung bringe, durch welche die Unlauterkeit des Mittels, welches ihm den Segen verschafft hat, sich bestrafe. Denn ein endloses und nicht erfolgloses, zuletzt aber doch vergebliches Reagiren Esau's gegen den Segen Jakobs stelle

und [illegible] das geschichtliche Verhältniss Edoms
sich [illegible] Unterwerfung, Empörung und Wiederunter-
— [illegible]
den

[illegible] . — Esau droht in seinem Zorne, [illegible] Rebekka erhält Kunde davon, und da [illegible] zu wissen, dass seine aufbrausende [illegible] zu fürchten ist, treibt sie Jakob zur [illegible] zu ihrem Bruder Laban, mit dem Ver- [illegible] sobald Esau's Zorn sich gelegt habe. Mit [illegible] dem Isaak diesen nächsten Grund der [illegible] legt dagegen hier alles Gewicht auf einen [illegible] nicht minder am Herzen lag, nämlich, [illegible] von den Töchtern Laban's [1]). Das Herze- [illegible] Weiber ihm gemacht, liegt Isaak noch zu [illegible] er zu dieser Absicht nicht von Herzen Ja [illegible] zumal jetzt, da er sein mehrfaches Unrecht [illegible] in ihm den Stammhalter der Verheissungs- [illegible] unbewusst in prophetischer Erregung, so be- [illegible] und nüchterner Ueberlegung den früher ver- [illegible] Segen Abraham's und entlässt ihn mit der [illegible] von den Töchtern Kanaan's zu nehmen. Als Esau [illegible] seines Vaters Missfallen an seinen kanaaniti- [illegible] beschwichtigen, zu denselben noch eine Tochter [illegible] - ein neues Zeugniss seiner bornirten Gutmü- [illegible] keit, die aber durch ihr täppisches Fehlgreifen in [illegible] verrath, wie sehr sie aller Ahnung und Einsicht in [illegible] der Familie, der er nur durch die äussre Geburt, [illegible] Beruf angehört [2]), entbehrt.

[illegible] der Stellen Gen. 47, 9; 45, 6; 41, 46 u. 30, 22—25 ergiebt [illegible] seiner Flucht nach Mesopotamien **77 Jahre alt** war. Dass [illegible] verheirathet blieb, muss — auch wenn damals ein spätres Hei- [illegible] begründet gewesen sein sollte (Esau heirathete zuerst im [illegible] in hohem Grade auffallend erscheinen. Indessen bietet die [illegible] Data, die uns diese Verzögrung erklärlich machen. Abraham's Bei- [illegible] zeigt uns, dass die Verheirathung der Söhne der Sorge des Vaters [illegible] freilich Esau's ungeweihte Gesinnung sich entzogen haben [illegible] Gleichgültigkeit gegen Jakob liess ihn aber diese Pflicht versäu- [illegible] Rebekka's Einfluss war wohl, bei dem Zerwürfniss der beiden Gatten, [illegible] den Isaak zu einer ihren Wünschen entsprechenden Bestimmung zu [illegible] aber, bei dem es gewiss von vorne herein feststand, keine Kanaa- [illegible] zu nehmen, blieb nichts andres übrig, als sich in Geduld und Erge-

benheit zu fassen, was ihm um so leichter werden konnte, da bei der Zärtlichkeit der Mutterliebe das Bedürfniss nach der Liebe einer Gattin weniger dringend sein mochte. (Ein ähnliches Verhältniss hatte bei Isaak und Sarah stattgefunden.) — Wenn die Kritik an dem doppelten Motive der Reise Jakob's Anstoss nimmt und sich dadurch berechtigt glaubt, auf eine Zweiheit der Verfasser zu schliessen, deren einer (die Grundschrift) „nichts von der Entzweiung der beiden Brüder wisse, sondern Jakob's Reise nach Mesopotamien aus andern Gründen ableite," so haben wir an einem andern Orte (vgl. meine Schrift: Die Einheit der Genesis S. 151 ff.) dieser widerspruchssüchtigen Kritik durch hinlängliche Belege dargethan, dass die „Grundschrift" nicht minder wie der „Ergänzer" die Reise Jakob's als eine bedrängnissvolle Flucht ansieht.

9. Ueber die vielbesprochenen „Widersprüche" in den **Namen der Weiber Esau's** in Gen. 36, 2 einerseits und K. 26, 34 und 28, 9 andrerseits vgl. besonders Ranke's Untersuchungen I, 245 ff. und Hengtenberg's Beitr. III, 273 ff. Namentlich des Letztern scharfsinnige Erörtrungen und glückliche Combinationen scheinen uns die wesentlichste Schwierigkeit erledigt zu haben. Wenn Tuch S. 429 meint: „An eine Vereinigung der widersprechenden Angabe durch Deutung sei gar nicht zu denken," so muss dies Urtheil um so voreiliger erscheinen, da er selbst und mit ihm Stähelin l. c. sich genöthigt sieht, die beiden widerspruchsvollen Partien aus ein und derselben Quelle (aus der „Grundschrift") abzuleiten. Die Lage der Sache ist folgende. Nach K. 36, 2. 3 hatte Esau drei Weiber:

1) Ada, die Tochter Elon's des Chittiters.
2) Oholibamah, die Tochter Anah's, die Tochter (= Enkelin?) Zibeon's des Chivviter's (Choriter's?)
3) Basmat, die Tochter Ismael's, die Schwester Nebajot's.

Nach K. 26, 34 und 28, 9 hatte er ebenfalls drei Weiber:

1) Judit, die Tochter des Beeri, des Chittiters,
2) Basmat, die Tochter Elon's, des Chittiters,
3) Machalat, die Tochter Ismael's, die Schwester Nebajot's.

Mit Ausnahme der Oholibamah, die einmal als die Tochter Anah's und dann als die Tochter des Beeri aufgeführt ist, sind die Namen der Väter identisch. Ranke l. c. und Welte (in Herbst's Einleitung II, 66) wollen diese Schwierigkeit durch die Annahme, Anah sei der Mutter-, Beeri der Vater-Name lösen, und beziehen dann die Apposition בַּת־צִבְעוֹן (in 36, 2) auf Anah, nicht auf Oholibamah. Dagegen spricht aber schon der Umstand, dass der Name der Mutter sonst nie ohne besondern Grund statt des des Vaters in den Genealogien sich findet, ferner die Vergleichung mit 36, 24 und endlich die Analogie in Vs. 3, wo das אֲחוֹת נְבָיוֹת nothwendig Apposition zu Basmat sein muss, da doch unmöglich Ismael die Schwester Nebajot's sein kann. Wir sind also genöthigt, בת in dem auch sonst gebräuchlichen Sinne = Enkelin zu nehmen. Durch eine überaus glückliche Combination hat aber Hengstenberg es mehr als wahrscheinlich gemacht, dass Anah und Beeri zwei Namen ein und derselben Person seien. K. 36, 24 kommt nämlich in der Genealogie der Choriter, die vor Esau das Gebirge Seir besassen, ein Anah vor mit dem Zusatz: „Dies ist der *Anah*, welcher in der Wüste die warmen Quellen fand", (wahrsch. die warmen Bäder von Kallirrhoe, — vgl. Friedreich zur Bibel I, 44 f. Luther übers. fälschlich: „der in der Wüste die Maulpferde erfand"), „da er seines Vaters *Zibeon* Esel weidete." Schon die Identität des Vaternamens führt auf die Identität der Person Anah's mit Beeri, und eben so sehr der Name Beeri ≐ Brunnenmann, der deutlich auf jenes denkwürdige Ereigniss in der Wüste, dem der Mann

diesen Namen verdankte, hinweist. „In der Geschichtserzählung, sagt nun Hengstb. finden wir denjenigen Namen, mit dem der Mann seit jenem wichtigsten Ereigniss seine Lebens, das fortan in gewissem Sinne seine Wesenheit bildete, — wer ihn sah, dachte sogleich an die warmen Quellen, — unter seinen Volksgenossen gewöhnlich genannt wurde dagegen in der Genealogie K. 36 erscheint sein Eigenname Anah, der in genealogische Hinsicht nie durch einen Beinamen verdrängt werden konnte.“ Die Schwierigkeit, das Anah nach 36, 2 ein Chivviter, nach 36, 20 ein Choriter und nach 26, 34 ein Chittite ist, vermag jenes schlagende Zusammentreffen nicht an Beweiskraft zu schwächen, denn der Name der Chittiter erscheint häufig sensu latiori = Kanaaniter im Allgemeinen, und die Differenz zwischen 36, 2 und Vs. 20 kann unbedenklich mit J. D. Michaelis und Bertheau (Zwei Abhandlungen zur Gesch. d. Isr. S. 150) durch die leichte Aendrung des חוי (Vs. 2) in חרי gehoben werden, wozu man durch die Gleichheit der Namen Anah und Zibeon in den beiden Stellen desselben Kapitels berechtigt, ja gedrungen wird. — Da nun alles Andre übereinstimmt, so muss die Meinung, dass in K. 36 andre Weiber gemeint seien, als völlig unstatthaft anerkannt werden, und die Verschiedenheit der Namen dieser Weiber, aus der grossen Flüssigkeit besonders der Frauennamen im Orient (vgl. Rosenmüller alt. u. neues Morgenl. I, 63 und Jahn Arch. II, 281) erklärt werden. Wahrscheinlich fand die Namensändrung bei der Heirath statt. Mit Recht macht Hengstb. noch darauf aufmerksam, dass alle Weiber Ismaels im K. 36 andre Namen haben, indem dies weit weniger die Ursache der Verschiedenheit in der Unsicherheit der Tradition suchen lasse, als wenn nur zwei oder eine. Es führe darauf hin, dass alle drei bei ihrer Verheirathung, wodurch sie zugleich aus ihrem Geschlechte ausgeschieden wurden, neue Namen erhielten.

8. Esau ist hiermit eben so sehr durch eigne Wahl aus dem Verbande der Bundesgeschichte ausgeschieden, als er durch die Entwicklung der Geschichte selbst hinausgedrängt ist. Seine Gemeinschaft mit der erwählten Familie war von jeher nur eine äusserliche. Den höhern Interessen, dem Berufe und der Bestimmung derselben, ist er von jeher fremd gewesen und fremd geblieben. Er ist seine eignen Wege gegangen, auch so lange er noch im Vaterhause und mit der äussern, natürlichen Berechtigung zum dereinstigen Familienprincipate angethan war. Die gänzliche Ausscheidung aus der erwählten Familie ist nur die Vollendung seiner bisherigen Richtung. Mit dieser Vollendung ist er wie Loth und Ismael dem Heidenthum wesentlich anheimgefallen. — Schon von hieraus, noch ehe wir die Entfaltung und Bewährung des Lebens Jakobs überblickt haben, lässt sich die Erwählung Jakob's und die Verwerfung Esau's vollständig begreifen. Treffend hat dies Hengstenberg (Beitr. III, 538 f.) dargethan: „Wer die Fähigkeit zur tiefern Auffassung besitzt, dem wird gewiss nie der Gedanke kommen, dass Esau sich besser zum Träger der göttlichen Offenbarungen geeignet habe als Jakob. Esau ist der Repräsentant der natürlichen Gutmüthigkeit und Biederkeit, verbunden mit Rohheit und Unempfänglichkeit für das Höhere. Er ist ein Mensch ohne Ahnung und ohne Sehnsucht, der im Sichtbaren sein Genüge findet, kurz ein βέβηλος Hebr. 12, 16. Solche Naturen, auch wenn die Gnade ihr Herz erweicht, was bei Esau nicht geschah, sind nicht geeignet an die Spitze einer religiösen Entwicklung gestellt zu werden. Dazu gehört nicht bloss der Glaube, zu dem jedes Individuum gelangen kann, sondern auch der Glaube als χάρισμα, der ein natürliches Substrat voraussetzt, dass sich bei solchen Charakteren nicht findet. Jakob's Natürlichkeit ist viel complicirter als die Esau's. Er hat weit mehr Falten und Kammern in seinem Herzen, ihm selbst und Andern schwer zu durchschauen, während man einen Mann wie Esau in einer Stunde ziemlich kennen ler-

nen kann. Er ist sanft und weich, empfindsam, empfänglich für jede Berührung mit der höhern Welt, voll Anlage, die Himmel offen und die Engel Gottes herabsteigen und hinaufsteigen zu sehen, aber dabei wie alle Charaktere mit vorherrschender Phantasie, grosser Selbsttäuschung, starker Versuchung zur Unlauterkeit unterworfen, geneigt zur List und Verschlagenheit und der Offenheit entbehrend. Diesen Mann nahm Gott in seine Schule, um ihn von dem vielen Schatten zu befreien, der immer da ist, wo vieles Licht, und zwar in die Schule, in der allein etwas gründlich gelernt wird, und in dieser Schule wurde Jakob Israel, während der gar nicht schulfähige Esau Esau blieb."

4. Auch Isaak, obwohl er noch 43 Jahre lebt, tritt hier vom Schauplatz der Bundesgeschichte ab, indem Jakob als Stammhalter der Verheissung den Faden der weitern Entwicklung aufnimmt. Die Urkunde erwähnt seiner nur noch, als er 180 J. alt und lebenssatt zu seinen Vätern versammelt, und von Esau und Jakob, die er noch als versöhnte Brüder an seinem Sterbebette einträchtig beisammen sehen durfte, in der Höhle Machpelah begraben wird. Als Jakob von ihm schied, wohnte er zu Berseba; zur Uebersiedelung nach Mamre, wo er starb (35, 27—29), vermochte ihn wohl der Wunsch, dem väterlichen Erbbegräbniss näher zu sein. — Rebekka, die mit solcher Zuversicht dem Jakob beim Scheiden versprochen hatte, ihm nachzuschicken, sobald Esau's Zorn sich gelegt habe, starb wahrscheinlich bald nach der Trennung von ihrem Liebling; wenigstens blieb die versprochene Botschaft aus, und bei Jakob's Rückkehr wird ihrer gar nicht erwähnt.

Dritter Cyclus der Familiengeschichten.

J a k o b.

Jakob's Flucht nach Mesopotamien.

§ 75. (Gen. 28, 11 ff.). — In der Nähe von Lus (§ 51, 6) übernachtet Jakob auf freiem Felde. Durch drohende Todesgefahr aus den Armen der zärtlichen Mutter gerissen, abgetrennt von dem Vaterhause, an dem die Verheissung haftet, arm und verlassen, mit ungewisser Aussicht in die Zukunft, legt er sein gewiss sorgenvolles Haupt zur Ruhe. Da sieht er im Traume [1]) eine Leiter, die bis zum Himmel reichte, die Engel Gottes stiegen daran auf und nieder, und Jehovah selbst stand oben darauf [2]). Als der Gott Abraham's und Isaak's offenbart Er sich ihm, belehnt als solcher ihn mit dem dreifachen Bundessegen und verheisst, ihn zu behüten auf allen seinen Wegen und zurückzubringen in das Land, das er jetzt verlassen muss. Die Schauer der Gottesnähe durchbeben noch beim Erwachen seine Seele. „Wie hehr ist diese Stätte!" ruft er aus. „Hier ist nichts anders, denn Gottes Haus, hier ist die Pforte des

Himmels!“ Den Stein, auf dem sein Haupt geruht, salbt er mit Oel, richtet ihn auf zu einem Denkmal[3]), hiess die Stätte Betel, und verpflichtet sich durch ein Gelübde, bei seiner Rückkehr den Stein zum Gotteshaus und dadurch auch seinerseits den Namen, mit welchem er die Stätte benannt, zur Wahrheit zu machen[4]).

1. Der Traum Jakobs ist kein natürlicher, sondern ein prophetischer; er ist ein Träger göttlicher Offenbarung und Verheissung. Aber seine natürliche Basis hat er in dem dermaligen Seelenzustande Jakobs. Vergegenwärtigen wir uns die Gefühle, unter welchen er in solcher Lage sein Haupt zur Ruhe legen mochte, so tritt der Traum in erhöhter Bedeutsamkeit hervor. Die Gedanken, die sich unter einander verklagen und entschuldigen, mussten in dieser ungewohnten Einsamkeit und Verlassenheit, in dieser Stunde der hereinbrechenden Nacht, die ohnehin zur Einkehr in die Tiefen der Seele auffordert, mit unabweisbarer Macht auf ihn einstürmen. Der Druck der Gegenwart liegt auf ihm als ein Fluch, den er selbst sich zugezogen, und noch ist durch keinen Lichtblick göttlicher Verheissung das Dunkel der Zukunft, die vor ihm liegt, erhellt. Den Segen des Vaters hat er zwar erlangt, aber nur durch List und Betrug, und noch fehlt die göttliche Sanction desselben. Schuldbewusstsein, Gewissensbisse, Zweifel, Sorgen und Bedenken mancherlei Art mochten das Gefühl der Verlassenheit noch steigern. Er bedarf göttlicher Tröstung und Stärkung, wenn er nicht gar verzagen soll. Und diese wird ihm jetzt zu Theil: das Traumgesicht, das, als er die Augen geschlossen, vor seine Seele tritt, ist eine göttliche Antwort auf die sorgenvollen Gedanken, mit denen er eingeschlafen ist.

2. Die **Bedeutung dieses Traumgesichtes** springt in die Augen. Es stellt im Symbole verkörpert dar, was die Gottesverheissungen (Vs. 13—15), deren Unterlage es ist, in Worten verkündigen. Eine Brücke ist aufgeschlagen zwischen Himmel und Erde. Unten liegt ein Menschenkind, arm, hülflos und verlassen, — ein Repräsentant der menschlichen Natur in ihrer Ohnmacht und Hülfslosigkeit. Aber in emsiger Geschäftigkeit steigen die Engel Gottes herab, um Hülfe zu bringen und steigen wieder hinauf, um immer neue Hülfe zu holen. Oben auf der Leiter steht Jehovah selbst und verknüpft durch die Verheissung: „Dich will Ich segnen, und in dir (und deinem Samen) sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden,“ — Anfang und Ende der Entwicklung, die das verlassene und hülfslose Menschenkind zum Segensspender und Heilsvermittler für die ganze Welt machen soll. Grade so verknüpft die Leiter den Himmel mit der Erde, Jakob zu ihren Füssen mit Jehovah auf ihrer obersten Sprosse. Die Leiter, die Himmel und Erde verbindet, ist das Bild der Verheissung, die nicht minder den Himmel an die Erde knüpft, die die Kräfte des Himmels herabzieht auf ihren menschlichen Träger, ja die Jehovah selbst vom Himmel herabnöthigt, um durch Bund und gemeinsame Wirksamkeit mit dem Träger der Verheissung das Ziel zu ermöglichen, dass in ihm gesegnet werden sollen alle Völker der Erde. Wir wissen eventuell aus der Erfüllung, (was für Jakob noch potentiell und unentfaltet in der dermaligen Form der Verheissung verschlossen war) dass dies Ziel erreicht werden sollte durch die Versenkung der persönlichen Gottesfülle in die hülfslose und ohnmächtige Menschennatur durch die Menschwerdung Gottes in Christo, und darum hat Baumgarten (Comm. I, 1. S. 263) Recht, wenn er meint, nicht die Leiter könne zunächst mit Christo zusammengestellt werden, sondern Jakob, um dessenwillen die Leiter Himmel

und Erde verbindet; aber ebenso sehr haben auch Luther und Calvin Recht, wenn sie bei der Leiter an Joh. 1, 52 denken und in ihr das Bild von dem Geheimniss der Menschwerdung Gottes erblicken. Denn die Leiter, die zunächst allerdings die Verheissung, welche die Gotteskräfte und zuletzt Gott selbst vom Himmel auf die Erde herabzieht, darstellt, ist damit auch zugleich ein Bild der Art und Weise, wie Gott successiv vom Himmel herabsteigt und Mensch wird. So haben wir also in dem Traumgesichte Jakobs nach seiner objectiven Bedeutung ein simultanes Bild der Geschichte des alten Bundes. Wie Jakob jetzt eben im Anfang seiner selbständigen Bundesentwicklung sich befindet, so erscheint auch Jehovah, auf der obersten Sprosse der Leiter stehend, im Anfange seines Herabsteigens, und da das Ende der Leiter bei Jakob mündet, so ist es klar, dass Er zu Jakob (dem Stammvater und Repräsentanten des erwählten Volkes) herabsteigt. Die ganze Geschichte des alten Bundes ist aber nichts Andres als von der einen Seite ein successives Herabsteigen Gottes zur Menschwerdung in Jakob's Samen, und von der andern Seite ein successives Heranwachsen Jakobs und seines Samens zur Befähigung, die persönliche Fülle der göttlichen Natur in sich aufzunehmen. —

3. Betel, בֵּית־אֵל (Gotteshaus) nannte Jakob zunächst (Vs. 19) den Ort (הַמָּקוֹם) der Erscheinung; die Stadt (הָעִיר), in deren Nähe die Erscheinung statt fand, hiess damals Lus, לוּז, vgl. § 51, 6, Seine Nachkommen trugen jenen Namen auf die naheliegende Stadt über. Die Kanaaniter kehrten sich natürlich nicht daran und nannten sie nach wie vor Lus, erst seit der Erobrung durch Josua (K. 18, 3) wurde der heidnische Name gänzlich abrogirt. Noch Jos. 16, 2 („Und die Grenze geht von Betel nach Lus") wird Betel von Lus, der Ort von der Stadt, unterschieden. (Vgl. Hengstenberg Beitr. III, 200 ff.) — Jakob weiht den Stein, auf dem sein Haupt geruht, zum Denkmal dadurch, dass er ihn mit **Oel salbt**. Ihre äusserliche, realistische Bedeutung hat diese Handlung darin, dass sie den Stein für die Zukunft, in der er vermöge des Gelübdes zum Gotteshause werden soll, kenntlich macht. Aber die Anschauung des gesammten alten Test. nöthigt dazu, ihr zugleich und hauptsächlich eine innerliche, symbolische Bedeutung zuzuerkennen. Aus dem Gebrauch und der Bedeutung des Oel's im gewöhnlichen Leben des Orientalen, wonach es den Leib geschmeidig, frisch und gesund macht, eine Schmerzen besänftigende und Krankheiten heilende Kraft hat, ferner die Speisen wohlschmeckend und kräftig macht und das eigentliche Material der Lichtbereitung ist, — floss die symbolische Geltung desselben als eines Symbols des Alles erleuchtenden, belebenden und heilenden Geistes Gottes; daher denn auch durch die Salbung eines Gegenstandes mit Oel die Weihung desselben für Gott und göttliche Zwecke, so wie die dazu nöthige Mittheilung göttlicher Kräfte an denselben symbolisirt wurde (vgl. Bähr Symbolik II, S. 171 ff.). — Die Errichtung eines **Steinmales** (מַצֵּבָה) durch Jakob zu religiösen Zwecken ladet von selbst zu einer Vergleichung dieser Handlung mit der Verehrung solcher Mazebot von Seiten des Heidenthums ein. Die Errichtung von Steinen zu Denkmälern und Erinnerungszeichen auch für Ereignisse und Ideen religiösen Gehaltes ist an sich etwas so Natürliches und Indifferentes, dass wir uns nicht wundern können, wenn Heidenthum und Judenthum, entweder selbständig oder von einander abhängig, darin zusammentreffen. Der Stein, als das dauerhafteste, unveränderlichste, unbeweglichste und unvergänglichste Material, eignet sich vorzüglich zum Zeugen der Gegenwart für die kommenden Jahrhunderte. Aber vermöge dieses seines Charakters musste der Stein in der Naturreligion, die alle Naturgegenstände als Erscheinungsformen des Naturgeistes ansah, eine eigenthümliche religiös prägnirte Bedeutung gewinnen. Kein Naturgegenstand drückt nämlich die Idee der blinden, unerbittlichen Naturnothwendigkeit,

die durch keinen bewussten, zuvorbedachten und vernünftigen Willen getragen, durch keine Empfindung der Lust oder Unlust, des Mitgefühls oder Mitleidens erweicht, mit absoluter Rücksichtslosigkeit ihren unabwendbaren Lauf vollendet, so scharf und bestimmt aus, als der Stein. Grade diese Idee bildet aber den Kernpunkt im Charakter der Naturreligion, in welcher der freie persönliche Wille in der unmittelbaren Einheit mit der ewigen Nothwendigkeit des Naturgesetzes verschlungen ist. So galt dann der Stein im Heidenthum als der Repräsentant der Gottheit, sofern sie als das dunkle, unpersönliche Geschick, das mit unerbittlicher Nothwendigkeit über dem Leben waltet, angesehen wurde. Da dem Judenthum diese Anschauung von der Gottheit auch in seinen ersten Anfängen gänzlich fremd war, dasselbe vielmehr im bestimmtesten und bewusstesten Gegensatze damit stand, so konnte bei der Anwendung des Steines zu religiösen Zwecken nur die ausgezeichnete Tauglichkeit desselben zu einem dauerhaften und unveränderlichen Denkmal und Erinnerungszeichen in Betracht kommen; diese Bedeutung war aber auch eben so unbedenklich als angemessen und zweckdienlich. Eben so natürlich und angemessen war es für den patriarchalischen Standpunkt wenigstens, dass an diejenigen Stätten, welche wegen einer dort stattgefundenen Theophanie oder anderweitigen Gnadenerweisung Gottes durch solche Steinmäler bereits als heilige und zu Gott in näherer Beziehung stehende bezeichnet waren, auch vorzugsweise der Gottesdienst der Zeitgenossen und Nachkommen sich gewiesen glaubte. Wenn nun das spätre Gesetz wiederholt jede Anwendung der Mazebot zum Cultus auf das Schärfste als heidnischen Greuel verbietet (Exod. 23, 24; 34, 13; Levit. 26, 1; Deut. 12, 13; 16, 22 etc.), so war dies Verbot nicht nur gegen die heidnische Anschauung des Steines als eines Repräsentanten der Gottheit, sondern auch ebenso bestimmt gegen den in der Patriarchenzeit noch erlaubten Jehovahcultus bei solchen Mazebot, weil derselbe jetzt zu dem einzig gesetzmässigen Heiligthum der Stiftshütte in ungöttliche, heidnische Opposition trat, gerichtet. — Eine spätre Form des heidnischen Steindienstes stellt sich in der Verehrung der Bätylien, als angeblich vom Himmel gefallener Steine (Meteorsteine?) (wohin auch der schwarze Stein in der Kaaba zu Mekka gehört) dar. Der Name βαιτύλια erinnert allerdings so bestimmt an den Namen Betel (Βαιθήλ), dass ein Zusammenhang zwischen beiden Namen unabweisbar erscheint. Da der Bätyliendienst bestimmten Zeugnissen zufolge von den Phöniziern (Kanaanitern) ausging, so ist es auch nicht undenkbar, dass vermöge einer im Wesen des Heidenthums liegenden Willigkeit, fremde Cultusformen aufzunehmen, Jakob's Salbung des Steines zu Betel der erste Ausgangspunkt des spätern Bätylienwesens gewesen sei, so dass die Alten (Bochart, Vossius etc.), die ihn aus einer κακοζηλία der Kanaaniter ableiteten, wohl nicht ganz Unrecht haben mögen. Ueber den Bätyliendienst überhaupt vgl. die sachlichen und literarischen Nachweisungen bei Bochart Phaleg II, 2, 2, p. 707 f., Winer s. v. Steine, de Wette Archäol. § 192.*)

*) Gelegentlich hier in der Anmerkung noch ein Curiosum der ergötzlichsten Art aus dem Schatze der Weisheit des Herrn Sörensen in Kiel (Comm. z. Gen. 232 ff.): Die Geschichte von der Himmelsleiter und der Mazeba ist bloss dazu erdichtet worden, um die Erfindung der Sonnenuhr, die gewöhnlich den Babyloniern zugeschrieben wurde, dem Jakob zu vindiciren, als habe er sie nach Babylonien gebracht. Die Himmelsleiter mit ihren Stufen bezeichnet nämlich die Stundenstufen der Sonnenuhr, und die Errichtung der Mazebah ist nichts anders als die Errichtung einer Sonnenuhr nach dem Muster jener visionären Offenbarung. „An oder auf der Sonnensäule zu Betel wird ein Globus (Kopf)

4. Bei dem **Gelübde Jakob's** kann nur das Eine auffallen, dass Jakob sich erpflichtet, von allen Gütern, die ihm aus dem verheissenen Schutz und Segen Gottes ifliessen würden, den Zehnten an Gott zu geben. Man hat dabei nämlich die Frage ifgeworfen, an wen denn Jakob diesen versprochenen Zehnten abzuliefern gedacht ibe. Nach der Anschauung des Gesetzes wird der Zehnte den Priestern und in ihnen ott zu Theil. Da nun damals in der Familie der Patriarchen noch kein besondres riesterthum bestand, vielmehr die Patriarchen selbst die Priester waren, so hat man dies gen die Historicität der Erzählung geltend gemacht. Die Auskunft, dass Jakob eine uliche Anwendung davon zu machen denke, wie bei der alle drei Jahre bei den Israeli-n stattfindenden Zehntenmahlzeit (5 Mos. 14, 28. 29), ist freilich unwahrscheinlich; da-gegen möchte aber in den Worten Jakob's selbst die Meinung begründet sein, dass er nächst den Zehnten zur Errichtung des gelobten Gotteshauses, auch wohl zu dessen Er-altung, Bewahrung und Beschützung, so wie zur Bestreitung des dort zu veranstal-nden Gottesdienstes anwenden wolle.

Jakob's Aufenthalt in Mesopotamien.

§ 76. (Gen. 29, 1—30). — An einem Brunnen bei Charran trifft Jakob mit Rahel (רָחֵל), Labans Tochter, die ihres Vaters Schafe zur Tränke führte, zusammen. Mit überwallendem Herzen fällt er ihr um den Hals, wälzt den Stein von des Brunnens Oeffnung und tränkt ihre Schafe [1]). Auch Laban bewillkommnet ihn herzlich, und da er von Jakob's Anstelligkeit sich bald überzeugte, bemüht er sich, ihn für seine Dienste zu gewinnen. Jakob, für den schon das erste Zusammentreffen mit Rahel bedeutungsvoll und entscheidend gewesen war, wirbt um sie, und erbietet sich statt des Kaufpreises zu siebenjährigem Dienste [2]). Aber der ebenso eigennützige als hinterlistige Laban trachtet ihn für längere Zeit zu binden, schiebt ihm statt der schönen Rahel die ältere hässlichere Schwester Leah (לֵאָה) unter, und entschuldigt sich gegen Jakob's Vorwürfe mit der Landessitte, welche die Verheirathung der jüngern Tochter vor der ältern nicht gestatte. So sieht sich Jakob, der von seiner Liebe zu Rahel nicht abstehen kann, genöthigt, sich auf noch weitre sieben Jahre zu verpflichten, und heirathet nun auch noch die erwählte Braut [3]).

1. Robinson berichtet II, 414: „Ueber die meisten Cisternen ist ein grosser und dicker, flacher Stein gelegt, in dessen Mitte ein rundes Loch gehauen ist, welches die Oeffnung der Cisterne bildet. Dieses Loch fanden wir in vielen Fällen mit einem schweren Stein bedeckt, zu dessen Fortwälzung zwei oder drei Mann erforderlich waren.“ —

---

oder eine Halbkugel (Hohlspiegel) sich befunden haben, was wir aus dem Umstande schliessen dürfen, dass Jakob seinen Kopf an oder auf den Stein gelehnt haben soll. Vielleicht befanden sich an diesem Globus eben die Grade oder die Stufenleiter verzeichnet, worin denn zugleich ein Anlass gelegen hätte, die Verzeichnung einer solchen Himmelsleiter auf eine nächtliche Vision zurückzuführen.“

Die festgesetzte Brunnenordnung erheischte, dass der Stein nicht eher weggewälzt werde bis alle Heerden zusammengebracht waren (29, 8). Jakob aber, als er erfährt, dass die herannahende Hirtin Laban's Tochter sei, überschreitet in der überwallenden, dienstferti gen Freude seines Herzens durch Hinwegwälzung des Steines diese Anordnung. Das die anwesenden Hirten diesen Eingriff ungeahndet lassen, ist vielleicht durch eine gast freundschaftliche Rücksicht gegen den Fremdling, der sich ihnen als einen nahen Ve wandten des reichen und angesehenen Laban zu erkennen gegeben hatte, vielleicht auc dadurch, dass mit der Ankunft der Heerde Laban's die berechtigten Heerden beisamme waren, motivirt. Dass Jakob in der Ueberschwänglichkeit seiner Freude der nahen Ve wandten, deren Ankunft ihm als ein Zeichen, dass Gott zu seiner Reise und deren Zwec Gnade gegeben, erscheinen musste, ohne Weiteres um den Hals fällt, kann nicht auffalle Mit Recht bemerkt Calvin: Ex morum hujus temporis integritate manavit, quod Jac ad consobrinae suae osculum properare ausus est, nam in vita casta et modesta mul major erat libertas. De Wette's Bedenken (Krit. d. mos. Gesch. S. 114), dass — n Rücksicht auf die ähnliche Begegnung Eliesers § 67 — „der Zufall schwerlich zweim auf so artige Weise den Brautwerber gemacht haben werde," beseitigt Baumgarte durch die richtige Bemerkung: „einmal, dass das Zusammentreffen der Umstände a einer constanten Sitte des Orientes, die sich noch bis jetzt erhalten hat, beruhet, u dann, dass der oberste Regierer aller dieser Dinge nicht der Zufall, sondern Jehovah i der deshalb ähnliche Umstände bei ähnlichen Anlässen wiederkehren lässt, um den Zu sammenhang der heil. Geschichte recht augenfällig zum Bewusstsein zu bringen."

2. Der Grund, warum der eigennützige Laban nach vier Wochen selbst auf ei Feststellung des Lohnes für Jakob dringt, liegt darin, dass er seinem Schwestersoh keine Ansprüche des Dankes, die schwerer abzufinden sind, als die genau bestimmte Ansprüche des Rechtes, zugestehen will. Grade in dieser scheinbaren Uneigennützigke tritt Laban's Herzlosigkeit hervor. — Die Sitte des Kaufpreises (מֹהַר), der bei Verheira thung der Töchter dem Vater entrichtet wurde, ist einerseits in der vorchristlichen Ste lung des Weibes, und andrerseits in dem zu ersetzenden Verluste, welcher dem Hau wesen durch den Austritt einer Tochter zu Theil wurde, begründet. Doch tritt auch hi Laban's Geiz, im Vergleich zu seinem Vater Betuel, der bei Rebekka's Verheirathung ke nen Kaufpreis fordert, hervor, wie denn auch Laban's Töchter sich K. 31, 15 noch au drücklich darüber beschweren, dass ihr Vater sie wie eine Waare verhandelt habe. - Dass Jakob statt des Kaufpreises sich zu siebenjährigem Dienste erbietet, steht wahr scheinlich in Beziehung zu dem wohl jetzt schon üblichen und in der mosaischen Legis lation gesetzlich fixirten Sclavenrechte, Exod. 21, 2, wonach der in das Knechtsverhältni tretende Volksgenosse im siebenten Jahre frei ausgehen soll. Die Sitte des Kaufpreis stellt den Werth der Tochter dem Werthe eines Leibeigenen gleich; indem also Jakob d volle Dienstzeit eines Leibeigenen übernimmt, gewährt er dem Laban vollen Ersatz fü den Verlust der Tochter. — Wenn die Kritik es unbegreiflich findet, warum sich Jako nicht lieber den Kaufpreis von seinem reichen Vater holen liess, so wird die grössere Be quemlichkeit dieses Vorschlags auch dem Jakob, oder wenn die Geschichte als Mythe an gesehen werden soll, dem Dichter derselben wohl nicht entgangen sein. Wir suchen de Grund weniger in der Schwierigkeit, welche Esau's noch fortdauernder Zorn der Erre chung dieses Zweckes hätte entgegensetzen können, als vielmehr in der eigenthümliche Stellung Jakob's zum Vaterhause einerseits und zu Gottes Verheissung andrerseits. Inso fern Jakob durch den selbstverschuldeten Drang der Umstände vom Vaterhause losgeris sen ist, ist er uf sich, insofern er aber durch die Theophanie zu Betel in das Bu

desverhältniss mit Gott getreten ist, ist er auf Jehovah gewiesen. Hätte er nun jetzt an das Vaterhaus recurriren wollen, so würde er sich ebensosehr eines unedlen Kleinmuthes als eines verwerflichen Unglaubens schuldig gemacht haben. —

3. Usserius (annales V. et N. Test. p. 7), dem unter andern auch Hess (Gesch. d. Patr. II, 87) folgt, nimmt an, die **Verheirathung** habe schon im ersten Dienstjahre stattgefunden, und deutet die Worte Jakob's Vs. 21, „denn voll sind meine Tage", die dem Zusammenhange nach wahrscheinlich von der Vollendung der ausbedungenen siebenjährigen Dienstzeit zu verstehen sind, so: „quod uxori maturus esset plus satis." Die nächste Veranlassung zu dieser Annahme gaben wohl die sogleich zu erörternden chronologischen Schwierigkeiten unsres Kapitels, die aber keineswegs berechtigen, den Worten einen ihnen fremden Sinn zu obtrudiren. — **Laban's Betrug** wurde durch die Sitte, dass die Braut verschleiert in das dunkle Brautgemach geführt wurde, ausführbar. In diesem Betruge ist die Nemesis, welche Jakob trifft, und ihn an das ähnliche Unrecht, das er begangen, erinnern musste, nicht zu verkennen. Wie Jakob's Betrug dem segnenden Vater statt des geliebten Sohnes den verachteten und vernachlässigten Sohn unterschob, so schiebt ihm hier zur Vergeltung Laban's Betrug statt der geliebten Rahel die verachtete Leah unter, und wie dort Isaak in dem ungeliebten Sohn den rechten segnete, so heirathete hier Jakob in dem ungeliebten Weibe die ihm von Gott bestimmte Gattin; denn nicht Rahel, sondern Leah sollte die Mutter des Sohnes werden, der später als der vorzugsweise Träger des köstlichsten Theiles der Verheissung hervortrat. (Vgl. § 94, 3). Wenn schon die Profangeschichte und das tägliche Leben voll ist von solch' seltsamen und augenfälligen Proben einer vergeltenden Vorsehung, so wird man in der heil. Geschichte dieselben anzuerkennen sich um so weniger weigern können. — Laban ist wenigstens billig genug, eine Vorauserstattung der zweiten Dienstzeit nicht zu fordern, sondern übergiebt dem Jakob nach Beendigung der siebentägigen Hochzeitsfeier, auch die Rahel sogleich zum Weibe. Die siebentägige Feier (vgl. auch Richt. 14, 12. 17) hat in der symbolischen Dignität der Siebenzahl als der eigentlichen Bundeszahl ihren Ausgangspunkt. — So bekommt also Jakob statt eines Weibes zwei, und zwar zwei Schwestern, — und so verkehrt es auch für den vorgesetzlichen Standpunkt ist, hier mit Calvin ad h. l. über Incest und Bestialität (belluinus mos) Wehe zu rufen, so muss doch anerkannt werden, wie der Verfolg der Geschichte die ungöttliche Verkehrtheit dieses Verhältnisses richtet und dem gesetzlichen Verbote Lev. 18, 18 den Weg bahnt. —

§ 77. (Gen. 29, 31—30, 24). — Zu der verschmähten und verachteten Leah bekennt sich der Herr. Während auf der bevorzugten Rahel lange Jahre die Schmach der Unfruchtbarkeit ruht [1]), gebiert Leah in rascher Folge dem Jakob vier Söhne: Ruben (רְאוּבֵן), Simeon (שִׁמְעוֹן), Levi (לֵוִי) und Judah (יְהוּדָה). Der Neid der Schwester steigt auf's Höchste. Die Aeussrungen ihres leidenschaftlichen Unmuthes weist Jakob zwar gebührend zurück, giebt aber doch ihrer ungeduldigen Fordrung, ihr durch eine Nebenehe mit ihrer Magd Bilhah Adoptivkinder zu schaffen, nach. Bilhah gebar ihm zwei Söhne: Dan (דָּן) und Naftali (נַפְתָּלִי). Da nun Leah unterdess auch eine Zeitlang nicht schwanger ward, folgt sie der Schwester bösem Beispiel, und legt dem Jakob ihre Magd Silpah zu, welche den Gad (גָּד) und Asser (אָשֵׁר) gebar. Aber Jakob vernach-

lässigt die Leah auf so ungerechte Weise und wendet seine Liebe der Rahel so ausschliesslich zu, dass die Erstere durch die Dudaim[2]), die ihr Sohn Ruben auf dem Felde gefunden, und denen man eine fruchtbarmachende Kraft zuschrieb, — die Gunst ihres Gatten der Schwester abkaufen muss. Doch Rahel bleibt, trotz des Besitzes der Dudaim, unfruchtbar, während Leah den Isaschar (יִשָּׂשכָר vgl. Gesenius thes. p. 1331), den Sebulon (זְבֻלוּן) und dann noch eine Tochter, Namens Dinah, gebiert. Doch Rahels Prüfungszeit geht unterdess auch zu Ende; gegen den Schluss des vierzehnten Dienstjahres gebiert sie den Josef (יוֹסֵף)[3]).

1. In der natürlichen Bestimmung des Weibes liegt die Sehnsucht nach Mutterfreuden tief begründet. Diese Sehnsucht der Natur musste aber noch gesteigert werden, wo die gleiche Berechtigung des Weibes an sich noch nicht zur Anerkennung gekommen ist, und daher die Gattin erst als Mutter eine Bedeutung und Stellung einnimmt. In dem religiösern Alterthum lastete aber ausserdem die Kinderlosigkeit um so mehr als Schmach und Strafe auf dem Weibe, je lebendiger und allgemeiner das Bewusstsein, dass Kinder eine Gabe göttlichen Segens seien (Ps. 127, 3), war. Dazu kam nun endlich noch, um das höchste Unglück des Weibes in der Kinderlosigkeit zu erkennen, in der Familie wie in dem Volke der Wahl die Beziehung der Ehe zu dem Verheissungssegen, von dem das kinderlose Weib sich ausgeschlossen glaubte. Diese letzte Beziehung auch bei Rahels Unmuth vorauszusetzen, kann aber kaum als unbefugt erscheinen, da es doch jedenfalls mehr als wahrscheinlich ist, dass Jakob seine Weiber, und besonders das Weib seiner Liebe und seiner Wahl, mit seiner eigenthümlichen und einzigen Stellung und Berufung bekannt gemacht haben werde, und darum ein, wenn auch noch so mangelhaftes oder beschränktes Eingehen der Gattinnen Jakobs in seinen Glauben und in seine Hoffnungen wahrscheinlich ist.

2. Ueber die Dudaim vgl. Tuch Comm S. 446 ff.; Friedreich zur Bibel. I, 158 f. Lengerke Kenäan I. 133; Winer s. v. Alraun. Dass die mandragora vernalis (vgl. Bertoloni commentat. de mandragoris Bologna 1836. fol.) darunter gemeint sei, kann jetzt als ausgemacht angesehen werden. Den gelben, wohlriechenden Aepfelchen dieser Pflanze legte das alte und neue Morgenland eine zur Wollust reizende, fruchtbarmachende Kraft bei, weshalb sie auch zur Bereitung von Liebestränken angewandt wurden. — Einer unbegreiflichen Ungerechtigkeit gegen die Urkunde macht sich Tuch schuldig S. 446, wenn er behauptet: „Die Dudaim haben die Wirkung, dass Leah wieder gebiert, die unfruchtbare Rahel Mutter wird.“ Dagegen sagt, die Streitfrage erschöpfend, Baumgarten mit dem schlagendsten Rechte: „Tuch bemerkt selbst S. 449, dass nachher von der Mandragora nicht weiter die Rede ist, und will doch nicht einsehen, dass unsre Erzählung zeigen soll, wie nicht das natürliche Mittel, sondern allein die Gnade Gottes die Weiber zum Gebären tüchtig macht. Leah verweigert die Mandragora ihres Sohnes der Schwester [illegible] und eben sie wird schwanger, während diese unfruchtbar bleibt. Wodurch wird Leah [illegible]? Weil sie Gott angerufen, und er sie erhört hat (Vs. 17), und dass Rahel [illegible] schwanger wird, geschieht kraft des Andenkens Gottes an sie (Vs. 22). Um die [illegible] verschmäht es der heil. Geist nicht, uns in die nackteste Natürlichkeit des Menschen [illegible] [illegible]. Dass Leah ihre Magd ihrem Manne gegeben, betrachtet sie als ein

lbstverleugnung und findet dafür in dem neugebornen Sohne den Lohn, 'und deshalb nnt sie ihn יִשָּׂשכָר, d. h. „es ist Lohn."

8. Wie ein lang verhaltener Strom bricht nun endlich bei **Jakob's Zeugun-** :en die von dem Verheissungssegen verkündete Fruchtbarkeit in Leah's gehäuften Ge- :ten hervor, obwohl auch hier noch der Darstellung der Idee, dass die Natur zur Zeu- ıg des verheissenen Samens an sich unfähig, erst durch die Gnade dazu befähigt wer- ı müsse, noch nicht vollkommen Genüge geschehen ist und in der langjährigen Kinder- igkeit Rahels sich wenigstens einseitig noch geltend macht. — Da Josef noch vor Ab- f des 14. Dienstjahres geboren ist, und die Hochzeit erst im 7. Dienstjahre statt fand, umschliesst der dazwischenliegende 7jährige Zeitraum 12 Geburten. Wäre es nun, wie ıauptet worden ist, der Sinn der Urkunde, dass dieselben in successiver Folge statt- unden, so involvirte der Bericht den seltsamsten Widerspruch gegen die Möglichkeit, ein schon ältre Ausleger und Chronologen (z. B. Petavius de doctr. temp. 9, 19 und :idegger hist. patr. II, 253), denen Neuere z. B. Hengstenberg (Beitr. III, 351 f.)· umgarten (I, 1 S. 272), Lengerke (Kenáan I, 308 ff.) Reinke (Beitr. zur Erkl. A. T. S. 95 ff.) gefolgt sind, haben diese Schwierigkeit befriedigend beseitigt. Die Be- ıptung des Widerspruchs beruht auf der irrigen Voraussetzung, dass die mit Vav conseq. tschreitende Erzählung stets und ausnahmslos den strengen Fortschritt in der Zeitfolge :eichnen müsse (vgl. dagegen Ewald ausf. Lehrb. S. 614 § 332, a., Lengerke Kenáan I,) Anm. 1, und meine Einheit der Genesis Berl. 1846 S. 7—12). „Es knüpft nicht die zelne Thatsache an das Vorhergehende an, sondern den ganzen Abschnitt, wie in un- ıligen Fällen, und drückt allerdings eine Succession aus, aber diese nur im Ganzen." :ngstb. l. c. Mit Recht bemerkt Lengerke l. c. „Beachten wir den leidenschaftlichen arakter der Rachel und wie der Berichterstatter K. 30, 1 ihre Stellung zur Schwester chnet, so erscheint es nicht glaublich, dass derselbe meinte, nun erst habe Rachel ihrem nne die Bilhah beigelegt, wie es K. 30, 1 den Anschein hat, denn nun, da Leah auf- ıört hatte zu gebären, hatte ihre Eifersucht ja weniger Nahrung." Die vier ersten Ge- rten Leah's fanden nach möglichst kurzen Zwischenräumen statt, noch ehe Leah ihre mentan eingetretene Unfruchtbarkeit inne wurde, hatte Rahel bereits sich die Bilhah sub- uirt, und so bald Leah meinte, dass ein Stillstand mit ihr eingetreten sei, wozu bei der herigen raschen Folge der Schwangerschaften und bei ihrer Aufgeregtheit wenige Monate reichten, folgte sie dem Beispiel der Schwester durch die Substitution der Silpah, und ld darauf wurde sie selbst auch wieder schwanger, und gebar bis zum Ablauf des ptenniums noch 3 Kinder, wobei man nicht nöthig hat, mit Lightfoot I, 18 anzunehmen, ss Sebulon und Dina Zwillingsgeburten seien. Der Vorfall mit der Mandragora fällt mittelbar vor die fünfte Schwangerschaft Leah's, und Ruben, der sie fand, war gegen Jahr alt. Dass aber ein vierjähriger Hirtenknabe mit auf's Feld genommen wird und schönen Blumen und Beeren seine Freude hat," ist nichts weniger als auffallend oder wahrscheinlich.

§ 78. (Gen. 30, 25 ff.). — Nun will Jakob heimkehren, um auch in Haus zu versorgen; aber Laban, der erfahren, wie auffallend Gottes :gen seines Eidams Dienste begleitet, bietet Alles auf, sich dieselben ›ch länger zu erhalten, und geht mit selbstsüchtiger Freude auf die von kob gestellte scheinbar thörichte Bedingung, dass alle Geburten ein, die von ınfarbiger Heerde bunt oder verschiedenfarbig fallen würden, ihm

als Lohn zu Theil werden sollten. Aber auch hier macht sich noch die schlaue und berechnende Hinterlist, die in Jakobs natürlichem Charakter lag, ebenso geltend wie früher in seinem Verhältniss zu Esau, und auch hier noch treffen Jakobs Absichten, unangesehen der unlautern Mittel, durch die er sie zu erreichen sucht, mit Gottes Absichten zusammen. Jakob setzt List gegen List und vergilt durch Betrug Labans Betrug; Jehovah aber lässt ihm seine List gelingen, um Unrecht mit Unrecht zu bestrafen. Durch schlaue Künste, die er aus den Erfahrungen seines Hirtenlebens abstrahirt hat, sucht Jakob zu bewirken, dass die stärksten Würfe der Heerde die für ihn ausbedungenen Farben tragen [1]), und ein Traumgesicht weist ihn darauf hin, dass Gott ihm auch ohne solche Kunstgriffe Recht verschaffen werde gegen Labans Eigennutz [2]). So geschieht es, dass, so oft auch Laban die Bedingungen des Contractes ändert, doch immer der eventuelle Vortheil auf Jakobs Seite ist [3]), so dass binnen sechs Jahren die ihm contractmässig zufallenden Heerden zu einer sehr ansehnlichen Grösse anwachsen.

1. Auf die Thatsache, dass die Schafe im Morgenlande grösstentheils weiss und die Ziegen schwarz, bunte Thiere hingegen selten sind, gründet sich der **Contract** zwischen Jakob und Laban. Aus der dem Jakob anvertrauten Heerde werden alle bunten und dunkelfarbigen Schafe, so wie alle gefleckten Ziegen ausgesondert und in die Heerden der Söhne Labans übergeführt, so dass bloss rein weissfarbige Schafe und rein weissfarbige Ziegen übrig bleiben. Was nun von diesen Heerden Andersfarbiges fallen werde, sollte Jakobs Lohn sein, und da nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur Derartiges gar nicht zu erwarten stand, so geht Laban mit selbstsüchtiger Schadenfreude über die thörichte Beschränktheit seines Neffen die Bedingung ein. Und dennoch zieht Laban den Kürzern bei diesem für ihn scheinbar so äusserst vortheilhaften Vertrage, indem Jakob eine häufig bewährte Erfahrung, die den mesopotamischen Hirten damals noch unbekannt gewesen zu sein scheint, in Anwendung bringt; — nämlich die Erfahrung, dass der in der Imagination sich fixirende Anblick zur Zeit der Empfängniss und Schwangerschaft häufig einen sich assimilirenden Einfluss auf die Gestaltung des Fötus hat (das sogenannte Versehen), — eine Wirkung, deren Realität bei Thieren und Menschen durch unzählige Erfahrungen aus allen Zeiten ausser Zweifel gesetzt ist, und in ganz besonderm Maasse bei Schafen anwendbar ist. Vgl. Bochart, hieroz. II, 49 p. 543—47; Rosenmüller, Morgenland I, 150; Tuch, S. 452; Lengerke, Kenâan I, 152 f.; J. D. Michaelis, verm. Schr. I, 61 f.; J. B. Friedreich, zur Bibel. Nürnberg 1848, I, S. 37 ff.; Trusen bibl. Krankheiten S. 52 ff. und Winer s. v. Jakob S. 523 (3. Aufl.) und die dort gesammelten Zeugnisse. Demzufolge legte Jakob zur Zeit der Brunst streifenweise abgeschälte Stäbe von Baumarten, deren abgeschältes Holz sich durch blendende Weisse auszeichnete, in die Tränkrinnen, wohin die Schafe zur Tränkung kamen, damit bei der Begattung das Bild der bunten Stäbe sich der aufgeregten Einbildungskraft der Thiere imprägnire. Der Erfolg entsprach der Absicht. Und als nun schon buntfarbige Thiere in der Heerde waren, wandte Jakob zu sicherer und ausgedehnterer Erreichung seines Zweckes noch einen zweiten, verwandten Kunstgriff an. Er sonderte nämlich die einfarbigen von den bunten

n ab, und stellte die Heerde der erstern bei der Weide so auf, dass ihr Blick be-
; auf die buntfarbige Heerde fallen musste, dieser hingegen der Anblick der ein-
n abgeschnitten war. Doch war Jakob noch billig oder schonend genug, dass
le Kunstgriffe nur bei der Frühlingsbrunst in Anwendung brachte, hingegen beim
laufe sich derselben gänzlich enthielt, so dass dieser zweite Jahreswurf seinem
gervater ungeschmälert zu Theil wurde; wobei freilich bemerkt werden muss und
er Urkunde auch ausdrücklich bemerkt wird, dass die im Frühling empfangenen
wegen der bessern Nahrung der trächtigen Mütter stärker ausfallen und besser
en (Bochart l. c. 2, 46 p. 514 vgl. Tuch l. c. S. 453 f. und von Lengerke l. c,
f.). — Die sittliche Würdigung des Verfahrens Jakobs muss von demselben Ge-
unkt ausgehen, wie die der Nothlüge Abrahams (§ 52, 2) und der ähnlichen Aeuss-
hinterlistiger und betrügerischer Selbsthülfe in frühern Verhältnissen Jakobs. Ge-
ibans Herzlosigkeit und Eigennutz war er im Rechte. Er glaubte sich dadurch in
rt Kriegszustand versetzt und betrachtete seinen Trug unter dem Gesichtspunkt der
ehr. Wie früher, so gestattete auch hier seine Glaubensschwäche und seine noch
iligte, stets zur Selbsthülfe und Hinterlist geneigte Natur nicht, Gott allein die
anheimzustellen, und es nöthigenfalls, wie Abraham auf Moriah gethan, auf ein
r ankommen zu lassen. Dass aber sein Glaube auf diesem Wege, ebenso wenig
ort Abrahams Glaube, zu Schanden geworden wäre, das hätte er aus dem ihm zu
werdenden göttlichen Traumgesichte, dessen Bedeutung wir sogleich zu erörtern
, entnehmen können. — So liegt es also im Charakter und in der Stellung Jakobs
det, dass Eigenhülfe und Gotteshülfe sich im Leben Jakobs begegnen, und die Er-
; von Jokobs Kunststückchen ist nicht, wie Tuch meint S. 456, einem „gewissen
alismus des Ergänzers," der im Gegensatze zur „Grundschrift" (vgl. meine
Einheit der Genesis p. 164 f.) das Wie in dem wunderbaren Vorgange durch
che Mittel nach Weise Eichhorns und des Heidelberger Paulus natürlich erklären
zuzuschreiben, sondern wenn von Rationalismus einmal die Rede sein soll, dem
alismus Jakobs, der, trotz aller Erfahrung des Wunderbaren, sich doch noch nicht
m Wunderbaren zurecht zu finden weiss. — Drechsler (Einheit d. Gen. 237 ff.)
t gänzlich den Sinn der Urkunde und die Bedeutung der Geschichte, wenn er
Selbsthülfe zu einer reinen That des Glaubens zu stempeln sucht!!

. Jakob erblickte, wie es scheint zur Zeit der ersten Brunst nach dem abgeschlos-
Contract, ein **Traumgesicht** (K. 31, 10 ff.), in welchem alle Böcke, welche
erde besprangen, verschiedenfarbig erschienen, und der Engel Gottes bezeugte ihm
dass „Er Alles gesehen, was ihm Laban gethan." Die Bedeutung dieses Gesichtes
ur eine weissagende sein, in welcher ihm verkündigt wird, dass die Wirkung der
ang der einfarbigen Böcke seiner Heerde dieselbe sein solle, als wenn sie sämmt-
rschiedenfarbig wären. Da das Traumgesicht die Wirkung nicht in die Schaf-
r, sondern in die Böcke legt, während Jakobs Kunststück allein auf die empfan-
Mütter berechnet war, so liegt in demselben ein Gegensatz der Gotteshülfe zu
Selbsthülfe, der ihn belehren sollte, wie die Gotteshülfe ohne jene Selbst-
hm Recht und Vortheil gegen Labans Eigennutz verschaffen könne. — Dass Jakob
e Seite der Gotteshülfe vor seinen Weibern hervorhebt, hingegen die Seite der
ülfe ganz mit Stillschweigen übergeht, zeigt, dass doch sein Gewissen ihm seine
stige Selbsthülfe als eine unedle, die er lieber, sogar auch vor seinen Weibern,
t, erscheinen lässt. — Aus der Anknüpfung von Vs. 14 an Vs. 13 schliesst Baum-
n u. A., dass dies Traumgesicht sich bei jeder Brunstzeit erneuert habe. Diese

Annahme trägt aber in hohem Grade den Charakter innerer Unwahrscheinlichkeit. Jakob, dem es bei dieser Relation an seine Weiber nicht auf strenge Successivität und Scheidung der Zeitfolge ankommt, zieht den Inhalt zweier göttlichen Traumoffenbarungen, deren erste ihm beim Anfang der letzten sechs Dienstjahre und deren zweite ihm beim Schlusse derselben zu Theil wird, in Eins zusammen.

3. Wenn Jakob berichtet, dass Laban **zehnmal** seinen Lohn **geändert** habe, so ist die Zehn offenbar eine runde Zahl, die nach ihrer symbolischen Geltung, als der Zahl der Vollständigkeit und des Abschlusses, aussagen soll, dass Laban so oft die Vertragsbedingungen geändert habe, dass alle möglichen Verändrungen erschöpft worden seien. Worin diese Aendrungen bestanden, wird nicht deutlich angegeben, doch bezogen sie sich wahrscheinlich (Vs. 8) auf die Modificationen der Verschiedenfarbigkeit, des Gesprenkelten (Punktirten), Gefleckten (Scheckigten) und des Gestreiften (oder Gebänderten) (30, 39). Bei diesen Aendrungen musste es aber immer bestimmter hervortreten, dass Jakobs Kunststückchen unzureichend seien, dass vielmehr Gottes Hülfe allein die erwünschte Wirkung hervorbrachte, so dass Jakob auch darum vielleicht in der Relation an seine Weiber einzig und allein das Moment der Gotteshülfe hervorhob.

Jakob's Heimkehr nach Kanaan. Sein Kampf mit Jehovah.

§ 79. (Gen. 31). — Jakobs unter allen Umständen sich gleich bleibendes Glück reizte Labans und seiner Söhne Neid und Hass, und ihre bittern Reden legten ihm den Wunsch nahe, das bestehende Verhältniss aufzulösen. Diesem Wunsche kommt die Aufforderung Gottes, heimzukehren in seiner Väter Land, entgegen. Aber immer noch gewohnt, die krummen Wege den graden vorzuziehen, entschliesst Jakob sich zu heimlicher Flucht, zu der auch seine Weiber, erbittert über ihres Vaters unwürdige und lieblose Behandlung, gerne ihre Zustimmung geben. Laban's Schafschur bietet ihm die erwünschte Gelegenheit zur Ausführung seines Entschlusses, und ohne Jakobs Wissen nimmt Rahel ihres Vaters Terafim mit[1]). Doch schon am dritten Tage erhält Laban Kunde von dem Geschehenen. Sofort jagt er, verstärkt durch die Hülfe seiner Stammgenossen, den Entflohenen nach, und ereilt sie am siebenten Tage auf dem Gebirge Gilead[2]). Aber in der letztverflossenen Nacht hatte Jakobs Gott in einem Traumgesichte ihn ernstlich vor jeder Anwendung von Gewalt gewarnt. Darum begnügt er sich mit Vorwürfen über die heimliche Flucht, die, wie er heuchlerisch hinzufügt, ihm nicht einmal vergönnt habe, seine Töchter zu küssen und seinen Schwiegersohn in gebührender Feier zu entlassen. Am meisten liegen ihm aber die gestohlenen Terafim am Herzen. Die angestellte Nachsuchung, auf die Jakob selbst dringt, liefert keine Resultate, da Rahel, Katamenien vorschützend, ihren Vater von ihrer Person und ihrem Sitze, wohin sie die Terafim versteckt hatte, fern hält[3]). Ein Bündniss, durch Eid, Opfer und Bundesmahlzeit sanctionirt, bekräftigt die Versöhnung Labans und Jakobs, und ein aufgerichtetes Stein-

ɪoll **als Zeuge des geschlossenen Bundes und zugleich als Grenz-**
en der beiderseitigen nomadischen Wandrungen für sie und ihre
kommen gelten[4]**).**

, **Ueber die Terafim** תְּרָפִים vgl. J. D. Michaelis de theraphis, in s. commentt. ett. obl.; Winer s. h. v.; Tuch, Comm. 457 ff.; Hengstenberg, Christol. II, 177;); Hävernick, Ezechiel S. 347 ff.; Lengerke, Kenáan I, 256. 306. Es waren ı in menschenähnlicher Gestalt, jedoch von verschiedener Grösse (vgl. Gen. 31, 34 Sam. 19, 13), die als Familien- und Hausgötter, als Träger und Spender des häus- Glückes verehrt (Gen. 31; Richt. 18, 24), auch wohl als Haus-Orakel befragt wurden ʟ. 21, 26; Sach. 10, 2). Von den Aramäern ging ihre Verehrung zu den Israeliten woselbst sie, obwohl stets als Götzendienst bezeichnet (Gen. 35, 4; 2 Kön. 23, 24; 10, 2; Hos. 3, 4), wiederholt bis zum Exil hin auftaucht. Deshalb kann Heng- erg's Ansicht, wonach sie Mittelwesen waren, welche mit jedem Religionssystem bindung gesetzt werden konnten, und deren Befragung nicht unbedingt Abgötterei re, weil sie stets im Namen Jehovah's gefragt worden seien, nicht anerkannt wer- Vgl. Hävernick l. c. Michaelis hielt sie für eine Art von Satyrn oder Silenen, er sich durch die Angabe des Pausan. 6, 24, 6 (θνητὸν εἶναι τὸ γένος τῶν Σιληνῶν α τις ἂν μάλιστα ἐπὶ τοῖς τάφοις αὐτῶν· ἐν γὰρ τῇ Ἑβραίων χώρᾳ Σιληνοῦ) und durch die Vergleichung von Gen. 35, 4, wonach Jakob die Terafim unter Eiche bei Sichem vergräbt, berechtigt glaubt. Wenn jene sonderbare Angabe des nias auch zu Gen. 35, 4 in irgend einer (mittelbaren) Beziehung stehen sollte, was denkbar ist, da Richt. 9, 6. 37 zeigt, wie sich das Andenken an jenes Ereigniss in olkstradition fixirt hatte, so beruht sie doch jedenfalls auf einer vagen, willkür- Combination. Ausser des Bereiches der aramäischen und hebräischen Idolatrie sich keine Spur von dem Namen und der Verehrung der Terafim. Verwandt mit Auffassung ist Creuzer's Meinung (Symbolik 2. A. S. 340), dass es fruchtbar- nde Penaten gewesen seien. Obwohl Lengerke diese Auffassung wieder erneuert entbehrt sie doch alles festen Grundes. Denn dass Rahel „jene geilen Silene" als Zuflucht, um Kinder zu erhalten, mitgenommen habe, und dass auch Mikal, Saul's r (1 Sam. 19), sie hinter Davids Rücken um ihrer Unfruchtbarkeit willen verehrt ist eine um so mehr unberechtigte Eisegese, als Rahel bereits von ihrer Unfrucht- t befreit und Mikal, erst seit Kurzem verheirathet, ihre Unfruchtbarkeit noch nicht it haben mochte. (Die Vergleichung des Namens mit dem griechischen τράγος kann als eine Stütze dieser Meinung gelten.) Zu welchem Zwecke Rahel die Terafim liegt am Tage: sie will das Glück, das sie an den Besitz der Terafim gebunden ihrem Hause erhalten oder zuwenden. Was die Etymologie betrifft, so halten wir ofmann (Schriftbeweis I, 328) תרפים für die aramäische Form des Hebr. שְׂרָפִים rklären es nach dem arabischen Stammworte شرف, altus, excelsus, nobilis f., als rhabenes, Ueberirdisches. Im heidnisch-aramäischen Sprachgebrauche ist es אלה identisch (Gen. 31, 10; 35, 2), mit dem es auch den Plural in gleicher Bedeu- gemein hat. Die von Hävernick l. c. vertheidigte Ableitung von ترف (bonis com- que vitae affluxit) kann dagegen nicht aufkommen, noch viel weniger die von E. Meier, elwörterb. 382 (תרף als abgeleiteter Stamm von תרה = ترك, zurücklassen, „unstreitig תרפים die Zurückgebliebenen, gleichsam die Reliquien, die Bild-

Annahme trägt aber in hohem Grade den Charakter innerer
dem es bei dieser Relation an seine Weiber nicht auf streng
der Zeitfolge ankommt, zieht den Inhalt zweier göttliche
erste ihm beim Anfang der letzten sechs Dienstjahre und d
derselben zu Theil wird, in Eins zusammen.

3. Wenn Jakob berichtet, dass Laban **zehnmal** s
so ist die Zehn offenbar eine runde Zahl, die nach ihr
Zahl der Vollständigkeit und des Abschlusses, aussage
tragsbedingungen geändert habe, dass alle möglich
seien. Worin diese Aendrungen bestanden, wird n
sie sich wahrscheinlich (Vs. 8) auf die Modificati
sprenkelten (Punktirten), Gefleckten (Scheckigte
(30, 39). Bei diesen Aendrungen musste e
Jakobs Kunststückchen unzureichend seien
wünschte Wirkung hervorbrachte, so da
an seine Weiber einzig und allein das

Jakob's Heimkehr nach

§ 79. (Gen. 31). —
bendes Glück reizte Lab
bittern Reden legten i
aufzulösen. Diesem
kehren in seiner V
krummen Wege d
licher Flucht,
würdige und
Schafschr
nes Entsc
rafim r
Gesche
nosse
Geb
in

... lenkte
.. 25, 4; 2 Sa
.cheint sich Jakob
.en, da Laban bereits
.d, dass er argwöhnischen
.. sofort Kunde von der Flucht
, die Urkunde „unbekümmert darum
. denen man Verwandte und Freunde mi
der Schwiegersohn und Oberaufseher der H
war es deshalb, weil sie genug Momente enthält
dieser Thatsache sich erklären konnte. Die
gerte Spannung zwischen Beiden machte das
rth, und Jakob wird es an Vorwänden, eine et
gefehlt haben.
tung der Kameelsänfte, welche der Rahel auch
vgl. Tuch S. 459 und Genesius thes. p. 715 f. Dass
sein, hat allerdings zur Voraussetzung, dass das leviti
welchem jede Berührung mit dem Lager oder Kleidung
verunreinigen sollte, auch damals, ja sogar auch bei den
Gegen die Historicität der Genesis kann dies aber nicht
die zu Grunde liegende Anschauung keine ausschliesslich i
bei vielen andern Völkern des Alterthums (cf. Bähr Symb
bibl. Abhandlungen I, S. 271 ff.) galt.
Errichtung der Mazebah bemerkt Baumgarten I, 1. S. 27
soll zur Besieglung der Bundschliessung dienen. Denn dad
die sinnliche Wirklichkeit eintritt, wird sie vollendet.“ Ueber d
vgl. § 42, 1. Der Name des Steinhaufens גַּלְעֵד Hügel des Zeugnis
in aramäischer Sprache יְגַר שָׂהֲדוּתָא mit völlig gleicher Bedeutun
auf den schon feststehenden Namen des Gebirges גִּלְעָד gewähl

§ 80. (Gen. 32). — Aus der Gefahr, die ihm der nacheile
bereitete, ist Jakob durch Gottes gnädige Fürsorge befrei
neue Gefahren drohen ihm aus der noch bevorstehenden Begegn

nisse der verstorbenen Voreltern"). Sörensen (Comm. z. Gen. 248 ff.) belehrt uns gar, dass die Terafim mit Harz und Gummi überzogene Leichen waren, und dass der Name auf שְׂרַף = Gummi, Harz, zurückzuführen ist. Die Nachricht, dass Rahel die Terafim in dem Kameelsattel versteckt habe, stört den tiefblickenden und geistreichen Herrn Sörensen nicht. Denn „die Terafim sind hier offenbar zugleich Symbol für etwas Weiteres, als jene Familienmumien. Sie stehen hier zugleich als Repräsentanten der israel. Stämme . . . Wenn Rachel sie im Kameelsattel birgt, und sie dem Blicke Labans entzieht, so soll das Kameel mit seinen beiden Hökern zugleich eine bildliche Bezeichnung des Lebanongebirges sein, unter und hinter dessen Abhängen Rachel ihren Raub vor den Blicken des Laban, welcher auf der andern Seite des Lebanon wohnt, verbirgt."

2. Die **Schafschur** Labans bot in mehrfacher Beziehung dem Jakob eine günstige Gelegenheit zur Flucht. Sie setzte zuvörderst eine Sonderung der Schafe Labans und Jakobs voraus, entlud den Jakob der Aufsicht und Pflege der erstern, entfernte Laban und die Seinen auf mehrere Tage aus Jakobs Nähe und lenkte durch die damit verbundenen Arbeiten und festlichen Lustbarkeiten (1 Sam. 25, 4; 2 Sam. 13, 23) den argwöhnischen Blick von Jakobs Treiben ab. Indess scheint sich Jakob doch in Beziehung auf das letztgenannte Moment getäuscht zu haben, da Laban bereits am dritten Tage die Flucht erfährt, woraus es wahrscheinlich wird, dass er argwöhnischen Sinnes Späher in Jakobs Nähe zurückgelassen hatte, die ihm sofort Kunde von der Flucht brachten. Es ist ganz recht, dass, wie Tuch bemerkt, die Urkunde „unbekümmert darum ist, wie bei den Festlichkeiten der Schafschur, zu denen man Verwandte und Freunde mitzunehmen pflegte, K. 38, 12; 2 Sam. 13, 23, der Schwiegersohn und Oberaufseher der Heerden Labans fehlen konnte," und sie war es deshalb, weil sie genug Momente enthält, aus welchen der Leser das Auffallende dieser Thatsache sich erklären konnte. Die jetzt grade auf den höchsten Grad gesteigerte Spannung zwischen Beiden machte das Wegbleiben Jakobs Beiden wünschenswerth, und Jakob wird es an Vorwänden, eine etwa erfolgte Einladung abzulehnen, nicht gefehlt haben.

3. Ueber die Einrichtung der Kameelsänfte, welche der Rahel auch zum Ruhebette dienen konnte, vgl. Tuch S. 459 und Genesius thes. p. 715 f. Dass Rahel vorgiebt, menstruirt zu sein, hat allerdings zur Voraussetzung, dass das levitische Gesetz Lev. 15, 19—24, nach welchem jede Berührung mit dem Lager oder Kleidung des menstruirten Weibes verunreinigen sollte, auch damals, ja sogar auch bei den Aramäern gültig gewesen sei. Gegen die Historicität der Genesis kann dies aber nicht geltend gemacht werden, da die zu Grunde liegende Anschauung keine ausschliesslich israelitische ist, sondern auch bei vielen andern Völkern des Alterthums (cf. Bähr Symb. II. 466 ff. und Sommer, bibl. Abhandlungen I, S. 271 ff.) galt.

4. Zu der Errichtung der Mazebah bemerkt Baumgarten I, 1. S. 279 treffend: „Der Steinhaufen soll zur Besieglung der Bundschliessung dienen. Denn dadurch, dass eine Sache in die sinnliche Wirklichkeit eintritt, wird sie vollendet." Ueber das Gebirge Gilead vgl. § 42, 1. Der Name des Steinhaufens גַּלְעֵד Hügel des Zeugnisses (Laban benennt ihn in aramäischer Sprache יְגַר שָׂהֲדוּתָא mit völlig gleicher Bedeutung) ist mit Anspielung auf den schon feststehenden Namen des Gebirges גִּלְעָד gewählt.

§ 80. (Gen. 32). — Aus der Gefahr, die ihm der nacheilende Laban bereitete, ist Jakob durch Gottes gnädige Fürsorge befreit. Doch neue Gefahren drohen ihm aus der noch bevorstehenden Begegnung mit

n Bruder Esau. Zur Bürgschaft, dass auch hier Gottes Schutz ihn
verlassen werde, begegnet ihm an der Grenze des heiligen Landes
Engelschaar. „Es sind Gottes Heere," spricht er, und nennt die
Machanaim (מַחֲנָיִם Doppelheer)[1]. Darauf sendet er Boten nach
Gebirge Seir, um Esau von seiner Rückkehr zu benachrichtigen und
reundlich zu stimmen. Als nun aber die Boten mit der Nachricht
kkehren, dass Esau ihm entgegenkomme mit 400 Mann, fürchtete
eine feindliche Absicht[2]). Mit Umsicht und Besonnenheit bereitet
h auf den schlimmsten Ausgang der bevorstehenden Begegnung vor,
er sein Volk und seine Heerden in zwei Partien theilt, damit, wenn
ne von Esau geschlagen werde, doch wenigstens die andre entrinnen
. — In dieser Stunde banger Erwartung, wo er allein auf Gottes
nd angewiesen ist, übersieht er sein bisheriges Leben, ein Leben voll
'erirrungen von seiner Seite, voll Barmherzigkeit und Fürsorge von
Seite. Jetzt endlich wirft er alles Vertrauen auf eigene Kraft und
eit weg und giebt Gott allein die Ehre in dem Bekenntniss: „Ich bin
ringe aller Barmherzigkeit und aller Treue, die Du an Deinem Knechte
n hast, denn ich hatte nicht mehr, denn meinen Stab, da ich über
ordan ging, und nun bin ich zwei Heere geworden." An dies Be-
niss schliesst er dann ein brünstiges Gebet um Rettung mit gläubiger
ung auf Gottes Verheissung[3]). Noch sondert er reiche Geschenke
sau aus, die er in angemessenen Zwischenräumen Partienweise ihm
gensendet, setzt dann in der Nacht seine Familie und seine Heerden
den Fluss Jabbok, und blieb allein diesseits zurück. Da rang ein
mit ihm, bis die Morgenröthe anbrach. Es war der Engel des Herrn.
lbe, von dem Jakob allein noch Rettung und Hülfe hoffen kann, tritt
ls Feind entgegen. Mit ihm muss er zuvor vollkommen auf dem
n sein; erst muss ausgekämpft sein, was durch Jakobs bundeswidrige
eigenwillige Selbsthülfe das Bundesverhältniss zwischen Jakob und sei-
Gotte getrübt hat, ehe Jehovah ganz und gar auf seine Seite treten
m Kampfe gegen seinen Bruder ihm unbedingt beistehen kann. Und
siegt in dem wunderbaren Kampfe, obwohl er unterliegt. Denn da
ngel sah, dass er ihn nicht übermochte, rührte er das Gelenk seiner
an, und über dem Ringen ward das Gelenk seiner Hüfte verrenkt.
rch zum Kampfe in bisheriger Weise unfähig gemacht, und wohl jetzt
klar erkennend, mit wem er es zu thun hat, greift Jakob zu den
n, mit denen allein Gott überwunden wird, zu Gebet und Flehen;
nit ihnen siegt er. Seinem beharrlichen Gebete: „Ich lasse Dich nicht,
egnest mich denn!" gegenüber, erklärt sich Gott für überwunden.
gebrochener eigner Kraft, aber neugeboren am inwendigen Menschen,

geht Jakob aus dem Gotteskampfe mit einem neuen Namen, der seines Sieges Zeugniss ist, und gesegnet von Dem, der ihm Verderben drohte, hervor. Er nennt die Stätte das Kampfes Pniel, „denn, spricht er, ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen, und meine Seele ist genesen.“ Da ging die Sonne auf, und er hinkte an seiner Hüfte [4]).

1. Die **Begegnung der Engelheere** entspricht mutatis mutandis dem Traumgesichte der Himmelsleiter, welches 20 Jahre früher ihm Tröstung und Stärkung gebracht hatte. Dort geleitete die Engelerscheinung ihn aus dem heiligen Lande, hier bewillkommnen sie ihn beim Wiedereintritt in dasselbe als den Besitzer desselben, der nach langer Abwesenheit wieder heimkehrt. Dort war das Gesicht bloss friedlicher Art und segenverkündend; hier deuten die Gottesheere zugleich auf Kampf und verheissenen Beistand und Abwehr. Dort wurde die Verheissung im Traume, hier im Wachen geschaut, und auch darin liegt eine unmittelbarere und kräftigere Zusichrung. Hengstenberg's (Bileam S. 51) Versicherung: „Die Erscheinung der Engel zu Machanaim muss eine innerliche gewesen sein nach Analogie der ihr genau correspondirenden, welche Jakob zu Theil wurde, da er nach Mesopotamien hinzog Gen. 28, 12, von der ausdrücklich bemerkt wird, dass sie im Traum erfolgte; und doch wird mit keinem Worte bemerkt, dass der Vorgang ein innerlicher“ — kann uns darum nur als eine grundlose erscheinen. Ueberhaupt können wir uns mit Hengstenberg's Bestreben, allenthalben wo Erscheinungen der überirdischen Welt in die irdische hineinragen, bei dem Schauenden einen ekstatischen Zustand vorauszusetzen, nicht befreunden. Wir sind zwar vollkommen einverstanden, dass nach der Ansicht der heil. Schriftsteller gottgesandte Erscheinungen in der Vision und im Traume dieselbe Zuverlässigkeit hatten, wie die im wachen Zustande erlebten (Num. 12, 6); aber da es ebenso sehr feststeht, dass sie überirdische Erscheinungen in das Gebiet des wachen und sinnlichen Schauens verlegen, z. B. Gen. 18. 19, so sehen wir durchaus keinen Grund, der uns veranlassen könnte, eine Ekstase vorauszusetzen, wo die h. Schriftsteller keine angeben. Dass die durchaus gleichbedeutende Engelerscheinung 2 Kön. 6, 17 dem Gebiete der Vision angehört, nöthigt noch nicht, auch die unsrige dahin zu verlegen, da bei gleicher Zuverlässigkeit des visionären wie des wachen Erlebens dieselbe Erscheinung ebenso gut Object des einen wie des andern sein kann, und der Grund der Verschiedenheit nicht im Object sondern im Subjecte zu suchen ist.

2. Jakob sendet die Boten nach dem Gebirge **Seïr.** Tuch S. 464 bemerkt dazu: „So erscheint denn Esau hier bereits als Bewohner von Seïr, der als Beduine mit seinen Waffengefährten bis nach Gilead hinaufstreift, während er K. 36, 6, wo es die besondern Zwecke erforderlich machen, noch in Kanaan sich aufhält und dort erst sich von seinem Bruder trennt.“ Dass aber beide Angaben völlig unversöhnlich seien, ist irrig. Es stehen noch viele Möglichkeiten zur Einigung beider offen. Vgl. Lilienthal, gute Sache d. göttlichen Offenb. III, 48 f. Uns erscheint folgende die wahrscheinlichste. Zuvörderst folgt aus Gen. 32, 4 keineswegs mit Nothwendigkeit, dass Esau schon damals seine feste und bleibende Wohnung in Seïr gehabt habe, sondern nur, dass er zur Zeit daselbst anwesend war. Die Angabe, dass die Boten ihn in Begleitung von 400 Mann daselbst treffen, scheint den Schlüssel zur Lösung des scheinbaren Widerspruchs zu bieten. Dies setzt nämlich voraus, dass er in kriegerischer Thätigkeit daselbst begriffen war. Wir befinden uns also wahrscheinlich in der Zeit, wo Esau an der Spitze eines

hen Haufens die Eroberung des Landes bewerkstelligt. Hat es aber mit dieser
ng seine Richtigkeit, — (ihre Möglichkeit, ja ihre Wahrscheinlichkeit wird aber
ugnet werden können) — so ist es völlig den Umständen angemessen, dass
ber, Kinder und Heerden (von denen K. 36 allein die Rede ist), noch in der
on Berseba verweilten, und erst später, nach Vertreibung der Choriter, nach
gesiedelt wurden. Vgl. jedoch auch Ranke, Unters. I, 248 ff., der die Notiz
aus der eigenthümlichen Structur der Genesis erklärt. — Wie kommen aber die
[illegible] in die Umgebung Esau's? Jedenfalls auf dieselbe Weise, wie Richt. 11, 3
m. 22, 2. Seit durch jene wunderbare Verwicklung der Umstände der ihm zu-
Patriarchensegen auf Jakob übertragen war, wird sich nothwendig auch die
seines Verhältnisses zu Isaak getrübt oder aufgelöst haben, und sein profanes,
es Wesen, das der Mutter schon längst widerlich gewesen, wird auch den
ichdem ihm einmal die Augen geöffnet waren, immer mehr von ihm entfremdet
Die Aussicht auf den Besitz des verheissenen Landes war ihm seitdem ohnehin
itten; denn dass auch Esau dem Segen des Vaters eine unabweisbar bindende
getraut haben wird, unterliegt wohl keinem Zweifel. So wählt er denn aus
ntschluss, was Gott ihm von Anfang an bestimmt hatte, und dies um so bereit-
als ihm im Vaterhause immer unheimlicher zu Muthe wurde, und das stille,
Hirtenleben seinem rohen, kriegerischen Jägersinn nicht zusagen konnte. Seine
tschaft mit den Kanaanitern, vornehmlich aber wohl mit dem Hause Ismaels,
hm Hülfstruppen zur Ausführung seines Planes, und auch von andern Seiten
hm Männer von gleich rohem und kriegerischem Sinne bereitwillig zugeströmt
Die Frage, in welcher Absicht Esau seinem friedlichen Bruder mit 400 Mann
gezogen sei, kann nur vermuthungsweise beantwortet werden. Die Antwort
ann eine vierfache sein. Entweder kam er in entschieden feindseliger Absicht,
seinem Bruder zugedachte Rache, deren Ausübung vor 20 Jahren durch Jakobs
ereitelt worden war, jetzt auszuführen; oder 2) um sich einen grausamen, un-
pass daraus zu machen, Jakob in Angst zu setzen; oder 3) um sich an dem
Kontrast, den die gegenwärtige Realität zur verheissenen Zukunft in dem Ver-
beider Brüder zu einander darbot, zu weiden und Jakob an demselben zu
en; oder endlich 4) war diese starke Bedeckung in dem zufälligen Zusammen-
er Umstände begründet, so dass Esau, als die Boten Jakobs ihn treffen, die
n grade zu andern Zwecken um sich gehabt, und er sie, um sie nicht zu ent-
ohne weitre Nebenabsichten auf Jakob mitgenommen habe. Für diese letztre
g scheint der Charakter Esau's zu sprechen; denn dass er seine damaligen
danken 20 Jahre lang ungeschwächt in sich erhalten und genährt haben sollte,
em leichtfertigen und sanguinischen Charakter Esau's um so weniger denkbar,
der Zufriedenheit mit seiner äusserlich glücklichern und bevorzugten Stellung
nlass zur Wiederaufregung des alten Hasses hatte, wie denn auch in der That
etragen bei der wirklichen Begegnung mit Jakob nur ungeheuchelte Gutmüthig-
derheit und Offenheit verräth. Derselbe Grund möchte nun auch gegen die zweite
ng sprechen, während die dritte damit gar wohl vereinbar ist. Freilich sprechen
its der ganze Zusammenhang des Berichtes, die Aussagen der zurückkehrenden
Jakobs Furcht und die Beziehung der Angelophanie und des Gotteskampfes zur
henden Begegnung Esau's wieder für die erste Auffassung, so dass dann die
he und zuvorkommende Art, mit der Esau dem Jakob entgegenkommt, als eine
göttlichen Einflusses auf die Aendrung der Gesinnung und Absicht Esau's anzu-

sehen wäre. Dennoch entscheiden wir uns für die vierte Auffassung, mit der die dritte gar wohl verbunden gedacht werden kann, weil der durch die Angelophanie und den Gotteskampf bezeichnete göttliche Schutz und Beistand für die objective wie für die subjective Betrachtung auch dann noch volle Realität haben; denn für Jakobs subjective Stellung war die Gefahr eine wirklich vorhandene, nicht bloss eingebildete, und für den objectiven Standpunkt ist die Aendrung in der Gesinnung Esau's gleich sehr unter den Gesichtspunkt göttlicher Lenkung zu stellen, sei sie nun das Resultat eines natürlichen Verlaufes oder specieller Einwirkung Dess, der die Herzen der Menschen lenkt wie die Wasserbäche.

3. Mehr als „ziemlich ungeschickt" ist es, wenn Tuch S. 466 bei dem schönen und unübertrefflich innigen **Gebete Jakobs** Vs. 10—13 bemerkt, „der Ergänzer lasse durch seine Zusätze Vs. 10 und Vs. 13 den Jakob ziemlich ungeschickt Gott an seine Befehle und Versprechungen erinnern, mithin ihn auffordern, jetzt Wort zu halten." Alle frommen Beter aller Zeiten, von Jakob an bis auf Luther und bis auf die Gegenwart, haben es grade so gemacht, und grade darin die höchste Kunst und den grössten Segen des Gebetes gesucht und gefunden.

4. Des **Kampfes Jakobs mit dem Engel des Herrn** erwähnt auch Hosea 12, 4 f.:

„Im Mutterschoosse berückte er seinen Bruder,
Und in seiner Manneskraft rang er mit Gott,
Er rang gegen den Engel und siegte,
Weinte und flehte zu ihm."

Nach dem Berichte der Genesis erscheint dieser Kampf als der Wendepunkt in dem Leben Jakobs: vorher ein Hinken auf beiden Seiten, lauter Eigenwerk und Selbsthülfe, Lug und Trug, Ränke und Hinterlist, Halbglaube und Schwachglaube; nachher Demuth und Hingebung in Gottes Willen, Zuversicht und Vertrauen auf Gott und Gottes Führung. Die lang vorbereitete Katastrophe, durch welche aus dem alten Jakob ein neuer Mensch werden soll, durch welche die wuchernden Auswüchse einer reich begabten Natur abfielen, kommt hier zum Durchbruch; und von hier aus begreift es sich erst, wie und warum Gott ihn unter all seinen Verkehrtheiten tragen, ja bei allen seinen Listen und Ränken noch so sichtbar segnen konnte, — alles dies zielte dahin, ihn durch Güte zur Busse zu locken. Es kostete viel Mühe und Noth, viel Prüfungen und Züchtigungen, viel Erbarmen und Geduld, ehe der in sich starke und weise Jakob gebrochen war, aber um so herrlicher war auch die Frucht der langen und schwierigen Erziehung.

Jakobs bisheriges Lebensstadium war nichts weiter als das, womit es, zu einem einzigen, concreten und auffallenden Ereigniss verdichtet und concentrirt, abschliesst: ein Kampf des klugen und starken, des selbstvertrauenden und selbstgenugsamen Menschen, der nur dann des Erfolges sicher zu sein wähnt, wenn er sich selbst hilft, mit Gott, der dessen eigne Kraft und Klugheit brechen will, um ihm in der göttlichen Schwachheit die rechte Stärke, in der göttlichen Thorheit die rechte Klugheit zu geben. Jakobs Leben war ein fortwährender Kampf Jakobs gegen Gott mit den Waffen der eignen Kraft und Klugheit und ebenso sehr ein fortwährender Kampf Gottes gegen Jakob mit den Waffen der Zucht und Gnade, der Geduld und Langmuth. Dieses Lebensstadium hat factisch sein Ende erreicht in dem inbrünstigen Gebete, in dem sich an der Furth Jabbok Jakobs gepresstes Herz Luft macht. Die neue Lebensrichtung in ihm, die endlich zum Durchbruch reif geworden ist, leuchtet hervor in dem unbedingten Bekenntniss: „Ich bin zu

ring aller Barmherzigkeit und Treue, die Du an Deinem Knechte gethan hast" — und der zuversichtlichen Bitte: „Errette mich von der Hand meines Bruders, denn Du ist ja gesagt: Ich will dir wohlthun etc." In jenem Bekenntniss giebt er Gott allein e Ehre, wie bisher sich selbst, und in dieser Bitte wirft er alle Eigenhülfe, alles ertrauen auf eigne Kraft und Klugheit, die bisher der eigentliche Anker seines Lebens ewesen war, über Bord, wirft sich Gott und seiner Verheissung in die Arme. Aber amit diese neue Richtung, die Frucht alles bisherigen Kämpfens, Siegens und Unterlieens, — die in diesem Gebete nur erst als der unmittelbare Drang des Herzens hervortrat, m vollsten, klarsten Bewusstsein sich vermittle, damit die Bedeutung aller bisherigen ebensführungen wie ein entsiegeltes, aufgeschlagenes Gottesbuch vor ihm liege, und gleich, damit auch der letzte Rest der Eigenhülfe und des Selbstvertrauens noch weggeworfen werde, — wiederholt sich, in ein einziges, bedeutungsvolles Factum concenrirt, der ganze Verlauf seines bisherigen Lebens mit seinen Kämpfen und seinem endichen Siege; und indem Gott ein solches Factum herbeiführt, stellt er ihm in demselben, rie in einem Spiegel der Selbstbeschauung ein klares Totalbild von der Bedeutung seines isherigen Lebens vor Augen. Das ist der Zweck und die Bedeutung des Kampfes, mit velchem dies erste Lebensstadium Jakobs abschliesst, und dass er diese Bedeutung deselben erkannt habe, bezeugt sein Wort: „Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen, und meine Seele ist genesen."

Die Basis unsres Ereignisses ist zunächst die Furcht Jakobs vor dem bevorstehenden Kampfe mit Esau. Der bisher so ergiebige Quell seiner eignen Kraft, Klugheit, List und Ränke ist Esau's Macht gegenüber gänzlich versiegt. Dazu fühlt und weiss er es, dass er gegen Esau mehrfach im Unrechte ist, — aber dass seine Unbill gegen Esau zugleich und zumeist eine Unbill gegen Jehovah ist, dass er also nicht nur von Esau, sondern auch von Jehovah Zorn und Rache zu gewärtigen hat, das war die grosse und wichtige Erkenntniss, die sich ihm jetzt zum klarsten Bewusstsein erschliessen sollte. Mit dem Unrecht gegen Esau hat es am Ende so gar viel nicht auf sich, denn Jakobs Unrecht gegen Esau ist vielfach paralysirt durch Esau's Unrecht gegen Jakob, — in dem Verhältniss zu seinem Bruder ist die restitutio in integrum schon hergestellt, und was etwa auf Jakobs Seite daran noch fehlte, das hatte die Nemesis in Jakobs Leben reichlich hinzugethan. Aber sein eigentlicher, hauptsächlichster und nächster Feind ist Jehovah, auf den er seine einzige Hoffnung gegen Esau gestellt hat. Denn in seinem Verhältnisse zu Jehovah fehlt noch die restitutio in integrum; unversöhnt sind noch die ungöttlichen Ränke und Listen, der Lug und Trug, womit er Gottes heiliges Werk entheiligt und Gottes geweihte Zwecke entweiht hat. Seine Schuld gegen Jehovah besteht darin, dass er Ihn, der kraft des Bundes nicht von ihm lassen konnte, vermöge dieses Bundes gleichsam mit hineingezogen hat in den Schmutz seiner eigenen Betrügereien, und diese Schuld ist nicht getilgt. Gott will ihm zwar helfen gegen Esau kraft des noch bestehenden Bundes und muss ihm helfen kraft der unverbrüchlichen Verheissung, — aber zum gemeinsamen Kampfe gegen den gemeinsamen Feind will jetzt Jehovah mit Jakob nicht eher gemeinsame Sache machen, bis ausgekämpft ist, was zwischen ihnen Beiden Störendes obwaltet, bis das getrübte Bundesverhältniss in seiner vollen Reinheit hergestellt ist. Während nun Jakobs Seele vornehmlich bekümmert ist über die Gefahren, die ihm von Esau drohen, tritt ihm Gott selbst als Feind entgegen, ringt mit ihm, bis die Morgenröthe anbricht, und sagt durch diesen feindseligen Angriff: Dein eigentlicher, dein gefährlichster Feind bin Ich, überwinde Mich, dann hat es mit dem Kampfe gegen Esau keine Noth. — Aber auch eine andre Beziehung scheint hier noch in Betracht zu kom-

men, nämlich der bevorstehende Wiedereintritt in das Land der Verheissung. Das Jakob reich gesegnet zurückkehren darf in das gelobte Land, ist Resultat des bundes gemässen Beistandes und Segens Gottes; aber die bundeswidrige Verkehrtheit im bisheri gen Leben Jakobs, die den Zorn Gottes auf ihn gehäuft hat, macht ihn unwürdig und untauglich zum Eintritte in das verheissene Land. Darum muss auch von dies Seite her ausgekämpft werden, was zwischen Beiden obwaltet; auch darum mu Jakob den Zorn Gottes besiegen, und auch darum das Bundesverhältniss in integru restituirt werden.

Ein wesentliches Moment zum Verständniss des Vorganges ist es nun, darüber sich in's Reine zu setzen, ob Jakob in dem ihm feindlich entgegentretenden Manne sofor oder erst im Verlaufe des Kampfes den Engel des HErrn erkannt habe. Dass er zu die ser Erkenntniss schon gelangt war, als er sprach: „Ich lasse Dich nicht, Du segne mich denn," — kann keinem Zweifel unterliegen, aber ebenso sehr scheint die Art, w er dem Angriff des Mannes begegnet, darauf zu führen, dass er von Anfang an sein Gegner nicht, wenigstens nicht mit Bestimmtheit, erkannt habe; darauf führt auch d Entschiedenheit der Ausdruck der Urkunde: „Da rang ein Mann mit ihm." Wir we den also zwischen den beiden bezeichneten Grenzen einen Zeitpunkt aufzusuchen habe wo es ihm zur unzweifelhaften Gewissheit wurde, mit wem er kämpfe. Dann kann d aber kein andrer sein, als der, wo der Mann, nachdem er das Gelenk seiner Hüfte ang rührt und verrenkt hat, zu ihm spricht: „Lass mich gehen, denn die Morgenröthe bri an." Dieser Augenblick ist aber auch völlig dazu geeignet. Schon die Nähe jener him lischen Erscheinung musste Jakobs Seele mit Schauern banger Ahnung erfüllen, die m dem Ringen noch immer mehr wachsen und in dem Verrenken der Hüfte, das ihm d Hoffnung benahm, den Kampf zu bestehen, ihren höchsten Gipfel erreichen mussten. An statt nun den zum weitern Ringen Unfähigen zu verderben, wie es von einem mens lichen Gegner zu erwarten war, spricht der Mann jene seltsamen Worte, die an dem auf eine geheimnissvolle, überirdische Erscheinung hinweisen; — und diese Worte b gen Jakobs bange Ahnung zur Gewissheit. Aber nun, in diesem entscheidenden Mome nimmt er sich zusammen und greift zu den Waffen des Gebetes und Flehens, mit de Gott allein überwunden werden kann, und überwindet Ihn mit denselben, so d Er ihm völlig zu Willen wird und ihn segnet, wie er gebeten.

Wir fanden oben schon die Bedeutung dieses wunderbaren Ereignisses darin, dass dem Fortgang und Erfolg des Kampfes dem Jakob ein concretes Totalbild von der deutung seines bisherigen Lebens vor Augen gestellt werden soll. Wie er hier zuvörd mit der ganzen Macht seiner natürlichen Leibeskraft gegen den Mann gekämpft hat, o klar und bestimmt zu wissen, dass er gegen Gott kämpfe, so hat er bisher sein gan Leben hindurch, indem er gegen feindlich gesinnte Menschen zu kämpfen wähnte, eigen lich gegen Gott gekämpft mit der Fülle der eignen fleischlichen Kraft, mit Trug u Hinterlist. Lange, bis zum Aufgang der Morgenröthe, blieb des Kampfes Ausgang unen schieden. Da der Mann sah, dass er ihn nicht übermochte, rührte er das Gelenk sein Hüfte an, und das Gelenk seiner Hüfte ward über dem Ringen mit ihm verrenket. So h auch Gott in Jakobs Leben lange mit ihm gerungen und ihn nicht übermocht, weil Jako eigne Kraft und Klugheit, mit der er Gott widersteht, noch nicht gebrochen war. Ab da die Morgenröthe des neuen Tages anbrechen soll, zeigte sich doch, dass Gott ihm z stark ist, dass Gottes Beharrlichkeit über die Zähigkeit der alten Natur in Jakob d Sieg davon getragen hat. Wie in der Hüfte der Sitz der natürlichen Kraft, mit der entgegen gerungen, gebrochen ist, und er sich nun auf's Bitten, Weinen und Flehen

an dem letzten Tage seines bisherigen Lebens endlich alles Vertrauen auf die eigne die ihm bisher immer durchgeholfen, aller Rückhalt der natürlichen List und Klug- Schanden geworden, er bekennt sich überwunden (32, 11) und provocirt allein Gnade und die Verheissung Gottes (32, 13).

ie vorstehende Auffassung des Kampfes weicht von der bisher üblichen darin ab, ie den Sieg Jakobs über Jehovah nicht in seiner Beharrlichkeit des leiblichen Rin- ls eines Bildes des geistlichen Ringens begründet findet, sondern vielmehr in die- iblichen Ringen gerade ein Bild der Verkehrtheit seines bisherigen Lebens sieht. ar bildet das Verrenken der Hüfte den Wendepunkt in dem Kampfe; vorher war Ringen ein leibliches, dies fortzusetzen ist ihm durch das Verrenken der Hüfte un- h gemacht. Nun greift er zu andern Waffen und verlegt das Ringen auf das geist- iebiet. Beide Arten des Ringens, dort mit der Leibeskraft der Hüfte, hier mit der kraft des Wortes (des Gebetes) stehen unabweisbar im Gegensatze zu einander; lurch jenes siegt Jakob, sondern durch dieses. Jenes Ringen, in dem er unterliegt, ilso unmöglich ein Bild des geistlichen Ringens, welches unter allen Umständen die ssung des Sieges hat, sein; es muss vielmehr, weil die Leibeskraft den Gegensatz isteskraft bildet, ein Bild des fleischlichen, ungeistlichen, gottwidrigen Ringens mit geweihten Eigenkraft der Natur sein.

icht minder deutlich und bestimmt, als aus dem Bericht der Genesis, tritt diese sung als die einzig zulässige auch aus dem Zusammenhang der Relation bei Hosea . Vgl. besonders Umbreit, pract. Comment. IV, S. 82 f., der den Zusammenhang n Sinn der prophetischen Rede treffend also darlegt, Vs. 1—3: „Von Neuem er- ich die Rede des Propheten gegen das treulose Efraim. Hinterlist übt es an seinem nd es ist, als hätte es ihn mit lauter Garnen des Luges und Truges umgeben. Und Juda wandelt noch immer auf den Wegen der Untreue, hie und da fremde Götter d neben Jehovah, dem unverbrüchlich den einmal mit seinem Volke geschlossenen festhaltenden Gemahl . . . Daher muss die ewig waltende Gerechtigkeit des leben- und eifrigen Gottes eingreifen. Juda und Efraim loszurütteln aus seiner Eitelkeit . . . 7. Der Prophet macht geschickten Gebrauch von dem, was die heilige Sage über rbildliche Hinterlist des Stammvaters und die Bedeutung seines Namens berichtet. ls besondre Schuld auf dem Volke lastet, tritt in seinem fleischlichen Begründer sbeginn hervor: Trug und Streit mit Gott. Schon im Leibe seiner Mutter, noch wusstlosen Zustande, hält Jakob seinen Bruder Esau an der Ferse, um als Erstge- ihm zuvorzukommen, und in seiner männlichen Gereiftheit ringt er mit Gott. Aber isst sich nichts abtrotzen; will der Mensch ihn überwinden, so muss er weinen und , und so gelangte auch Jakob erst auf dem Wege der Demuth und des aufrichtigen s zur Bevorzugung, gesegneter Vertrauter des lebendigen Gottes zu werden etc.“

idem so die prophetische Anwendung der Geschichte des Kampfes uns zeigt, dass s leibliches Ringen mit Gott ganz parallel steht mit der Verkehrtheit Efraims und , die ebenfalls mit fleischlichen Waffen der Hinterlist und des Betruges gegen Gott ipft, richtet sie zugleich unsern Blick auf die vorbildliche Bedeutung der Geschichte macht uns darauf aufmerksam, wie dieser Kampf, welcher den Höhe- und Concen- spunkt in Jakobs Leben bildet, vermöge der ebenso wesentlichen als geheimniss- Correlation zwischen Erzeuger und Erzeugten der Prototyp der Geschichte des s ist, dessen Urheber Jakob war. In der ganzen Geschichte ringt Jehovah mit dem der Wahl, um es für seine Zwecke zu gewinnen und zu bereiten, und durch die Geschichte setzt das Volk in fast allen seinen Generationen seinem Gotte Eigen-

werk und Eigenhülfe, Hinterlist, Lug und Trug entgegen, bis Gott ihm unter dem Ringen die Hüfte der Eigenkraft verrenkt und bricht, und es dann gleich dem Stammvater hülflos ruft: „Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn", und gleich ihm gesegnet wird.

Aus der obigen Darstellung wird schon zur Genüge hervorgehen, dass wir den Kampf Jakobs weder in das Gebiet des Traumes, noch der Vision, noch der Ekstase, sondern in das der äussern Wirklichkeit und der wachen Wahrnehmung verlegen. Schon das aus dem Kampfe resultirende Hinken Jakobs möchte nur mit einem wirklichen, sinnlichen Kampfe vereinbar sein; denn die angebliche Erfahrung, dass eine mächtige Erregung des innern Lebens (sowohl im Traume wie in der Ekstase) ähnliche, auch nach Wiederkehr des wachen Zustandes fortdauernde, Einwirkungen auf das verwandte leibliche Gebiet hinterliess, ist keineswegs gesichert, da vielmehr umgekehrt in solchen Fällen meist das entstehende leibliche Uebel dem Traume seine dahin bezügliche Gestalt giebt (vgl. Friedreich, zur Bibel I, 187). Völlig entscheidend aber ist es einerseits, dass die Urkunde nicht die mindeste Andeutung enthält, dass der Kampf einem andern Gebiete angehört habe, als der Uebergang über den Jabbok (V. 23) und das Anbrechen der Morgenröthe (Vs. 26 vgl. mit Vs. 31), und andrerseits, dass der Engel des Herrn, der in äusserlicher, sinnlich wahrnehmbarer Erscheinung in Abrahams Zelt eintreten, sich die Füsse waschen lassen und Abrahams gastlich zubereitetes Mahl geniessen kann (Gen. 18, 1. 4. 8), auch unter andern Umständen ebenso gut in äusserlichem Vorgange mit Jakob ringen kann. Hengstenberg's Bemerkung (Bileam S. 51), „dass man in einem äusserlichen Kampfe und Ringen nicht durch Gebet und Thränen siegen könne", bedarf keiner Widerlegung. Sie fällt auch von selbst weg, wenn der äusserliche Kampf des leiblichen Ringens und der geistliche Kampf mit Gebet und Thränen zwei einander entgegengesetzte und zeitlich getrennte Momente sind.

Weil durch den Ausgang des Kampfes ein Neues gewonnen ist, erhält Jakob auch einen neuen Namen: יִשְׂרָאֵל = Gotteskämpfer. Auffallend ist nun allerdings, dass der alte Name von jetzt an nicht schwindet, sondern neben dem neuen fortbesteht, ja sogar die gewöhnlichere Bezeichnung bleibt, so dass der Name Israel nur da gebraucht wird, wo die Rede eine gewisse feierliche Haltung annimmt. Es muss dies Verhältniss um so mehr auffallen, als der neue Name Abrahams von dem Augenblick an, wo er gegeben war, den alten völlig verdrängt hat. Dazu kommt noch, dass der Name Israel dem Jakob nachher (K. 35, 10) von Neuem beigelegt wird, als hätte er ihn noch gar nicht getragen. Zuvörderst muss nun aber bemerkt werden, dass beide Thatsachen (der Gebrauch des alten Namens neben dem neuen, und die Wiederholung der Namengebung) ineinander greifen und einander tragen und stützen (vgl. zu K. 35). Aber auch nach der Erneuerung des Namens in K. 35 geht dasselbe Verhältniss in dem Gebrauche beider Namen fort. Damit, dass K. 32 einerseits und K. 33 andrerseits zwei verschiedenen Verff. zugeschrieben werden (wie Stähelin thut, während Tuch sich genöthigt sieht, sie von ein und demselben Autor herzuleiten, vgl. meine Einh. d. Gen. S. 166 ff. und 170 ff.), ist gar nichts zur Erklärung des Problems gewonnen, denn beide vorausgesetzte Verff. gebrauchen beide Namen nebeneinander in durchaus gleicher Weise. Die hier obschwebende Frage lässt sich, wie Hengstenberg, Beitr. II, 279 richtig bemerkt, durchaus nicht aus einer grob äusserlichen Betrachtung der Namen beantworten. Seine eigne Lösung des Problems („Der Name Abraham bezeichnet die göttliche Bestimmung. Nachdem die Verheissung einmal ertheilt worden, stand mit der Sache der Name fest. Der Name Israel dagegen bezeichnet einen subjectiven Zustand, oder gründet sich doch auf einen solchen. Hier geht das Alte neben dem Neuen fort, und weil der Name im engsten Verhältniss zur

steht, wird er immer wieder neu, wenn die Sache von Neuem in's Leben tritt*) lärt genügend, wie der alte Name neben dem neuen noch in Gebrauch bleiben . Dass aber der neue Name Israel, nicht der alte Name Jakob, zur Bezeichnung n ihm stammenden Volkes gewählt wurde, hat offenbar darin seinen Grund, dass von Menschen gegeben, der Name der Natur, jener von Gott gegeben, der Name nade und des Berufes ist. Indem das Volk sich Israel nannte, bezeichnete es sich solches, das durch Gottes gnadenreiche Führung erst zu dem geworden, was es lirte sich nun aber der Name Israel als Bezeichnung des Volkes und des Stamm-als des Repräsentanten des ganzen Geschlechts, so war es natürlich, dass me Jakob unterscheidungsweise vorzüglich zur Bezeichnung des Stammvaters als inzelnen Individuums in Gebrauch kam, und daraus erklärt es sich, dass dem r der Genesis, in dessen sprachlichem Gefühl dieser Unterschied feststand, der Jakob noch so häufig in der Darstellung der individuellen Geschichte des Stamm-unterläuft.

ch Jakob fragt den Mann, mit dem er gerungen, obwohl er bereits mit Sicherheit dass es Gott selbst ist, nach seinem Namen, und der Engel des Herrn weicht der rortung dieser Frage aus (ebenso wie Richt. 13, 16—18). Die Neuheit und Eigen-hkeit der Gottesbezeugung in diesem Kampfe erweckt in Jakob den Wunsch, sich einen neuen entsprechenden Gottesnamen die Neuheit der Gottesmanifestation für Erkenntniss zu fixiren und zu vergegenwärtigen; — dass aber der Engel seinem gen nicht entspricht, stellt jenen Wunsch unter den Gesichtspunkt der Voreiligkeit, t seinen Grund darin, dass noch nicht die Zeit herangekommen war, wo diejenige it der Gottesbezeugung, welche der Maleach Jehovah repräsentirte, zu der Vollen-nd Reife in der Geschichte gekommen war, die zur Offenbarung ihres Wesens in specifischen Namen erforderlich war. Jakob spricht: „Ich habe Gott von Ange-s Angesicht gesehen", wodurch er gewissermaassen selbst nach dem Maasse seiner Einsicht den Engel als „Angesicht Gottes" benennt, und prägt dann diese Er-ss durch die Benennung des Ortes mit dem Namen Pniel dem Gedächtniss der t ein.

e wir die Betrachtung dieses Ereignisses verlassen, müssen wir noch den Contrast n Gegensatz, den es zu der Engelerscheinung in Machanaim bildet, in's Auge fas-erst sendet ihm Gott eine himmlische Gesandtschaft entgegen, die ihn an der Grenze heissenen Landes als den Besitzer und Erben desselben bewillkommnen und ihm en Schutz und Beistand gegen alle Feinde und Widersacher verheissen soll, — r — fast unmittelbar darauf — tritt ihm derselbe Gott selbst als Feind und cher in den Weg und will ihm den Wiedereintritt in das heilige Land verwehren schneiden. Wie reimt sich das miteinander? — Es spricht sich hier in dem Ver-Gottes zu Jakob dieselbe Doppelseitigkeit aus, die in Jakobs Stellung zu Gott jene ist durch diese bedingt. Nach seiner objectiven Stellung war Jakob der Gottes und der Erbe der Verheissung, und ihr galt die Angelophanie in Macha-nach seiner subjectiven Stellung aber war noch viel Gott Widerstrebendes an Jakob, der Kampf zu Pniel.

81. (Gen. 33). — Jakob, der in dem Kampfe mit dem Engel des seinen gefährlichsten Feind überwunden hat durch Gebet und Fle-überwindet nun auch Esau, der ihm mit seinen 400 Mann entgegen-

kommt, durch Demuth und Bescheidenheit. Esau, durch die Demuth Jakobs und durch die Gutmüthigkeit seines eignen Charakters überwältigt, fällt ihm um den Hals, herzt und küsst ihn[1]). Nur mit Widerstreben nimmt er Jakobs reiche Geschenke an und erbietet sich ihn mit seiner bewaffneten Macht bis zum Ziele seiner Reise zu begleiten, was aber Jakob freundlich ablehnt. So schieden die beiden Brüder in Freundschaft und Liebe, mit versöhntem Herzen, und ihr gutes Einverständniss blieb von jetzt an ungetrübt bis an ihren Tod. — Jakob zog nun im Jordanthale nordwärts bis gen Sukkot[2]), wo er sich wahrscheinlich längere Zeit aufhielt. Dann setzte er über den Jordan und erstieg aus der Ebene Jesreel das efraimitische Hochland, wo er sich in der Gegend von Sichem niederliess. Der Ankauf eines Ackers und die Errichtung eines Altars, den er als Markstein seiner bisherigen Lebensführungen El Elohe-Jisrael nennt, bezeugen seine Befriedigung, nach langer Wallfahrt in dem Lande der Verheissung wieder eine heimathliche Stätte gefunden zu haben[3]).

1. Tuch bemerkt zu dieser Versöhnungsgeschichte S. 470: „Die Offenheit und der biedere Sinn Esau's in diesem Bilde macht einen wohlthuenden Contrast zu der Kriecherei des verzagenden Jakob.“ Wir dagegen, so gerne wir auch die guten Seiten im Charakter Esau's anerkennen, und so wenig wir auch geneigt sind, die Blössen und Schwächen im Charakter Jakobs zu verhüllen, nennen herzliche und aufrichtige Demuth, was Tuch verzagende Kriecherei nennt. Wir finden in Jakobs Betragen die Zucht und Besonnenheit, die auf die bestehenden Verhältnisse gebührende Rücksicht nimmt, und sich willig beugt unter die bestehende Ordnung der Dinge, wo ein Auflehnen gegen dieselben, oder eine Nichtbeachtung derselben Schwärmerei oder Fanatismus wäre. Esau ist für jetzt, gleichviel ob er es verdient oder nicht, einmal der äusserlich Bevorzugtere und Gewaltigere, und Jakob, so sehr auch die Bestimmung der Zukunft ihm eine höhere Stellung anweist, in der Gegenwart der äusserlich Zurückstehende, und dass Jakob darin die wohlverdiente Nemesis erkennen muss, macht ihm die factische und willige Anerkennung des gegenwärtigen Contrastes um so mehr zur Pflicht. Auf der andern Seite ist bei Esau's nicht abzuleugnender Offenheit, Biederkeit und Gutmüthigkeit nicht zu vergessen, dass eben das Bewusstsein, wie sein Bruder an Glück und Macht sich mit ihm nicht messen könne, ihm seine Freundlichkeit und Nachgiebigkeit sehr leicht machen, und seinem Benehmen eine grosse Sicherheit geben musste. Zur Charakteristik beider Brüder und ihres Betragens gegen einander vgl. noch Drechsler, Einh. d. Gen. S. 231 ff.

2. **Sukkot** (סֻכּוֹת), wo später eine Stadt entstand, lag im Jordanthal, auf der Ostseite des Flusses, im Gebiete des Stammes Gad (Jos. 13, 27; Richt. 8, 5), „civitas trans Jordanem in parte Scythopoleos“ (Hieronymus ad gen. 33, 17). Völlig irrig ist es demnach, wenn Winer 2. A., früher auch Raumer u. A. unser Sukkot mit den Ruinen eines Ortes سُقُّط (welcher Name ohnehin hebr. שקט lauten würde), die Burkhardt II, 595 auf der Westseite des Jordan südlich von Beisan (Betsean) oder Skythopolis fand, identificiren. Tuch S. 471 findet es ohne allen Grund und Nachweis wahrscheinlich, dass die Stadt auf beiden Ufern des Jordan erbaut gewesen sei. Delitzsch vermuthet, dass Skythopolis von einer irrthümlichen Combination des Sukkot mit den Skythen seinen

ı habe. — Dass sich Jakob längre Zeit zu Sukkot aufgehalten haben müsse, lässt
ıit Sicherheit daraus schliessen, dass er daselbst für sich und für seine Heerden
ıng und Hürden errichtete. Die durch die Eile und die Strapazen der Flucht her-
ührte Unordnung und Ermüdung seines Zuges mochte, nachdem er endlich zur un-
deten Ruhe gekommen war, das Bedürfniss eines längern Verweilens hervorge-
haben.

• Luther u. A. überzetzen die Worte וַיָּבֹא יַעֲקֹב שָׁלֵם עִיר שְׁכֶם in Vs. 18
„Jakob zog gen Salem zu der Stadt des Sichem," eine Uebersetzung, die selbst
nson III, 322. 334. 336 auf Grund der Thatsache, dass er in der Nähe von Sichem
ırf Sâlim vorfand, beibehält. Dass aber שלם hier ein Adject. = „wohlbehalten,
ehrt" ist, kann keinem Zweifel unterliegen (vgl. Hengstenberg Comment. zu d.
[, 331); denn Vs. 18 wird ausdrücklich Sichem als die erste Station Jakobs im
Kanaan bezeichnet; und das שָׁלֵם bezieht sich mit unverkennbarer Absichtlichkeit
s בְשָׁלוֹם in dem Gelübde Jakobs (K. 28, 21) zurück. Was Jakob dort als Be-
ıg seines Gelübdes kraft der Verheissung in Vs. 3. 13 aufstellte, ist jetzt vollständig
üllung gegangen, worauf sowohl die Wahl des Wortes שלם als der sonst völlig
e und sonderbare Zusatz „im Lande Kanaan" mit sichtbarer Befriedigung hinweist.
ber die Lage und Umgegend der Stadt Sichem vgl. § 51, 6. — Bei Sichem ange-
an derselben Stelle, wo auch Abraham zuerst im heiligen Lande festen Fuss fasste,
em Gotte, der ihm dort erschien, einen Altar errichtet hatte, weiss sich Jakob wie-
der Heimath, im Lande der Verheissung und am Ziele seiner Wallfahrt, und die-
eudigen Bewusstsein giebt er einen Ausdruck in dem Ankauf eines Stück Landes
der Errichtung eines Altars. Der **Ankauf des Landes** von den Sichemi-
em Wohnplatze fand seine äusserliche Veranlassung vielleicht auch darin, dass jetzt
ınd schon besetzter war als zur Zeit der Einwandrung Abrahams, und während
sich nur ein Erbgut zum Sterben kauft, muss Jakob sich schon ein solches auch
eben erwerben. Der Kaufpreis betrug 100 **Kesiten** (קְשִׂיטָה). Während die
Uebersetzer dies Wort fast alle durch „Lamm" wiedergeben, verstanden die Juden
er ein Geldstück (vgl. auch Apostelgesch. 7, 16: *τιμῆς ἀργυρίου*), und Neuere
ırt, Münter etc.) combinirten beide Meinungen durch die Annahme, dass es ein Geld-
mit dem aufgeprägten Bild eines Lammes gewesen sei. Ueber den Werth desselben
ich gar nichts (auch nicht aus der Vergleichung mit Gen. 23, 16) ermitteln. Vgl.
nius thes. 1241, Wiseman, Ergebnisse der wissensch. Forschung. Regensb. 1840
ff., Bertheau, zwei Abhandl. S. 24). Ueber den Brunnen bei Sichem, den die
on mit dem Jakobsbrunnen Joh. 4, 5 identificirt und seine Entstehung auf den Pa-
en zurückführt, so dass er zugleich auch die Lage des von Jakob gekauften Feldes
ınen würde, vgl. Robinson III, 328—335. Dieser Brunnen liegt vor der südli-
Mündung des Sichem-Thales. Robinson vertheidigt die Glaubwürdigkeit der Tradi-
— Wie Abraham (K. 12, 7), so errichtet auch Jakob bei Sichem einen **Altar**,
· אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (Gott, der Gott Israels) benennt. In Mesopotamien konnte und
er keinen Altar errichten, sondern nur im Lande der Verheissung, das Gott selbst
ätte seines Dienstes erwählt hatte. Der Name des Altars prägt das Resultat seiner
igen Lebensführungen, durch welche Jakob zu Israel geworden ist, auch dem
htniss der Nachwelt ein. — Auf die mitunter aufgeworfene Frage, warum Jakob
gleich zu seinem Vater nach Hebron (wo er wahrscheinlich jetzt wohnte 35, 27)
ist zu erwidern, das Jakob sehr wohl von Sichem aus, ja auch wohl von Sukkot
inen oder mehrere Besuche bei seinem Vater gemacht haben kann, ohne dass der

Referent genöthigt gewesen wäre, es ausdrücklich zu berichten. Aus K. 35, 8, vgl. mit K. 24, 59 sehen wir wenigstens, dass Jakob bald nach seiner Rückkunft mit dem Hause seines Vaters in unmittelbare Berührung gekommen sein muss, denn Rebekka's Amme, die nach K. 24 in Isaaks Hause war, finden wir K. 35 in Jakobs Hause. Dass aber Jakob seinen Haushalt nicht mehr dem Haushalte Isaaks unterordnete und einfügte, hat darin seinen Grund, dass er durch seine bisherigen Lebensführungen als selbständiger Träger der Verheissung hingestellt ist, während Isaak, nachdem er den Segen über Jakob gesprochen, sein Tagewerk, so weit es ihn als den Träger der Verheissung anging, geschlossen hat.

Jakob's Pilgerleben im heiligen Lande.

§ 82. (Gen. 34). — Während des Aufenthaltes bei Sichem liess sich Dinah, Jakob's Tochter von der Leah, gelüsten, hinauszugehen, um die Töchter des Landes zu sehen. Ihr Vorwitz rächte sich: Sichem, ein Sohn Chamor's, des Fürsten zu Sichem, entführte und schändete sie [1]). Sein Herz hing an dem Mädchen, darum bot er Alles auf, um von ihren Verwandten die Einwilligung zur Heirath zu erlangen. Auf seine Bitte begiebt sich Chamor in das Zelt Jakobs und wirbt um sie. Jakob, durch die Kunde der erlittenen Schmach tief gebeugt, schwieg, die Rückkehr seiner grade abwesenden Söhne, der leiblichen Brüder Dinah's, erwartend. Sie aber hat die Nachricht auf's Aeusserste empört und den Vorsatz, blutige Rache zu nehmen, erzeugt. Doch unterdrücken sie in hinterlistiger Verstellung die sofortigen Aeussrungen ihrer Leidenschaft, und als Chamor und Sichem, zu allen Opfern bereit, mit freundlichem Zureden und herzlichen Bitten in sie dringen, durch Wechselheirathen ihre beiderseitigen Familien und Stämme zu verschwägern, stellen sie, scheinbar einwilligend, nur die Bedingung, dass sämmtliche Sichemiten sich beschneiden lassen. Sichem's Liebe macht ihn beredt, und es gelingt ihm, durch übertriebene Vorspiegelung der daraus resultirenden Vortheile, alle Bürger der Stadt zur Beschneidung zu vermögen. Als nun aber am dritten Tage das eingetretene Wundfieber sie unfähig zum Streite machte, brechen Simeon und Levi ohne Jakobs Wissen und Willen mit einer Schaar ihrer Knechte in die Stadt, ermorden alle Männer, plündern alle Habe und nehmen alle Weiber und Kinder gefangen [2]). Auf Jakobs Befürchtungen, Klagen und Vorwürfe erwidern sie: „Sollte man denn mit unsrer Schwester als mit einer Hure handeln?“ [3]).

1 Bohlen Comm. S. 327 meint, Dinah könne zur Zeit dieses Vorfalls nach den chronol. Angaben der Urkunde nur 6—7 Jahre alt gewesen sein. Die plumpe Unwahrheit dieser Aussage springt in die Augen (vgl. Hengstenberg, Beitr. III, 352 f.) und Reinke, Beitr. S. 98 f.). Dinah und Josef waren ungefähr in gleichem Alter, K. 30,

21—24. Als Josef nach Aegypten verkauft wurde, war er mindestens 17 Jahre alt, K. 37, 2. Zwischen Dinah's Entführung und Josefs Verkauf liegt aber nur die an jenes Ereigniss sich der Zeit nach unmittelbar anschliessende Wandrung von Sichem nach Betel und von da nach Mamre K. 35. Wir können demnach ohne alle Schwierigkeit den Raub der Dinah in deren 15. oder 16. Jahr verlegen (womit auch Lengerke, Kenaan I, 320 übereinstimmt). Damit harmonirt es auch, dass zwischen Dinah's Geburt und deren Entführung noch 6 Dienstjahre Jakobs, ein längerer Aufenthalt zu Sukkot, wo Jakob sich ein Haus baute, und zu Sichem, wo er sich ankaufte und förmlich einrichtete, liegen. Dass aber im Morgenlande die Mannbarkeit des weiblichen Geschlechtes schon im 12. Jahre und oft noch früher einzutreten pflegt, ist bekannt (vgl. Niebuhr, Beschreibung v. Arab. S. 72). — Josephus Angabe (ant. 1, 21, 1), dass ein Fest der Sichemiten die Veranlassung zu dem ebenso unbesonnenen als sträflichen Ausfluge Dinah's gegeben habe, ist nicht unwahrscheinlich. — Zu Abrahams Zeit existirte die Stadt Sichem noch nicht, denn K. 12, 6 ist nur von einem מְקוֹם שְׁכֶם die Rede. Es ist demnach wahrscheinlich, dass Chamor der Gründer der Stadt war und sie nach seinem Sohne Sichem nannte (vgl. Gen. 4, 17). Die Bewohner derselben waren chivvitischen Stammes.

2. Schon aus dem Verhältnisse Labans zu Rebekka, wie es K. 24, 50. 55 ff. geschildert ist, ersehen wir, dass den leiblichen Brüdern neben dem Vater eine entscheidende Stimme über die Verheirathung der Schwester zukam. Darum wartet auch Jakob auf die Rückkehr seiner Söhne und überlässt ihnen die Entscheidung. Mit Recht bringt J. D. Michaelis Anmerkk. ad. h. l. S. 152 eine noch jetzt im Orient herrschende Anschauung („in jenen Gegenden glaubt man, dass der Bruder durch die Entehrung seiner Schwester noch mehr beleidigt werde, als der Mann durch die Untreue seiner Frau: denn, sagen noch jetzt die Araber, der Mann kann sich von seiner Frau scheiden, und dann ist sie nicht mehr sein; Schwester und Tochter aber bleibt ewig Schwester und Tochter") hier in Anwendung. Vgl. Arvieux merkw. Nachr. I, 130; Niebuhr Beschr. S. 39. Dieselbe Anschauung trieb auch Absalon zum Meuchelmorde 2 Sam. 13, 28. — Die Willigkeit, mit welcher die Sichemiten sich sogleich der Beschneidung unterziehen, setzt voraus, dass dieses religiöse Symbol auch im Heidenthum der damaligen Zeit gekannt und in Ehren gehalten wurde. — Dass die Brüder Simeon und Levi nicht vereinzelt, sondern in Gemeinschaft mit einer Schaar ihrer Knechte die Stadt angreifen, versteht sich wohl von selbst, auch wenn der Referent es nicht erwähnt. Uebel angebracht ist also Tuchs Bemerkung (S. 476): „Unvermerkt schleicht bei Simeon und Levi der Gedanke an ihre Stämme in die Erzählung ein, da das Plündern einer Stadt nicht zweier Männer Sache ist." Ein so klägliches Aus-der-Rolle-fallen darf dem Verfasser der Gen., auch wenn er nur ein Mythendichter oder Mythenverarbeiter ist, nicht so ohne Noth untergeschoben werden.

Zur rechten Beurtheilung und Würdigung dieser Rachethat genügt es nicht, sie nach abstracten sittlichen Grundsätzen zu messen; sie muss vielmehr in ihrer Beziehung zu dem Berufe Israels und seiner Söhne erfasst werden. Denn es kommt bei den Rachegedanken der Söhne offenbar nicht bloss die Kränkung in Betracht, die einen jeden Bruder durch die Entehrung seiner Schwester in leidenschaftliche Aufregung hätte versetzen können, sondern klar und unzweideutig tritt in ihren Reden und Thaten das Bewusstsein hervor, dass eine solche Schmach an Israel begangen, ausser der Verletzung des natürlichen Rechtes der Gastfreundschaft, auch ein Frevel an dem Berufe und der eigenthümlichen Stellung ihres Stammes sei, und darum, wie sie meinen, noch eine viel schärfere und rücksichtslose Züchtigung verdiene. Vgl. Vs. 7. 14. 31. Sich und ihre Fa-

milie als die Auserwählten Gottes, als die Bevorzugten vor allen Völkern, als die Träger des Verheissungssegens ansehend, mochte sie schon die Zumuthung der Chivviter, die sich ihnen gleichstellen wollten, verletzen, und der verübte Frevel musste den Stolz auf ihre Bevorzugung auf's Aeusserste empören. Dazu kam nun noch die leidenschaftliche Erregbarkeit ihres natürlichen Charakters, die Unbesonnenheit ihres jugendlichen Alters (sie mochten 19—21 Jahre alt sein), welches das Alter des ersten Selbstgefühls und der stürmischsten Heftigkeit ist, und endlich die Rathlosigkeit des seinen tiefen Kummer in sich zehrenden und sich demüthig unter die harte Züchtigung beugenden Vaters, die ihre Leidenschaft noch mehr zur Selbstrache aufregen musste. Verkannt darf nun nicht werden, dass ein edler Unwille und ein anerkennungswerther Eifer für die Ehre ihres Vaterhauses und seines hohen Berufes einen nicht geringen Antheil an ihrem Entschlusse hat; aber gerade um so verwerflicher ist die frevelhafte Hinterlist und die abscheuliche Rohheit, die in den Dienst dieses an sich heiligen Eifers tritt. Wir finden hier bei den Söhnen Jakobs ganz dieselbe trübe und unheilige Mischung von Geist und Fleisch, wie früher bei Jakob, dieselbe ungöttliche Selbsthülfe, denselben Lug und Trug, durch welche, weil sie sich den Intressen und Zwecken des göttlichen Berufes unterschieben, Gottes Ehre selbst geschändet, und Gott selbst gewissermaassen mit hineingezogen wird in die menschliche Verkehrtheit. Wie dort, als Jakob durch empörenden Betrug des Vaters Segen sich erschlich, so war auch hier periculum in mora, ja die Gefahr schien noch grösser und unabwendbarer. Wie sollten sie der Zumuthung, mit den Chivvitern ein Volk zu werden, entgehen, da der erste entscheidende Schritt schon dazu gethan war? Mit offener Gewalt vermochten sie nicht, Dinah wieder zu erhalten und dem chivvitischen Fürsten alles Gelüsten nach einer Verbindung mit Jakobs Haus für immer zu vertreiben. Darum greifen sie zur Hinterlist. Und wie dort Jakobs Betrug, so musste auch hier die Schandthat seiner Söhne in der Hand des ewigen Lenkers aller Dinge, der auch die Verkehrtheiten der Menschen in seinen Weltplan einzufügen weiss, dazu dienen, den Knoten, den menschliche Verkehrtheit geschürzt, zu zerhauen. Wie ferner in Jakobs Hinterlist ein Prototyp des zukünftigen Volkscharakters liegt, so prägt sich auch hier in der Söhne fleischlichem Stolze auf die Bevorzugung vor den Heiden ein Grundtypus im Charakter des spätern Volkes aus. Treffend bemerkt O. v. Gerlach in dieser Beziehung (ad h. l.): „Eine Geschichte, wie diese, zeigt uns im Vorbilde alle die Verirrungen, auf welche der Glaube an den hohen Vorzug Israels, wenn er von fleischlich-gesinnten Menschen roh aufgefasst wurde, im Laufe der Geschichte geführt hat. Das Selbstgefühl, dass sie, Jakobs Söhne, das auserwählte Geschlecht seien, dass eine Verletzung ihrer Ehre furchtbarer gerächt werden müsse, als bei Andern, dass nicht einmal die Annahme der Beschneidung sie sühnen könne, das sehen wir als Hauptgedanken hervortreten, der Jakobs Söhne leitete." — Besonders in der spätern Geschichte des Stammes Levi tritt es recht klar hervor, wie die trübe Mischung von heiligem und fleischlichem Eifer sich vom Stammvater auf die Nachkommen vererbt hat, und zugleich zeigt sich hier recht augenfällig, wie unermüdlich und erfolgreich die göttliche Erziehung darauf bedacht gewesen, das unheilige Feuer, das dieser Stamm aus seinem natürlichen Charakter zum Heiligthum brachte, von dem heiligen Feuer seines Berufes zu sondern und jenes durch Zucht und Strafe, durch Geduld und Gnade zu verzehren (Vgl. Exod. 2, 12; 32, 26—28; Lev. 10, 3; Num. 16; Deut. 33, 9 und dazu Heim's Bibelstunden 1, 430).

Auch darauf ist noch aufmerksam zu machen, wie unpartheiisch die Darstellung der Urkunde den Contrast zwischen der natürlichen Liebenswürdigkeit, Zutraulichkeit und Freundlichkeit Chamor's und Sichem's einerseits und dem Fanatismus, der Rohheit und

der Hinterlist Simeon's und Levi's andrerseits hervortreten lässt, wodurch der Frevel der Letztern noch um ein Bedeutendes geschärft wird, aber doch auch wieder die göttliche Gnade und Weisheit, die sich weder durch solche innerlich leere Liebenswürdigkeit bestechen, noch auch durch solche grelle Verkehrtheiten innerlich begabter Naturen bei Beruf und Auswahl der Träger der Heilsentwicklung ablenken lässt, leuchtend hervortritt. Wir haben hier denselben Contrast, den wir schon früher zwischen dem treuherzigen Esau und dem ränkesüchtigen Jakob bemerken mussten.

Endlich ist auch noch zu erwähnen, dass ein Nebenzweck der Urkunde bei der Erzählung dieses Ereignisses auch ohne Zweifel darin liegt, die spätre Ausschliessung der Brüder Simeon und Levi von den Vorrechten der Erstgeburt (Gen. 49, 5—7) im Voraus zu motiviren (vgl. Gen. 35, 22).

3. Welchen tiefen Abscheu die fanatische Freventhat seiner Söhne in Jakob erregt hat, zeigt sich darin, dass er diesen Abscheu bis zu seinem Sterbebette nicht hat loswerden können und ihn dort in seiner prophetischen Begeistrung wie einen lange verhaltenen Strom hervorbrechen lässt (Gen. 49, 5—7). Warum aber die Urkunde hier (Vs. 30) den Jakob statt der sittlichen Verwerflichkeit der That nur ihre voraussetzlichen üblen Folgen hervorheben lässt, erklärt Hengstenberg (Beitr. III, 535) mit Recht daraus, dass es der Urkunde hier zunächst nur darum zu thun war, der Nachricht von der Obhut Gottes (K. 35, 5), durch die Jakob allen bösen Folgen entging, eine Folie zu geben. — Bei der objectiven Beurtheilung ist aber besonders darauf zu achten, dass diese Frevelthat ein Verrath an dem Berufe des erwählten Samens ist; denn diesem Berufe zufolge soll Israel ein Segensbringer und Heilsvermittler für die Völker sein.

§ 83. (Gen. 35). — Während Jakob noch voll Besorgniss über die Folgen des von seinen Söhnen verübten Frevels war und in seiner Rathlosigkeit nicht aus noch ein wusste, mahnte ihn Gott, zur Erfüllung seines Gelübdes gen Betel zu ziehen[1]). Nach vorangegangener Reinigung seines Hauses[2]) zog Jakob aus. Der Schrecken Gottes kam über die Städte ringsumher, und unter solchem Schutze gelangte er unangetastet nach Betel, wo er, sein Gelübde lösend, einen Altar baute. Hier erschien ihm Gott abermals und erneuerte ihm den Namen „Israel" und die dreifache Verheissung des patriarchalischen Segens (§ 71). Jakob errichtete ein Steinmal an dem Orte, wo ihm Gott erschienen war, und erneuerte auch seinerseits den Namen „Betel." In Betel starb auch Deborah, die Amme der Rebekka[3]). Doch ein schwererer Verlust trifft ihn noch bald darnach auf der fortgesetzten Wandrung von Betel nach Efrat, wo Rahel über der Geburt ihres zweiten Sohnes, den sie Benoni, Jakob aber Benjamin nennt, starb. Ein Grabmal, das Jakob errichtete, bezeichnete die Stätte, wo die Gebeine des geliebten Weibes ruhten[4]). Weiter zog Jakob gen Migdal-Eder, wo er es erleben musste, dass sein Erstgeborner Ruben mit Bilha Blutschande trieb. Jakob hörte es und schwieg —[5]). Von dannen zog er gen Mamre zu seinem Vater Isaak,

wo er sich bleibend niederliess und noch seines Vaters Tod erlebte, zu dessen Bestattung sich auch Esau einfand[6]).

1. Jakob befindet sich jetzt in einer ähnlichen Lage wie 30 Jahre früher, wo er vor der Rache Esau's fliehen musste. Wie dort muss er auch jetzt fliehen; denn getrost bleiben trotz der Gefahren, die ihm drohten, hätte er nur dann gekonnt, wenn diese Gefahren nicht durch eigne Schuld herbeigeführte gewesen wären. Aber Gottes Gnade verklärt die Flucht von Sichem zu einer Wallfahrt nach Betel. Schon in dem göttlichen Auftrage (nach Betel zu ziehen) an sich — liegt eine Bürgschaft des göttlichen Schutzes auch in dieser Gefahr; denn wenn Gott ihn nach Betel ruft, wird Er ihn auch sicher dorthin geleiten müssen. Noch bestimmter liegt diese Zusichrung göttlichen Schutzes in dem Ziele der verordneten Reise; denn in Betel hatte er in seiner ersten Noth Zuflucht bei Gott gefunden, und um vollends ihm den Glauben leicht zu machen, erinnert Gott ihn durch den Zusatz Vs. 1 „da du flohest vor deinem Bruder Esau“ an seine ihm bisher bewiesene Treue. — In Betel soll Jakob sein Gelübde lösen, das er vor 30 Jahren zu Betel ausgesprochen hatte. Die Frage liegt nahe, warum Jakob, da doch schon vor 10 Jahren die Bedingungen des Gelübdes erfüllt waren, nicht eher an die Lösung desselben gedacht hatte. Von einer strafbaren Saumseligkeit wird Jakob wohl schwerlich freigesprochen werden können, wenn auch mancherlei äusserliche und innerliche Hindernisse verzögernd dazwischen getreten sein mögen. Aus Vs. 2 sehen wir, wie klar Jakob einsah, dass vor der gelobten positiven Heiligung in Betel erst eine negative Heiligung in Sichem, nämlich eine energische und durchgreifende Reformation seines ganzen Hauses vorangehen müsse. Zu einem solchen energischen Schritte hatte er aber wohl nicht die nöthige Freudigkeit und Kraft finden können, bis sie ihm jetzt in Folge der Gottesmahnung zu Theil wurde, wie er denn auch ausdrücklich Vs. 3 die Forderung an seine Hausgenossen, sich zu reinigen, durch Berufung auf göttlichen Befehl und Vollmacht motivirt.

2. In seiner gegenwärtigen bedrohlichen Lage war Jakob mit seinem ganzen Hause einzig und allein auf Gottes Durchhülfe angewiesen. Da fühlt er denn aber auch wohl, wie sehr es Noth thue, sich und sein Haus ganz und gar dem Gotte, der ihm auch hier aushelfen wollte, zu weihen, und alle Reliquien des Heidenthums, alle Mittel und Anknüpfungspunkte des Götzendienstes, die sich von Mesopotamien her im Geheimen noch erhalten und wohl durch die Beute aus Sichem K. 34, 29 noch vermehrt worden waren, mit Stumpf und Stiel auszurotten. Die anbefohlene Reinigung bestand in der Auslieferung der Terafim und Amulete, welche Jakob unter einer Eiche (Terebinthe), die noch später deshalb den Namen „Eiche der Zaubrer“ (אֵלוֹן מְעוֹנְנִים Richt. 9, 6. 37) führte, begrub. Die darauf folgende Waschung und Wechselung der Kleider bezeichnete negativ und positiv das Lossagen vom Alten und die Weihe an ein Neues.

3. Die **30jährige Wallfahrt von Betel nach Betel**, die den eigentlichen Kern im Leben Jakobs umfasste, ist nun erfüllt. Der damalige Aufenthalt zu Betel verhält sich zu dem gegenwärtigen gewissermassen wie der Anfang zum (relativen) Ende, wie die Weissagung zur (relativen) Erfüllung; denn die Entfaltung des Heilsrathsschlusses ist jetzt, soweit derselbe in Jakobs Leben zur Erscheinung kommen konnte und sollte, zur ἀκμή gelangt, und der Eingang zu Betel schliesst mit dem Ausgang von Betel harmonisch zusammen. Dort erschien ihm der Herr im Traumgesichte, hier schaut Ihn Jakob im wachen Zustande (denn Vs. 13: „Und Gott fuhr auf von ihm“), — und schon darin liegt ein Fortschritt von der Weissagung zur Erfüllung; denn der Traum,

der aus göttlicher Einwirkung hervorgeht, ist der weissagende Typus der wachen Wirklichkeit. Dort verhiess Gott ihm, der arm und verlassen war, ihn zu schützen, zu segnen und zurückzubringen in das Land, daraus er fliehen musste; hier ist diese Verheissung reichlich erfüllt: Jakob ist unversehrt zum heiligen Lande zurückgekehrt, ein Besitzer reicher Heerden, ein Herr vieler Knechte und Mägde. Dort übernimmt Jakob ein feierliches Gelübde, hier erfüllt er es. Dort weihte ihn Gott zum Träger der Heilsentwicklung und belehnte ihn mit dem dreifachen Segen der Heilsverheissung. So weit diese Verheissung in Jakob erfüllt werden konnte, ist auch sie erfüllt: denn das Land der Verheissung steht ihm offen, und ein vorbildlicher Anfang des wirklichen (auch vor Menschen gültigen) Besitzes ist schon gemacht; der Same der Verheissung ist in der Fülle, die dem ersten Stadium seiner Entwicklung zukam, dargestellt: denn Rahel trägt den Sohn, durch den die bedeutsame Zwölfzahl zum Abschlusse kommt, bereits zur Geburt gereift, unter ihrem Herzen; und endlich ist auch die Entwicklung der Heilsidee an sich zu einer vorläufigen, relativen Vollendung geführt: denn Jakob ist zu Israel geworden. Aber dass die Thatsachen des Eingangs zu Betel, die im Verhältniss zu den Thatsachen des Ausgangs von Betel sich als Erfüllung und Vollendung darstellen, keine absolute, sondern nur eine relative und vorläufige Erfüllung sind, und darum die vorliegende Erfüllung selbst wiederum zugleich nur Weissagung und Substrat einer noch höhern zukünftigen Erfüllung ist, liegt nicht minder deutlich vor Augen. Denn Gott erneuert ihm hier denselben Segen der Heilsverheissung nach seiner dreifachen Beziehung auf das Heil selbst, auf das Land als die Stätte des Heils und auf den Samen als den Träger des Heils, und es zeigt sich darin deutlich, dass die volle Erfüllung noch in der Zukunft liegt, dass die gegenwärtige Erfüllung nur eine vorläufige, keine schliessliche ist. Gott erneuert ihm ferner den Namen, der seine eigenthümliche Stellung zum Heil, sein besondres Verhältniss zu Gott bezeichnet, ja er thut es ohne Beziehung darauf, dass er diesen Namen schon früher geführt, grade so als ob Er ihn jetzt zum erstenmale ihm beilegte. Darin zeigt sich, dass auch das Verhältniss, welches durch diesen Namen bezeichnet wird, noch nicht zur Vollendung und zum Abschluss gekommen ist, dass Jakob, der schon vor 10 Jahren Israel wurde, noch so sehr im Anfang seiner Israels-Entwicklung ist, als wenn er eben jetzt erst Israel geworden wäre. Durch die Erneurung dieses Namens zeigt sich, dass der Weg, durch welchen Jakob in vollkommnem Maasse zu Israel wird, ein weitaussehender ist, der ebensosehr wie die Heilsverheissung selbst sich erst in den fernen Geschlechtern seiner Nachkommen realisiren kann; — und indem diese Namenserneuerung hier als die Basis der erneuerten dreifachen Verheissung (Vs. 10) erscheint, wird es klar, dass die volle Erfüllung dieser Verheissung correlat und abhängig ist von der vollen Darstellung dessen, was der Name Israel prädicirt. Und wie Gott den Namen Israel, in dem das Verhältniss Jakobs zu Gott bezeichnet ist, so erneuert Jakob den Namen Betel, in welchem die Eigenthümlichkeit des Verhältnisses Gottes zu Jakob: das Wohnen Gottes in und unter Jakobs Samen bezeichnet ist; und auch die Erneuerung dieses Namens spricht das Bewusstsein aus, dass Gott noch in weit höherem Maasse ein אֵל בֵּית־אֵל werden werde.

In Betel starb Rebekka's Amme, Namens Deborah, und wurde unter einer Eiche, die den Namen Klageeiche (אַלּוֹן בָּכוּת) erhielt, beerdigt. Sie hatte Rebekka von Mesopotamien nach Kanaan begleitet, Gen. 24, 59, und hatte sich, wahrscheinlich nach Rebekka's Tode, zu deren Lieblingssohne begeben. Das Interesse der Urkunde, diesen Todesfall zu berichten, liegt wohl zunächst in der hohen Achtung, welche die sehr betagte Dienerin im Hause Jakobs genoss. Die Eiche, die ihr Grab bezeichnete, erhielt ihr

Andenken auch noch im Gedächtniss der spätern Zeiten (vgl. Richt. 2, 1; 4. 5; wahrscheinlich auch 1 Sam. 10, 3 — vgl. Lengerke I, 322).

Man hat es auffallend gefunden, dass Jakob Betel sobald wieder verlässt, da Gott ihm doch Vs. 1 anbefohlen habe; „Ziehe gen Betel und wohne daselbst." Indess zeigt der Zusammenhang der betreffenden Rede Gottes, dass nicht die Absicht war, den Jakob zum bleibenden Wohnen daselbst zu verpflichten, das וְשֶׁב־שָׁם dient nur dem Folgenden: וַעֲשֵׂה־שָׁם מִזְבֵּחַ zur Unterlage.

4. Als Jakob von Betel aufgebrochen und noch „eine Strecke Landes" (כִּבְרַת־הָאָרֶץ vergleiche Gesenius thes. 658) von *Efrat*" entfernt war, starb Rahel (Vs. 16) und ward begraben Vs 19: „an dem Wege bei Efrat, das ist Betlehem." Das Grabmal, welches Jakob zu ihrem Gedächtniss errichtete, war zu Samuels Zeit noch vorhanden (1 Sam. 10, 2). Von da an bis zum 4. Jahrh. haben wir keine ausdrückliche und selbständige Nachricht davon. Seitdem aber wird in ununterbrochener Tradition bis auf den heutigen Tag der Ort des Grabes, der jetzt mit einer türkischen Kapelle überbaut ist und Kubbet Rachil heisst, eine halbe Stunde nördlich von Betlehem gezeigt, und die Identität desselben ist bis vor Kurzem ziemlich unangefochten geblieben. Selbst Robinson, der doch sonst den Mönchstraditionen gegenüber nichts weniger als leichtgläubig ist, lässt gar keinen Zweifel an der Identität aufkommen (Paläst. I, 363 f.), „da sie durch die Umstände der biblischen Geschichte hinlänglich unterstützt werde." Dagegen sind nun aber kürzlich einige Gegner der Tradition (Thenius in Käuffer's bibl. Stud. II, S. 143 ff. und Gross in Tholuck's liter. Anz. 1846 No. 54, vgl. auch Lengerke I, 324. Anm.) mit siegenden Gründen aufgetreten. Vor Allem ist 1 Sam. 9. 10, wonach das Grab zwischen den Städten Ramah und Gibeah an der Gränze des Stammgebietes Benjamin lag, nicht damit vereinbar; denn danach muss es jedenfalls im Norden, nicht im Süden von Jerusalem gesucht werden. Thenius sieht nun den Zusatz zu dem Worte Efrat: „das ist Betlehem" in Gen. 35, 19 und ebenso in Gen. 48, 7, wie alle dergleichen geographische Erläutrungen, als spätres Glossem an und sucht nachzuweisen, dass das Efrat der Gen. nach Lage und Namen identisch sei mit dem Orte Efraim 2 Sam. 13, 23, oder Efron 2 Chron. 13, 19, und mit dem heutigen Yebrûd, ungefähr 2 Meilen südlich von Sindschil (nach Thenius = Betel). Dagegen beharrt Gross bei der Echtheit der Angabe in Gen. 35, 19 und 48, 7, dass Efrat = Betlehem sei, sucht aber dennoch das Grab Rahel's nicht in der Nähe von Betlehem, was schon durch 1 Sam. 10, 2 f. ausgeschlossen sei, sondern in der Nähe von Ramah (er-Ram, 1 M. nördlich von Jerusalem), als wozu Jerem. 31, 15 nöthige. Da die unbestimmte Angabe der Gen., dass das Grab כִּבְרַת הָאָרֶץ (longitudo terrae) von Efrat (= Betlehem) entfernt sei, eher auf eine grössre als eine kleine Entfernung schliessen lässt, und die Bezeichnung der Ortslage nach dem entfernten Betlehem dadurch motivirt sein kann, dass der Heerdenthurm bei Betlehem die nächste Station eines längern Aufenthaltes für Jakob war, da ferner Jer. 31, 15 mit klarer Entschiedenheit auf die Nähe Ramah's hinweist, so geben wir dem Resultate von Gross den Vorzug. Gegen Thenius' Annahme spricht die zu geringe Entfernung Yebrûd's von Sindschil (= Betel) und die Angabe in Gen. 35, 19, die Thenius gar zu leicht als ein Glossem beseitigt; denn wenn wir auch gerne zugeben, dass derselbe Zusatz in Gen. 48, 7 im Munde Jakobs völlig ungehörig erscheint, und daher als ein Glossem anzusehen ist, so gilt dies doch nicht von Gen. 35, 19, von wo aus der Zusatz leicht durch spätre Hand sich in Gen. 48, 7 eingeschlichen haben könnte. Die Identität von Efrat oder Efratah mit Betlehem hat ohnehin einen sichern Anknüpfungspunkt in Micha 5, 1.

5. Der Bericht von Rubens Blutschande dient der spätern Ausschliessung desselben (Gen. 49) von den Vorrechten der Erstgeburt zur Unterlage. — Die Station, wo diese Schandthat vorfiel, war der Heerdenthurm, מִגְדַּל־עֵדֶר, in der Nähe von Betlehem, wahrsch. ursprünglich eine Warte zur Beobachtung der Heerden. Vgl. Micha 4, 8 und Hengstenberg's Christol. III, 270 ff.

6. Der Tod Isaaks wird hier proleptisch berichtet, denn als Isaak im 180. Jahre starb, war Jakob 120 Jahre alt; als aber Josef, 17 Jahre alt, nach Aegypten verkauft wurde, wie im Folgenden erzählt wird, war Jakob erst 108 Jahre alt. Der Tod Isaaks fand 10 Jahre vor der Uebersiedelung nach Aegypten statt (Gen. 47, 9). Vgl. Tuch Comm. 495 f.

Die Anfänge der Geschichte Josef's.

§ 84. (Gen. 37, 1—11). — Josef, der erstgeborne Sohn der geliebten Rahel, war des Vaters Liebling. Die ahnungsreiche Tiefe seiner Natur, die Innerlichkeit seines Charakters und die Lieblichkeit seines Wesens bestimmten den alten Jakob um so mehr zu dieser Vorliebe, als er von der leidenschaftlichen Rohheit und der Verkehrtheit der übrigen Söhne nichts als Herzeleid erlebte; — und mehr als wahrscheinlich ist es, dass er mit dem Gedanken umging, dem Josef die Rechte der Erstgeburt zu übertragen, da es wohl jetzt schon bei ihm feststand, die drei ältesten Söhne der Leah durch Entziehung dieser Rechte für ihre Frevel zu bestrafen. Schon zeichnete er ihn durch eine besondre Kleidung vor seinen Brüdern aus. Der dadurch schon erregte Hass und Neid seiner Brüder steigert sich noch dadurch, dass der Knabe, der als Hirtenlehrling unter ihnen aufwuchs, den Vater von so manchem ihrer schlechten Streiche, dessen Augenzeuge er war, in Kenntniss setzte. Den höchsten Gipfel aber erreichte ihr Hass, als Josef ihnen seine seltsamen Träume, die nur zu deutlich eine dereinstige Erhebung über sie und ihres Vaters ganzes Haus verkündeten, in kindlicher Arglosigkeit, doch vielleicht nicht ohne Beigeschmack selbstgefälliger Ueberhebung, erzählte. Selbst Jakob sieht sich gemüssigt, ihn zur Rede zu stellen; doch behielt er die Träume in seinem Herzen.

1. Der Gedanke, den Josef in die Rechte der Erstgeburt einzusetzen, und dadurch an die Spitze der Familien- und Heilsentwicklung zu stellen, konnte dem Jakob um so eher kommen, als dieser ja wirklich der Erstgeborne des Weibes seiner Wahl war, und der Vergleich mit den Söhnen der Leah so sehr zu Josef's Vortheil ausfiel. Die auszeichnende **Kleidung** (כְּתֹנֶת פַּסִּים, LXX: χιτὼν ποικίλος, Vulg.: tunica polymita, richtiger aber Gesenius: tunica manicata et talaris, pertinens ad פַּסִּים, i. e. usque ad manus plantasque pedum, — genus tunicae a pueris puellisque nobilioribus et regiis gestatum, 2 Sam. 13, 18) war wohl schon eine Aeussrung dieser Absicht.

Die beiden **Träume** haben das Land- und Hirtenleben der patriarchalischen Familie zur Grundlage. Der erstre (in welchem die Garben der Brüder sich vor Josefs

Garben neigten) macht es wahrscheinlich, dass Jakob, der jetzt Hebron zu seinem Hauptquartier gemacht hatte (er wohnte gegen 20 Jahre daselbst), dem Beispiele seines Vaters folgend, bereits den Betrieb des Ackerbaues mit der nomadischen Viehzucht verbunden hatte. Dagegen hatte der zweite Traum (in welchem die Sonne, der Mond und eilf Sterne sich vor Josef neigten) in den nomadischen Verhältnissen seinen deutlichen Anknüpfungspunkt. — Ob diese Träume von Gott gewirkt waren, darüber konnte, bei dem Mangel aller andern sichern Kriterien, erst der Erfolg entscheiden. Möglicherweise konnten sie eben so sehr das Product einer durch die äussre Bevorzugung aufgeregten Eitelkeit und Selbstüberhebung des Knaben sein, — und darum hält Jakob es auch wohl für Pflicht, ihn darüber zur Rede zu stellen, zumal der zweite Traum mit seiner naheliegenden Beziehung auf eine Erhöhung auch über Vater und Mutter so viel Befremdliches und den Wegen Gottes scheinbar Widersprechendes enthielt, dass auch Jakob trotz seiner Vorliebe und seiner Hoffnungen sich nicht darin finden konnte. — Nach Tuch's Vorgang meint Lengerke I, 332: „es sei wieder eine chronologische Inconsequenz des Erzählers, wenn das Factum noch zu Rahel's Zeiten geschehen sein solle, wie aus der Erwähnung der Mutter Josefs Vs. 10 zu entnehmen sei." Verkehrt ist freilich die Auskunft mehrerer Ausleger, welche bei der Mutter an Leah oder an Bilhah (als die Substitution der Rahel) denken. Aber bekanntlich macht sich das Traumleben aus solchen chronologischen Inconsequenzen nicht sonderlich viel. Zur Fülle und Abrundung des Traumsymbols gehörte neben der Sonne auch nothwendig der Mond; und grade die Beziehung auf die schon verstorbene Mutter musste dazu beitragen, das Befremden Jakobs über den zweiten Traum zu vermehren. Es galt ja hier auch nicht sowohl der Rahel als einem Individuum sondern als der Repräsentantin einer Idee, und wenn der Prophet die verstorbene Rahel aus dem Grabe heraufsteigen lässt, um auf Ramah's Höhen über das Unglück ihrer Kinder zu klagen (Jerem. 31, 15), so kann der prophetische Traum sie ebenso sehr vor dem zur höchsten Würde erhöhten Josef sich mit Jakob beugen lassen. Ja wir finden hier die erste prophetische Ahnung davon, dass aus dieser Familie ein Heil hervorgehen solle, vor dem sie selbst, sammt Vater und Mutter, sich anbetend beugen müsse.

Was den **Charakter** *Josef's* betrifft, so verräth schon die Empfänglichkeit für solche prophetische Träume eine sinnige, tief-innerliche, sich ahnungsreich in die Tiefen des Gemüthslebens versenkende Richtung und einen den Einflüssen des höhern Geisteslebens geöffneten Sinn. Daneben zeugt die Arglosigkeit und Unbefangenheit, mit welcher er seine Träume erzählt, von kindlicher Einfalt, und der Eifer, mit welchem er es vor den Vater bringt, wo ein böses Gerücht wider die Brüder war, zeugt von einer rücksichtslosen Gewissenhaftigkeit und einem tiefen Interesse für die Ehre des Vaterhauses, während sein Verhältniss zum Vater ein liebevolles, anschmiegendes und freundliches Wesen verräth. Wenn wir demnach in Josef die zur Zeit edelste und reinste Blüthe des Hauses Jakobs anerkennen müssen, wenn wir sehen, dass schon früh seine Bestimmung zu einem hohen Beruf in ahnungsreichen Typen hervorbricht, so dürfen wir es andrerseits auch nicht verkennen, welchen Gefahren die nach Entfaltung strebende Knospe seines Berufes unter solchen Verhältnissen ausgesetzt war. Wie leicht konnte die gerechte Vorliebe des Vaters einen nachtheiligen Einfluss auf die Bildung seines Charakters ausüben, wie leicht konnte seine anschmiegende Freundlichkeit etwas von gehässiger Einschmeichelungssucht annehmen, sein Eifer um die Ehre der Familie durch eigengerechte Zwischenträgerei getrübt werden, und die unbefangene Offenheit und Naivität seines Wesens sich mit eitler Selbstgefälligkeit und Ueberhebung paaren. Vergessen

wir einerseits nicht, wie die Sünde und Selbstsucht auch das Edelste gleich einem verzehrenden Roste anfrisst, und beachten wir andrerseits gebührend die Andeutungen der Urkunde, so werden wir jene bedrohlichen Gefahren nicht nur als bloss noch zu befürchtende erkennen, sondern uns des Eindrucks nicht erwehren können, dass sie bereits als Rostflecken auf den hellen Spiegel seiner kindlichen Seele sich anzusetzen begonnen hatten. Darauf deutet die ernste Rüge hin, die selbst Jakob für nöthig hält (Vs. 10), darauf deutet auch die Bemerkung (Vs. 18) hin, dass die Brüder ihm feind geworden seien um seines Traumes willen und um seiner Worte willen, insofern nämlich darin ausgesprochen zu sein scheint, dass nicht nur der Inhalt des Traumes, sondern auch die Art und Weise, wie Josef ihn erzählte, der Brüder Hass bis zu seinem Gipfel steigerte. — Von dieser Erkenntniss aus werden wir erst recht einsehen, wie sehr es Noth that, dass Josef aus diesen Verhältnissen herausgerissen und in einer Schule erzogen wurde, in der allein der Keim alles wahrhaft Grossen und Erhabenen gedeihen und die wuchernde Saat des Unkrautes erstickt werden kann, — in der Schule der Leiden und der Trübsal.

§ 85. (Gen. 37, 12 ff.) Die Gelegenheit, ihrem nur übelverhaltenen Groll gegen Josef freien Lauf und volle Sättigung zu geben, bot sich den Brüdern bald dar. Als sie in dem entfernten Sichem das Vieh weideten, schickte Jakob ihn dorthin, um Erkundigung einzuziehen über das Befinden der Söhne und den Zustand der Heerden. In Sichem findet Josef sie nicht mehr und wird weiter nach Dotan hingewiesen[1]). Kaum sehen ihn die Brüder von ferne, so erwacht ihr Groll in erneuter Stärke. Sie denken schon daran ihn zu erwürgen, um der Erfüllung seiner Träume gründlich entgegenzuwirken; doch Ruben hintertreibt diesen Anschlag. Um doch nicht ihre Hände unmittelbar mit des Bruders Blut zu beflecken, folgen sie Ruben's Rath, werfen ihn in eine leere Cisterne, dem Hunger das Mordgeschäft überlassend, und setzen sich dann hin, um zu essen und zu trinken[2]). Da zieht eine Karawane arabischer Kaufleute des Weges nach Aegypten. Judah's Vorschlag, ihnen den Knaben als Sklaven zu verkaufen, findet allgemeinen Beifall. Sie ziehen ihn wieder aus der Grube und begnügen sich mit dem elenden Kaufpreise von zwanzig Sekel. So zieht denn der 17jährige Jüngling mit seinen Treibern des Weges nach Aegypten, und nur ein Blick nach der Höhe Hebron's, wo der Vater, nichts Arges ahnend, der Heimkehr des Lieblings harrte, ist dem Vorüberziehenden vergönnt[3]). — Ruben, der jenen Rath nur gegeben hatte, um den Knaben der blutigen Rache seiner Brüder zu entziehen, und bei dem Verkaufe nicht zugegen gewesen war, zerreisst von tiefem Schmerze ergriffen seine Kleider, als er ihn nachher in der Cisterne nicht mehr findet; die übrigen Brüder aber tauchen Josef's zurückbehaltenen Rock in das Blut eines Ziegenbockes und schicken denselben zu Jakob, der trostlos den vermeintlichen Tod des Knaben beweint[4]).

1. Dass Jakob, während er zu Hebron wohnt (Vs. 14), eine Abtheilung seiner Heerden in die Gegend von *Sichem* auf die Weide schickt, hängt wohl damit zusammen, dass ein Theil jener Gegend ihm als erkauftes Eigenthum angehörte. Dass er aber den 17jährigen Jüngling allein von Hebron aus zu dem 12 deutsche Meilen entfernten Sichem schickt, kann nicht auffallen, wenn man erwägt, dass Josef, daselbst gross geworden, der Gegend nicht unkundig sein konnte, und im nomadischen Leben auferzogen eine solche Reise ohne Besorgniss antreten konnte. Vielleicht verräth sich aber auch in dieser Sendung, wie ferne Jakob sich jetzt von einer Verzärtelung seines Lieblings hielt. — Die Lage von **Dotan** oder Dotain דֹּתָן oder דֹּתַיִן = Doppelcisterne lässt sich nicht genau nachweisen. Aus dem Vorüberziehen der Karawane Vs. 25 und aus der Angabe in Judit 3, 9 (*ἦλθε κατὰ πρόσωπον Ἐσδρηλὼν πλησίον τῆς Δωταίας*) geht mit Sicherheit hervor, dass es an dem nördlichen Abfall des Gebirges Efraim nach der Ebene Jesreel zu gelegen habe. Damit stimmt, dass Eusebius und Hieronymus es 12 röm. (2½ deutsche) Meilen nördlich von Samaria (Sebaste) ansetzen.

2. Die Schildrung, welche Diodorus Sic. XIX, 94 von den bei den nabatäischen Arabern üblichen **Cisternen** entwirft, wird im Allgemeinen auch wohl auf die palästinensischen passen. Er sagt (nach der Uebers. von Wurm Stuttg. 1838): „Diese wasserlose Gegend ist für sie eine sichre Zuflucht, weil sie in der Erde gemauerte übertünchte Wasserbehälter angelegt haben. Sie graben nämlich grosse Höhlungen in den Boden, welcher entweder Thonerde oder weiches Gestein enthält, und machen dieselben an der Mündung äusserst enge, nach unten zu allmälig immer geräumiger, bis sie endlich auf dem Grunde so weit sind, dass jede Seite 100 Fuss lang ist. Diese Behälter füllen sie mit Regenwasser und verstopfen die Mündung so, dass sie in gleicher Ebene mit dem übrigen Boden ist. Sie lassen aber Zeichen zurück, die nur für sie erkennbar sind und von Andern nicht bemerkt werden." — Diese Einrichtung eignete die Cisternen, wenn sie leer oder nur auf dem Boden mit zurückgebliebenem Schlamm bedeckt waren, zu einstweiligen Gefängnissen Jer. 38, 6; 40, 15. — In der Nähe von Safed fand Robinson III, 575 f. den verfallenen Khân Dschubb Jûsuf (Khan des Brunnen Josef's). Die Irrigkeit dieser Tradition springt bei der eben besprochenen Lage von Dotan in die Augen.

3. Die **Karawane**, die den Josef nach Aegypten brachte, bestand nach K. 37, 25. 27 und 39, 1 aus Ismaelitern; K. 37, 28 werden sie dagegen als Midianiter und Vs. 36 als Medaniter bezeichnet. Ganz in derselben Weise werden diese und verwandte Namen in Richt. 6, 1 ff. vgl. mit K. 8, 22. 24. 26 confundirt und promiscue gebraucht. (Vgl. besond. Drechsler's Einheit der Gen. 251 ff.) Alle drei Völker waren Nachkommen Abrahams, jene durch die Hagar, die beiden letztern durch die Ketburah. „Alle diese wilden Ranken des Stammes, welchem die Verheissung angehörte, wurden in die weiten Räume des Morgenlandes ausgethan (Gen. 16, 12; 25, 6), und flossen dort mit der Zeit in den vagen Begriff der בְּנֵי קֶדֶם zusammen. Diese Stämme, ausgehend von einerlei Ursprung, lebend unter gleichen Verhältnissen und Bedingungen, durch die gleiche Lage zu gleicher Lebensweise geführt; diese Lebensweise jeder Fixirung wenig günstig, vielmehr steten Wandel und Wechsel herbeiführend; der allen Stämmen gemeinsame Volkscharakter, eine gewisse Wildheit und Unstätigkeit, Zerstreuung und Vermengung begünstigend — wie kann es unter solchen Umständen auffallen, wenn wir Mangel an genauer Unterscheidung und Begränzung, ein Schwanken und Verfliessen der einzelnen Stämme und Stammnamen wahrnehmen?" Lengerke I, 333 meint, wenn Ismael als der leibliche Sohn Abrahams zu denken wäre, so könnten unmöglich die Ismaeliten schon zu

dieser Zeit als ein handeltreibendes Volk erscheinen. Seit Ismaels Geburt waren jetzt 145 Jahre vergangen; in dieser Zeit können jene in üppiger Lebenskraft wuchernden Nebenranken sich schon zu ansehnlichem Umfang ausgebreitet haben, besonders bei der Voraussetzung, zu der man sich aus anderweitigen Gründen gemüssigt sieht, dass sie die Urbewohner der Gegenden, welche sie einnahmen, in sich aufgenommen haben. Aber wir bedürfen dieser Voraussetzungen nicht einmal; die Sache verhält sich ganz einfach so, wie Hävernick Einl. I, 2 p. 381 sie darstellt: Unser Verfasser braucht die zu seiner Zeit gangbaren Namen dieser am meisten handeltreibenden Völker, um arabische Kaufleute im Allgemeinen zu bezeichnen; denn grade die Confundirung der Namen zeigt zu hinlänglich, dass es ihm nicht darum zu thun war, mit diplomatischer Genauigkeit ihren Stammesursprung anzugeben. — Da Josef noch nicht zur vollen Manneskraft herangewachsen war, zahlen die Kaufleute für ihn auch nicht den üblichen *Preis* eines Sklaven von 30 Sekel, sondern nur 20 Sekel, — derselbe Preis, welcher Lev. 27, 5 für einen Knaben von 5—20 Jahren bestimmt wurde. — Der *Weg*, den die Karawane aus dem gewürzreichen Gilead nach Aegypten einschlug, war die gewöhnliche Karawanenstrasse, die über den Jordan unterhalb des galiläischen Meeres, durch die Ebene Jesreel, und dann dem Meeresstrande entlang sich hinzog.

4. Die ganze Rohheit und Gemeinheit der **Brüder Josef's** musste heraus, um gründlich überwunden werden zu können. Eine besondre Stellung nehmen indess Ruben und Judah ein, insofern beide dem Blutrathe der Uebrigen abgeneigt sind. Zu beachten ist hierbei auch, dass beide Brüder bei dem Morde der Sichemiten fehlen, obwohl sie ganz in gleichem Maasse mit Simeon und Levi durch den Raub der Dinah getroffen sind. Es scheint dies allerdings auf eine minder rohe Basis ihres Charakters zu führen. Ruben geht darauf aus, den Josef der Rache der Brüder gänzlich zu entziehen, und ihn im Geheimen wieder an seinen Vater zurückzusenden. Es ist eine durch Nichts begründete Vermuthung, wenn Baumgarten S. 309 nach Luther's Vorgang annimmt, dass Ruben durch seinen Fall (die Blutschande mit Bilha) gedemüthigt worden und deshalb weniger hartherzig erscheine als die Uebrigen. Das Factum ist durch eine natürliche Gutmüthigkeit, die gar wohl neben jenem Wollustfrevel bestehen konnte, hinlänglich motivirt; auch ist zudem noch zu berücksichtigen, dass Ruben als Erstgeborner die nächste Verantwortlichkeit gegen seinen Vater zu tragen hatte. Auch Judah will Josef am Leben erhalten wissen, ist jedoch mit den übrigen Brüdern darin einverstanden, dass er beseitigt und die Möglichkeit, seine Träume einst erfüllt zu sehen, abgeschnitten werden müsse. Da sie die Erfüllung dieser Träume wahrscheinlich sich von der zu erwartenden Einsetzung in die Rechte der Primogenitur abhängig dachten, so erschien ihnen die Sklaverei im fernen Lande als ein sichres Mittel zu ihrem Zwecke. —

So ist nun, schliessen wir mit Ranke (Unters. I, 262), „die Erzählung bis in den Punkt geführt, wo das volle Gegentheil der frühern prophetischen Träume einzutreten scheint. Im fremden Lande lebt derselbe als Sklave, dessen Erhabenheit Eltern und Brüder anerkennen sollen. Die Disharmonie soll unaufgelöst forttönen, wie der Gram, ohne die ihm bestimmte Auflösung zu finden, lange Jahre hindurch auf dem alten Vater lastet. Für das Haus seines Vaters ist Josef nicht mehr. Hier treten spätre Ereignisse dieses Hauses gewiss nicht unpassend in die Erzählung ein."

Ereignisse in Judah's Familie.

§ 86. (Gen. 38). — Um diese Zeit trennte sich Judah von seinen Brüdern und wohnte in Adullam, wo er in gastfreundschaftliche

[illegible] zu einem Manne, Namens Chirah, trat und die Kanaaniterin [illegible] [illegible]). Diese gebar ihm drei Söhne: Ger (עֵר), Onan ([illegible]), und Schelah ([illegible]). Als Ger, der Erstgeborne, herangewachsen war, gab er ihm ein kanaanitisches Weib mit Namen Tamar. Doch Ger war böse vor Jehovah, darum tödtete Er ihn. Da Ger kinderlos gestorben war, verpflichtete Judah nach alter Stammessitte den zweitgebornen zur Leviratsehe. Aber Onan, dem es darum zu thun war, das Erstgeburtsrecht sich selbst und einem Sohne seines eigenen Namens zuzuwenden, wusste diese Ehe durch unnatürliche Gräuel unfruchtbar zu machen[2]). Darum tödtete Jehovah auch ihn. Judah, der diese Todesfälle wohl von einem feindlich-magischen Einflusse der Tamar herleitete, und den dritten Sohn nicht derselben Gefahr aussetzen will, suchte der weitern Verpflichtung zur Leviratsehe durch leere Ausflüchte zu entgehen. Doch Tamar, der die Verbindung mit dem Hause Jakobs zu wichtig ist, als dass sie ihr hätte entsagen mögen, weiss sich zu helfen. Da ihr der Sohn vorenthalten wird, macht sie ihre Rechnung auf den Vater[3]). Judah war nämlich unterdess selbst Wittwer geworden. Die Tage der Trauer waren vorüber, und Judah begiebt sich zur Schaafschur gen Timnah. Das erfährt Tamar; sie setzt sich an das Thor von Enaim, wo Judah vorbei muss, verhüllt und als Buhlerin gekleidet. Ihre List gelingt. Judah lässt sich mit ihr ein, verheisst ihr als Lohn einen Ziegenbock von der Heerde, und lässt ihr zum Pfande die Schnur mit dem Siegelringe und seinen Stab[4]). Chirah, den Judah, seine Pfänder einzulösen, abschickte, kehrte natürlich unverrichteter Sache zurück, denn Niemand aus dem Orte wusste etwas von einer solchen Buhlerin. Aber nach drei Monaten wird dem Judah angezeigt, Tamar sei schwanger. Als Leviratsbraut erscheint sie des Ehebruchs schuldig, und Judah, vielleicht froh, sie bei dieser Gelegenheit los werden zu können, verhängt als Familienhaupt nach strengster Observanz die Strafe des Verbrennens über sie. Sie aber schickte ihm die wohlverwahrten Pfänder und liess ihm sagen: „Von dem Manne bin ich schwanger, dess Dies ist." Da erkannte Judah sein doppeltes Unrecht. „Sie ist gerechter, als ich," spricht er, — wohnte ihr aber nicht mehr bei[5]). Sie gebar unter Umständen, die die Geburt sehr erschwerten, Zwillinge, den Peres ([illegible]) und Serach ([illegible])[6]).

1) Die ungefähre Zeitbestimmung, mit der diese Geschichten eingeführt werden, — [illegible] — nöthigt allerdings nicht dazu, die Heirath Judah's nach dem Verkauf Josef's anzusetzen. Demnach nimmt denn auch Drechsler l. c. S. 258 an, [illegible] Kapitels falle vor die Entfernung Josef's, und Baumgarten (I, 1 S. 316) rechnet heraus, dass „die Zeit, da Judah hinabging von seinen Brüdern, das 13. Jahr seines Alters, das dritte Jahr der Heimkehr Jakobs, als er in Sichem wohnte, das 5. Jahr

vor Dinah's Schändung und das achte Jahr vor Josef's Verkaufung" sein müsse (!). Trotz der überzeugenden Beweisführung Hengstenberg's (Beitr. III, S. 354 ff.), dass die beiden Söhne des Perez: Chezron und Chamul in K. 46, 12 als erst in Aegypten geboren anzusehen sind (vgl. bei § 92), lässt nämlich Baumgarten jene beiden Enkel noch in Kanaan geboren sein und sieht sich dadurch genöthigt, nicht nur K. 38, 1. 2 so viele Jahre vor Josef's Entfernung anzusetzen, sondern auch ein halbes Dutzend Unwahrscheinlichkeiten erster Grösse anzunehmen, um nicht weniger als drei Generationen in die Zeit von 30 Jahren hineinzuzwängen. Judah muss demnach im 13. Jahre heirathen, im 16ten bereits drei Söhne gezeugt haben, Ger als 13jähriger in seines Vaters 27. Jahre und Onan ebenfalls als 13jähriger in seines Vaters 28. Jahre geheirathet, dann Judah in seinem 29. Jahre den Perez und Serach gezeugt haben, damit dem Perez in seinem 13. oder in Judah's 43. Jahre — welches das Jahr der Uebersiedlung nach Aegypten ist — Chezron und Chamul als Zwillinge (?) noch kurz vor Thores-Schluss geboren sein können (!!). — Wir behaupten dagegen, dass Chezron und Chamul erst in Aegypten geboren sein, Judah's Heirath aber erst nach Josef's Entfernung statt gefunden haben könne. Jenes wird unten bei § 92, 2 erwiesen werden, dieses ergiebt sich nicht sowohl aus der Zeitbestimmung in Vs. 1, als vielmehr aus dem Zusammenhange. Es ist schon höchst unwahrscheinlich, dass Judah sich schon als 13jähriger Knabe von seinem Vater und seinen Brüdern getrennt, eine eigne Wirthschaft begonnen und geheirathet haben sollte, und dies um so mehr, als Josef, der doch bereits 17 Jahre alt war, in K. 37 noch als zarter Jüngling erscheint. Völlig ausgeschlossen wird aber Baumgarten's Annahme durch den dann eintretenden unauflöslichen Widerspruch, dass Judah in ein und derselben Zeit in K. 37 mit seinen Brüdern und seines Vaters Hause in Gemeinschaft und nach K. 38 von ihnen getrennt auf eigne Hand lebt. Denn nach K. 38 dauert diese Trennung und Selbständigkeit ununterbrochen wenigstens bis zur Geburt des Perez und Serach fort (vgl. Vs. 5. 11. 12. 20. 24), und der Verkauf Josef's K. 37 fiele doch nach Baumgarten mitten in diese Zeit hinein. — Die Absondrung Judah's von seinen Brüdern fiel wahrscheinlich unmittelbar nach Josef's Entfernung, in das 20. oder 21. Lebensjahr Judah's. Von da bis zur Uebersiedlung nach Aegypten vergingen nun noch 22 Jahre, ein Zeitraum, der vollkommen ausreicht, um Alles, was K. 38 berichtet wird, hinein zu verlegen.

Es ist uns übrigens mehr als wahrscheinlich, dass die Trennung Judah's von seines Vaters Hause nicht nur der Zeit nach dem Verkaufe Josef's folgte, sondern auch grade durch denselben veranlasst wurde. Die endlosen Klagen seines Vaters über Josef's Verlust (37, 34. 35) mochten ihm höchst widerlich sein, Ruben's Vorwürfe (vgl. 37, 29. 30) ihn als den Urbeber dieses Unglücks immer schwerer treffen, auch vielleicht sein eignes Gewissen in solcher Umgebung ihn molestiren, so dass er, um all' dieser widrigen Eindrücke los zu werden, in unbussfertigem Trotze sich von Vater und Brüdern trennte, an den Kanaaniter Chirah von Adullam sich anschloss und auf eigne Hand zu leben begann. Unter dieser sehr nahe liegenden Voraussetzung tritt dann auch die ganze folgende Geschichte in ein frappantes Licht. Aus solchem unbussfertigen, trotzigen und verkehrten Beginnen kann nur Unheil und Unsegen hervorgehen. Und die Nemesis bleibt nicht aus. An Ger, dem Erstgebornen, werden die Sünden des Vaters gar bald heimgesucht: „Er war böse vor Jehovah, darum tödtete ihn Jehovah." Onan, der Zweitgeborne, fällt in gräuliche Unnatur, und Jehovah's Zorn reisst auch ihn hinweg. Judah selbst aber verfällt in Hurerei (Abgötterei?) und Blutschande. Auf diesem Standpunkt verliert selbst die Frage, ob seine Ehe mit einer Kanaaniterin unbedingt zu misbilligen sei (Drechsler l. c. 256), oder ob sie wegen jetzt veränderter Stellung der patriarchali-

schen Familie zulässig sei (**Baumgarten** l. c. S. 317), ihre Bedeutung; denn wenn a das Erstre der Fall wäre, so würde eine solche Verkehrtheit jener trotzigen und unbu fertigen Loslösung von seines Vaters Hause, an dem die Verheissung hing, gegenüber als sehr unbedeutend, untergeordnet und secundär erscheinen können. Uebrigens st men wir, von den etwaigen specifisch-gravirenden Umständen abgesehen, im Allgemei **Baumgarten** bei, welcher bemerkt: „Bei den drei Patriarchen wäre eine Verbind mit den Töchtern Kanaans völlig unstatthaft gewesen, weil die Absondrung der erwähl Familie noch nicht vollendet war. Jetzt, da sich das Haus Israel als ein selbständi gebildet hat, ist die Verbindung eines Gliedes dieses Hauses mit einer Kanaaniterin n mehr ein absolutes Hinderniss der Theilnahme an den Rechten des erwählten Geschle tes (vgl. K. 46, 10); denn daneben ist sehr wohl denkbar, dass das Haus in seiner (sammtheit das Bewusstsein der Selbständigkeit behauptet. Jedoch unbedenklich ist e solche Ehe keineswegs." **Adullam** (עֲדֻלָּם) lag in der Ebene Judah (Jos. 15, 35 1 Sam. 22, 1 f.; 2 Sam. 23, 13). **Kesib** (כְּזִיב), wo nach Vs. 5 Judah sich aufhielt, ihm sein dritter Sohn geboren wurde, ist wahrscheinlich identisch mit Aksib (כְּזִיב das ebenfalls in der Ebene des Stammes Judah lag (Jos. 15, 44; Mich. 1, 14).

2. Die **Leviratsehe**, durch welche der nächste Verwandte eines kinderlos v storbenen Mannes verpflichtet war, die Wittwe desselben zu ehelichen und den erstgeb nen Sohn der neuen Ehe auf des verstorbenen Mannes Namen in die Geschlechtsregi eintragen zu lassen, erscheint hier schon als eine alte, unverbrüchliche Stammessi deren Observanz damals noch stringenter war, als sie durch das spätre mosaische Ge fixirt wurde. Denn nach 5 Mos. 25, 7 ff. (vgl. Ruth 3, 13; 4, 6 ff.) stand es dem Le (יָבָם) frei, sich dieser Verpflichtung zu entziehen, von welcher Vergünstigung sich h noch keine Spur findet. — Als Zweck dieser Satzung tritt unzweifelhaft die Absicht h vor, des Verstorbenen Namen, Geschlecht und Erbe zu bewahren; ihre Wurzel hat sie der Anschauung jener Zeit, die ohne klare Erkenntniss eines Lebens jenseits des Tod sich vornehmlich mit ihren Hoffnungen und Aussichten auf das Diesseits angewiesen s und in dem Leben des in die Stellung und in die Rechte des Vaters eintretenden Soh ein Fortleben des Verstorbenen erkannte. Weitres darüber vgl. unten bei der M Gesetzgebung.

3. Die Hartnäckigkeit, mit welcher **Tamar** auf der rücksichtslosen Behaupt ihrer Rechte an Judah's Familie besteht, finden wir weder in gemeiner Sinnlichkeit, n auch in der Schmach, welche auf dem kinderlosen Weibe ruhte, hinlänglich motivirt. ist ihr offenbar nicht darum zu thun, fleischliche Triebe zu befriedigen, auch nicht bl darum, Samen zu haben, sondern Samen aus Judah's Familie zu haben. Und so eifersüchtiger besteht sie auf ihrem, durch ihre Heirath erworbenen Rechte, je weni sie durch ihre Geburt als Heidin zu jener Verbindung mit dem auserwählten Geschlec berechtigt war. Unter ähnlichen Verhältnissen, aber in verklärter und ungleich edle Gestalt, tritt dieselbe Gesinnung später in der Rut auf. Bei aller Anerkennung der tie Verirrung bei Tamar's Streben, werden wir doch ein unter derselben verborge höheres Glaubensinteresse, welches J. P. **Lange** (Leben Jesu II, 3. S. 1808) als e „schwärmerische Verehrung für das Theokratische im Hause Judah's" bezeichnet, ni verkennen dürfen.

4. Da Schelah nur um Weniges jünger sein konnte, als Onan, so musste die V tröstung Judah's Vs. 11: „Bleibe als Wittwe in deines Vaters Hause, bis mein So Schelah gross wird" der Tamar gar bald als leere Ausflucht erscheinen. Sie versch sich Recht auf ächt-kanaanitische Weise. — Es zeigt sich auch hier, wie sehr Jud

durch seine eigenwillige Loslösung vom Vaterhause und durch seine Gast- und Blutsfreundschaft mit den Kanaanitern schon in das kanaanitische Treiben verstrickt ist. Denn seine Hurerei mit der Tamar möchte schwerlich bloss unter den Gesichtspunkt einfacher Hurerei zu stellen sein, sondern setzt wohl ein wenn auch indifferentes Eingehen in die Sitten und Gewohnheiten des kanaanitischen Naturdienstes voraus. Tamar nämlich trat in Habitus und Kleidung als קְדֵשָׁה (d. i. eine, die sich selbst weiht) Vs. 21. 23 auf. Die **Kedeschen** standen im Dienste der unzüchtigen Aschera, als des weiblichen Princips im zeugenden Naturleben, und gaben sich häufig, gleich den spätern Ambubajen umherziehend, oder an den Wegen sitzend (Jerem. 3, 2), gegen ein Handgeld, das der Göttin zu Theil wurde, Preis. (Ueber die Kedeschen vgl. Movers Phönizien I, 679 ff.; Lengerke Kenaan I, S. 253 f.) Dass Tamars Verstellung unter diesen Gesichtspunkt fällt, wird noch besonders dadurch wahrscheinlich, dass der ausbedungene Hurenlohn ein Böcklein war, Vs. 17; denn, wie wir auch sonst wissen (Tacit. hist. II, 3), wurden am liebsten der Göttin Böcke geopfert. Doch ist allerdings auch denkbar, dass, wie Tuch l. c. 506 die Sache darstellt, der Ausdruck קדשה in Vs. 21. 22 nur „ein vom unzüchtigen Astartedienste entnommener und im Sprachgebrauch beibehaltener Ausdruck (Hos. 4, 14) sei, der vermuthlich für decenter als זוֹנָה galt, und deshalb auch Vs. 21 gebraucht werde, wo Chirah die Bewohner von Enaim fragt und von ihnen Antwort erhält." — Der Ort עֵינַיִם in Vs. 14 ist vielleicht derselbe, der Jos. 15, 34 עֵינָם heisst, und in der Ebene Judah lag. — Ueber Timnah, das nicht mit dem Danitischen Timnah (jetzt Tibneh), östlich von Betsemes zu verwechseln ist, vgl. Jos. 15, 57, wonach es im Gebirge Judah lag.

5. Nach Deut. 22, 21—24 setzte das Mosaische Gesetz auf den Ehebruch — gleichviel ob der weibliche Theil ein Eheweib oder eine verlobte Braut war — die Strafe der Steinigung. Man hat dies Gesetz auch schon in unsrer Geschichte begründet gefunden, indem man annimmt, dass die Tamar vorher hätte gesteinigt und erst dann verbrannt werden sollen, und dass dieselbe Procedur im Deut. gemeint sei. Aber in Gen. 38 ist ebensowenig von der Steinigung, wie Deut. 22 von der Verbrennung die Rede, und wir sind nicht befugt, hier das Eine und dort das Andre aus eignen Mitteln hinzuzuthun. Die Strafe der Steinigung scheint überhaupt erst — aus guten Gründen (vgl. bei der Gesetzgebung) — durch die Gesetzgebung in Gebrauch gebracht zu sein. — Judah's Bekenntniss: „Sie ist gerechter, als ich", scheint anzuzeigen, dass hier ein Wendepunkt in Judah's Leben vorliege. Damit stimmt es überein, dass wir ihn im Folgenden wieder mit Vater und Brüdern vereint und in einer geistlichen Verfassung finden, die auf eine vorangegangene gründliche Sinnes- und Lebensänderung schliessen lässt. Dass er die Tamar nicht mehr beschlief, mag auch zu Gunsten einer solchen Sinnesänderung gedeutet werden.

6. Ueber die auffallenden Umstände bei Tamar's Gebähren vgl. J. D. Michaelis Anm. ad h. l. S. 165 ff., der ärztliche Zeugnisse nicht nur über die Möglichkeit sondern auch über die empirische Wirklichkeit solcher Umstände beibringt. Vgl. noch die Auseinandersetzungen der Aerzte Trusen Bibl. Krankh. 57 f. u. Friedreich zur Bibel I, 123 ff. Zu beachten ist auch hier der Gegensatz der Schmerzen beim Gebähren zur Lust im Empfangen und die darin sich kund gebende specielle Nemesis. Ausserdem ist aber vornehmlich die Ausführlichkeit des Berichtes in diesem Punkte durch die Absicht motivirt, zu zeigen, wie Perez gegen Anschein und Erwartung der Erstgeborne wurde

7. Ewald I, 433 f. meint: „Man könne in dieser fast scherzhaften (?) Auffassung uralter Stammes- und Geschlechtsverhältnisse das Treffende nicht verkennen; und schon bevor der vierte Erzähler die so gestaltete Sage verarbeitet habe, möge der Volks-

witz in den Zeiten des 9. Jahrh. sich gegen manche Unbilligkeiten oder auch Rohheiten von Gliedern des herrschenden davidischen Hauses, dieses Abkömmlings jenes Perez, durch eine Auffassung der Ursprünge dieses Hauses gerächt haben, zu welcher das Buch Ruth das grade Gegenstück gewiss mit eben so viel Wahrheit aufstelle." Ohne uns bei einer Widerlegung dieses Einfalls aufzuhalten, legen wir die organische Stellung und Bedeutung, die dieses Kapitel in den Entwicklungen der Familiengeschichte einnimmt, dar. Der Schwerpunkt des ganzen Kapitels ist die Geburt des Perez, dem vermöge des Rechtes der Leviratsehe die Stellung der Erstgeburt im Hause Judah's zukam. Alles Vorangehende ist nur die Basis dieses Berichtes, die darum so ausführlich dargestellt wird, weil sie zugleich einen tiefen Blick in die persönliche Stellung und Geschichte Judah's gewährt. Die Geschichte Judah's und seines Hauses hat aber für den Verfasser der Genesis darum eine so grosse Bedeutung, weil Judah es ist, dem Jakob in seinem prophetischen Segen (Gen. 49) das Scepter des Fürstenthums unter den Stämmen Israels anweist; und namentlich auch die Erstgeburt des Perez hervorzuheben, ist ihm darum so wichtig, weil Nahesson, der ausgezeichnete Fürst und Führer Israels während des Zuges durch die Wüste, ein Sprössling des Perez ist (Num. 2, 3; Ruth 4, 18—20). „Aber, fahren wir mit Baumgarten (I, 1 S. 313 f.) fort, wir dürfen über den menschlichen Gesichtskreis Mose's hinausgehen; denn wir sagen nicht bloss, dass Mose dies geschrieben, sondern auch, dass der heilige Geist es geschrieben hat, und insofern legen wir der Schrift ein Hinausschauen in die Zukunft (Gal. 3, 8) bei. Und demnach machen wir auch dies geltend, dass von dem Fürsten Nahesson der König David stammt (Ruth 4, 18—22), und dass der Sohn Davids Jesus von Nazaret ist, der von Gott zum Herrn und Christ gemacht worden. So befinden wir uns denn hier in der Nachweisung des Stammbaumes Jesu Christi, sind also auf gradem Wege zu Dem, welcher Anfang und Ende aller Dinge ist." — Eben so offen und treu, wie die sittlichen Verkehrtheiten der übrigen Ahnen, werden auch hier diese Skandalosa aus Judah's Geschichte berichtet, und zu demselben Zwecke, nämlich um zu zeigen, wie nicht ihre eigne Tugend und Vortrefflichkeit, sondern die Gnade des Berufers ihnen ihre hohe Stellung im Reiche Gottes angewiesen, und zu dem gemacht und herangebildet hat, was sie wurden.

Josef's Niedrigkeit.

§ 87. (Gen. 39. 40). — Die Ismaeliten hatten Josef in Aegypten an Pothifar, den Obersten der Leibwache Pharao's, verkauft. Hier erwarb sich der gewissenhafte und gottesfürchtige Jüngling bald das unbedingteste Vertrauen seines Herrn, der ihn zum rechenschaftslosen Verwalter seines ganzen Hauses einsetzte; denn der Segen Gottes ruhte sichtbar auf Allem, was unter seine Hände kam [1]). Aber Pothifar's Weib verfolgte Rahels schönen Sohn mit ihren Verführungskünsten, die aber an Josef's Gottesfurcht scheitern. Des Weibes Leidenschaft steigt durch die Versagung. Sie wendet Gewalt an, Josef lässt sein Oberkleid in ihren Händen und entflieht. Nun verwandelt sich ihre Liebe in glühenden Hass. Sie ruft alles Gesinde zusammen und klagt unter Vorzeigung des Gewandes den Josef eines Attentats auf ihre eheliche Treue an [2]). Pothifar wirft ihn in's Gefängniss. Aber Gottes Segen begleitet ihn auch dorthin und bereitet

ihn auch hier zu dem hohen Beruf, den ihm seine Träume verkündet hatten. Josef gewinnt auch des Kerkermeisters volles Vertrauen, und als bald darauf zwei hochgestellte Hofbeamte, der Oberste der Mundschenken und der Leibbäcker Pharao's, auf des Königs Befehl in dasselbe Gefängniss geworfen werden, wird ihm, wegen seiner erprobten Treue und Anstelligkeit, die Bedienung der hohen Gefangenen übertragen [3]). Beiden träumte nun in derselben Nacht und in so auffallender und seltsam correspondirender Weise, dass sie ihre Verlegenheit um die Deutung der allem Anschein nach bedeutungsvollen Träume nicht verbergen können. Der theilnehmende Josef, der in Demuth die prophetische Gabe der Traumdeutung in sich erwachen fühlt, bittet sie um die Mittheilung der Träume und verkündet aus denselben dem Obermundschenken die bevorstehende königliche Begnadigung, dem Oberbäcker aber die bevorstehende Hinrichtung [4]).

Die vielen Beziehungen der Geschichte Josef's (K. 37—50) zu den ägyptischen Sitten und Zuständen hat besonders Hengstenberg (die Bb. Mose's und Aeg. S. 21—76) aus den ägyptologischen Forschungen der neuern Zeit als vollkommen treu und authentisch erwiesen. Osburn's ancient Egypt, her testimony to the truth of the Bibl. Lond. 1846, ist mir nicht zu Gesichte gekommen.

1. Der Name **Pothifar** scheint eine Abkürzung des Gen. 41, 45. 50 vorkommenden Namens Pothifera zu sein. Die LXX geben beide durch *Πετεφρῆς*. Dies entspricht dem ägyptischen *HETE-ΦPH*, i. e. qui solis est, Soli proprius et quasi addictus (vgl. Gesenii thes. 1094), ein Name, der nach Rosellini sich nicht selten auf den Monumenten findet. Pothifar wird zunächst als סְרִיס פַּרְעֹה (Luth.: Kämmerer) bezeichnet. An die eigentliche Bedeutung des Wortes (= Verschnittener) ist nicht zu denken, da Pothifar verheirathet war, und die Anwendung des Wortes auf jeden Hofbeamten, die vorzugsweise aus den Verschnittenen genommen wurden, auch sonst hinlänglich constatirt ist. Gesenius s. h. v. hat jenes zwar zweifelhaft zu machen gesucht: „quum non desint exempla eunuchorum ad coitum et matrimonium non prorsus impotentium (für welche Behauptung er viele alte und neue Zeugnisse beibringt) et in reliquis V. T. locis non pauci sint, quibus propria vocabuli potestas manifesto retinenda est. Allein nichts berechtigt uns, eine solche monströse Erscheinung hier vorauszusetzen; auch würde es schlecht passen, dass ein Verschnittener zum שַׂר הַטַּבָּחִים, was Gesenius selbst (p. 542) als praefectus carnificum i. e. satellitum deutet, gewählt worden sei. Zwar hat Hitzig (Urgesch. der Philist. S. 19 f.) diese Bedeutung des Wortes טבחים wieder bestritten, „da, wenn auch das Geschäft, etwaige Staatsverbrecher hinzurichten, den Trabanten zustand, dies doch nicht so alltäglich vorgekommen sein könne, dass man sie officiell auch davon benannt hätte." Die טבחים (eigentlich Schlächter) eines Königs hätten zunächst die Thiere zu schlachten und zu zerhauen gehabt, deren Fleisch auf die königliche Tafel kommen sollte. Aber die Bedeutung = Trabanten ist, wie schon aus der Vergleichung von 2 Kön. 25, 8 ff.; Jer. 39, 9. 11; 40, 1—5 etc. hervorgeht, als die unzweifelhaft richtige anzusehen. — Allerdings setzt die Bezeichnung Pothifar's als eines סריס voraus, dass die Sitte der Verschneidung am ägyptischen Hofe schon längst üblich war, was aber Bohlen, Comm. S. 360, bezweifelt und den Verf. d. Gen. einer Uebertragung dessen,

„was am hebr. Hofe galt" (?!) nach Aegypten beschuldigt. Es wird dies Bedenken aber völlig beseitigt durch das, was Rosellini über das Vorkommen von Verschnittenen auf den Monumenten bemerkt. Vgl. Hengstenberg l. c. S. 22. — Dass Pothifar nach Vs. 6 Alles unter Josef's Verwaltung that ausser der Speise, die er ass, hat seinen Grund in den ägyptischen Kastenverhältnissen und den in Aegypten besonders ausgebildeten Speisegesetzen (vgl. Sommer, bibl. Abhandl. Bonn 1846 I, S. 278 ff.) Ueber Amt und Stellung der Haushofmeister bei den ägypt. Grossen giebt Rosellini aus den Monumenten die interessantesten Notizen cf. Hengstenberg l. c. S. 23 f.

2. Ueber die buhlerische und ehebrecherische Sittenlosigkeit der ägyptischen Weiber ist zu allen Zeiten grosse Klage geführt worden (z. B. Herod. 2, 111, Bar-Hebr. S. 217), und auch auf den Denkmälern tritt häufig die Zuchtlosigkeit des weiblichen Geschlechts hervor. — Nach den Monumenten lebten die ägyptischen Frauen bei Weitem nicht so eingeschränkt wie im übrigen Alterthum, indem oft Männer und Frauen in gemischter Gesellschaft erscheinen. — Die oft ausgesprochene Meinung, Pothifar habe den Anklagen seines Weibes selbst nicht Glauben beigemessen und den Josef nur, um das Dehors seiner Familienehre zu retten, eingekerkert, hat viel Wahrscheinlichkeit für sich, da Pothifars Vertrauen ihm auch noch in den Kerker folgt (40, 4), und die Strafe eines leichten Gefängnisses dem zu bestrafenden Verbrechen nicht zu entsprechen scheint.

3. Auf die Confusion, die Tuch (S. 508 f. vgl. auch Lengerke I, 338 Anm.) in die Urkunde hinein-kritisirt und gedeutet hat, dass nämlich Josef zwei Herren gehabt habe und zwei Oberste der Leibwache erwähnt sein sollen, wollen wir hier nicht wieder (vgl. meine Einh. d. Gen. S. 191 f., Ranke Unters. I, 263, Drechsler Einh. u. Aechth. d. Gen. S. 259) speciell eingehen und begnügen uns mit der einfachen Darstellung der wahren Sachlage. Pothifar, als Oberster der Leibwache, war zugleich auch der Oberaufseher über das Staatsgefängniss (בֵּית הַסֹּהַר), das, wie es auch später (Jer. 37, 15) und auch noch jetzt im Orient gewöhnlich ist (vgl. Rosenmüller, altes und neues Morgenl. zu Jer. 37, 15), eine Abtheilung seines eignen Hauses bildete. Dass aber ein so vornehmer und gewiss am Hofe viel beschäftigter Mann die Aufsicht und Pflege der Gefangenen nicht selbst in eigner Person ausgerichtet haben wird, ist ja wohl sehr natürlich; diese Verrichtung hatte er sicherlich einem ihm untergeordneten Beamten, der in K. 39, 21 als שר בית־סהר auftritt, übertragen. Diesem, dem eigentlichen Kerkermeister, überantwortete er nun Josef. Als aber auf königlichen Befehl jene beiden hohen Beamten in's Gefängniss geworfen wurden, gegen welche Pothifar trotz der Ungnade, in die sie für den Augenblick gefallen waren, begreiflich noch mancherlei Rücksichten haben konnte, so war es ganz in der Ordnung, dass er selbst und in eigner Person sich um dieselben kümmerte und für anständige Behandlung derselben sorgte. Da er aus eigner Erfahrung Josef's Geschicklichkeit und Treue in diesem Punkte kannte, glaubte er seine vornehmen Gefangenen am Besten versorgt, wenn er Josef, dessen Brauchbarkeit grade für solche Geschäfte seitdem ja auch schon der Kerkermeister erprobt hatte (39, 23) und wahrscheinlich an Pothifar darüber Bericht abstattete, zu deren Bedienung beorderte.

4. Mehrere treffende Bemerkungen über die Stellung und Bedeutung der **Träume** in Josefs Leben finden sich bei Krummacher Paragraphen zur heil. Gesch. § 67. 68. — Die ganze alte Welt sah in den Träumen ein göttliches oder mantisches Element, und es ist gar wohl denkbar, dass die Träume in jener Zeit auch in der That durchschnittlich etwas Andres und Mehreres waren, als sie jetzt sind, d. h., dass das mantische Element, das auch jetzt hin und wieder noch einzelnen Träumen inne wohnt, damals intensiv und

ntensiv viel kräftiger und allgemeiner war. Die ganze durchaus symbolische Richtung des Geisteslebens im Alterthum und das unvermittelte, abstractionslose Versenken in die Tiefe und Fülle des Naturlebens musste das in der Menschenbrust ruhende Ahnungsvermögen viel mehr aufregen und zu häufigern Aeusserungen steigern, und während es sich in besonders dazu disponirten Individuen als offne Gabe der Mantik herausstellte, machte es sich bei den Andern mehr in dem unentwickeltern und niedern Gebiete des Traumlebens geltend. Bei keinem einzigen Volke der alten Welt musste aber das Traumleben so rege, so kräftig und entwickelt sein, als bei den Aegyptern. „Die ganze Geschichte dieses wundersamen Volkes hat etwas Nächtliches, worin die Gestalten, Göttliches und Irdisches, seltsam und verworren ineinanderfliessen, und aus welchem die Pyramiden, Obelisken, Sphinxe und unermessliche Tempel wie Traumgestalten hervorragen. Man möchte es das Volk der Träume, Ahnungen und Räthsel nennen." Der Ausgangspunkt für die Träume der beiden Gefangenen lässt sich hier mit grosser Wahrscheinlichkeit nachweisen. Sie wussten, dass nach dreien Tagen Pharao's Geburtstag war, und nach Analogie früherer Erfahrungen konnten sie vermuthen, dass dieser Tag für ihr Schicksal entscheidend werden könne. Wenn sie unter solchen Gedanken, Wünschen, Hoffnungen und Befürchtungen einschliefen, so waren die Träume nur die Fortsetzung jenes wachen Denkens, in welches nun das unter dem Schlafen der äussern Sinne wach gewordene Ahnungsvermögen sich schwängernd hineinsenkte; und auch das Gewissen mochte, wie Krummacher bemerkt, an der Ausbildung der Träume einen nicht geringen Antheil haben.

Man hat die Authentie des Traumes, den der Mundschenke geträumt haben solle (er sah einen Weinstock mit drei Reben und reifen Trauben; diese drückte er in Pharao's Becher aus und reichte ihn denselben), und seiner ganzen geschichtlichen Unterlage deshalb angezweifelt, weil die Aegypter nach den Angaben Plutarch's (Isis et Osir. 6) vor Psammetich keinen Wein, der ihnen als das Blut Typhons gegolten, gebaut und getrunken hätten. Die Irrigkeit dieser Angabe ist aber schon durch Diodor I, 11. 15, der den Osiris mit dem Dionysius identificirt und jenem die Erfindung und Einführung des Weinbaus zuschreibt, ferner durch ähnliche Angaben bei Herod. II, 42. 144, Strabo 17 p. 799, Plinius h. n. 14, 9, Athen. 1 p. 33 erwiesen. Völlig unzweifelhaft und unwiderleglich wird aber die Ursprünglichkeit des Weinbau's in Aegypten durch die grade hier besonders zahlreichen Zeugnisse auf den Monumenten. Wenn Herod. 2, 77 berichtet, dass in Aegypten keine Weinstöcke wüchsen, so ist dies entweder ein einfacher Irrthum, oder es ist darauf Gewicht zu legen, dass er nur von einem Theile Aegyptens, nämlich von dem tiefliegenden (ἡ σπειρομένη Αἴγυπτος) redet, und anzunehmen, dass der Weinbau sich auf die hochliegenden Gegenden beschränkte. Vgl. Hengstenberg l. c. p. 12 ff. und Scholz Einleitung II, S. 188 ff. — Der Traum des Oberbäckers (er trug drei weisse Körbe auf dem Haupte, gefüllt mit Backwerk für Pharao, und die Vögel frassen davon) hat ebenfalls mehrfache Beziehungen zu ägyptischen Zuständen, die durch die Monumente bestätigt werden. Vgl. Hengstenberg l. c. S. 25 f. — Der wesentliche Unterschied der beiden Träume ist der, dass im zweiten Traume Pharao's Stelle durch die Raubvögel ersetzt ist.

Josef's Erhöhung.

§ 88. (Gen. 41 u. 47, 13—26). — Der Obermundschenke hatte Josef das Versprechen gegeben, sich für ihn bei Pharao zu verwenden.

Aber in seinem Glücke vergass er des armen Gefangenen. So vergehen noch zwei Jahre hoffnungsloser Gefangenschaft. Da hatte Pharao selbst einen Doppeltraum. Er stand am Ufer des Nils, aus welchem sieben schöne fette Kühe hervorstiegen. Darnach stiegen noch sieben andre Kühe, aber hässlich und mager, heraus und frassen die fetten Kühe; aber ihre Gestalt blieb mager und hässlich wie zuvor. Darüber erwachte Pharao, und als er wieder einschlief, trat ein zweites ähnliches Traumbild vor seine Seele. Es wuchsen sieben volle Aehren aus einem Halme, und darnach gingen noch sieben andre, aber leere und vom Ostwinde versengte, Aehren auf, welche die vollen Aehren verschlangen. Vergebens sucht Pharao die Deutung dieser Träume bei den Weisen seines Hofes [1]). Da erst gedachte der Mundschenk an Josef, der nun aus dem Kerker geholt und Pharao vorgestellt wird. In kindlicher Demuth nicht sich, sondern Gott die Ehre gebend, deutet er die Träume von sieben Jahren des reichsten Ueberflusses in Aegypten, denen sieben Jahre des Misswachses und der Hungersnoth folgen würden, und verbindet damit den Rath, in der Zeit der Fülle Vorkehrungen zu treffen für die Zeit der Noth. Pharao erkennt, dass Gottes Geist in dem Jünglinge ist, erhebt ihn zum Grossvezir des Reiches, nationalisirt ihn, nimmt ihn in die Priesterkaste auf und verheirathet ihn mit der Tochter des Oberpriesters von Heliopolis [2]), die ihm zwei Söhne Manasse (מְנַשֶּׁה) und Efraim (אֶפְרַיִם) gebar. Was Josef verkündigt, trat bald ein. Aus der unerschöpflichen Fülle der reichen Jahre häufte er unermessliche Vorräthe von Getreide an, und als nun die Hungerjahre hereinbrechen, kann er nicht nur Aegypten sondern auch die umliegenden Länder, die an gleicher Noth litten, mit Brod versorgen. Zugleich erlangt er dabei Gelegenheit, durch eine weise Reformation der Staatsökonomie und eine feste gesetzliche Ordnung der Verhältnisse zwischen König und Unterthanen den Wohlstand des Landes dauernd zu begründen [3]).

1. Die **Träume Pharao's** ruhen durchaus auf specifisch-ägyptischer Anschauung (vgl. Hengstenberg l. c. S. 26 f.). Die Basis der ägyptischen Verfassung ist der Ackerbau, und der Erfolg desselben hängt von den Ueberschwemmungen des Nils ab. Vermöge des in Aegypten herrschenden Naturdienstes fiel beides unter religiösen Gesichtspunkt. Die eigenthümlich ägyptische Form des Naturdienstes war aber der Thierdienst. Daher wurde der Nil mit Osiris, dem befruchtenden und zeugenden Naturprincip, identificirt, und der Stier, das Bild der zeugenden Kraft, galt als Symbol und Repräsentant beider. Daraus floss die weitre Anschauung, welche die Isis als das weibliche Naturprincip mit dem Lande oder der Erde überhaupt identificirte und beide unter dem Symbole der Kuh verehrte. Die Fruchtbarkeit eines Jahres hängt ab von dem rechten Maasse der Nilüberschwemmung, während eine zu geringe oder zu grosse Ueberschwemmung unausbleiblich Misswachs und Hungersnoth nach sich zieht. Die aus dem Nil heraussteigenden fetten wie magern Kühe sind demnach Symbole fruchtbarer oder unfrucht-

barer Jahre. — Das **zweite** Traumgesicht verlässt das Gebiet der religiösen Symbolik und bewegt sich im Gebiete des Realen, aber ebenfalls auf durchaus ägyptischem Boden. Dies zeigt sich schon in der Angabe, dass die dürren Aehren von der Gluth des Ostwindes versengt waren. Bohlen S. LVI erhebt die Instanz, dass der Verf. sich hier grade einer Uebertragung palästinischer Zustände schuldig mache, da in Aegypten kein Ostwind wehe. Allein der Name קָדִים kann, da der Hebräer nur für die vier Hauptwinde besondre Namen hat, auch sehr wohl den Südostwind oder Chamsin bezeichnen, der aus der arabischen Wüste kommt und durch seine Gluth die Vegetabilien verdorren macht. Da der Schauplatz im Delta (wahrscheinlich die alte Stadt Zoan oder Tanis Num. 13, 23; Ps. 78, 12. 43) ist, so ist die Anwendung dieses Windes ganz am Platze. Vgl. Uckert, Geogr. S. 111: Hengstenberg l. c. S. 9 ff. —

Pharao suchte die Deutung seiner Träume bei den ägyptischen Charthummim (חַרְטֻמִּים nach Gesenius von חָרַט sculpsit, oder חֶרֶט stylus und חָרַם sacer fuit = scriba sacer, scripturae sacrae (hieroglyphicae) peritus, ἱερογραμματεύς). Hengstenberg l. c. 27 bemerkt hierzu: „Wir finden nun wirklich in dem ägyptischen Alterthum einen Stand, für den genau dasjenige passt, was ihm hier beigelegt wird. Die ägyptische Priesterkaste hatte ein doppeltes Geschäft, den practischen Dienst der Götter und die Betreibung desjenigen, was in Aegypten als Wissenschaft galt. Das Erstere lag den so genannten Propheten ob, das Zweite den heiligen Schreibern, ἱερογραμματεῖς. Diese Letztern waren die Gelehrten der Nation; wie im Pentateuch die Weisen, so werden sie bei den klassischen Schriftstellern die Einsichtigen genannt. An sie wandte man sich um Aufschluss und Hülfe in allen Dingen, welche über den Kreis des gewöhnlichen Wissens und Wirkens hinauslagen.“ Auf die Frage, wie die Charthummim eine so naheliegende Deutung hatten übersehen können, ist einerseits zu antworten, dass die Träume so Ausserordentliches und Unglaubliches enthielten, dass keiner der Priester die sich fast von selbst darbietende Deutung zu geben wagte. Die wohlbegründete Furcht, dass die nächste Zukunft sie als Lügner und falsche Propheten darstellen und dem Zorne Pharao's aussetzen werde, machte es ihnen rathsamer, lieber die Unfähigkeit zur Deutung zu gestehen. Andrerseits ist aber auch nicht ausser Acht zu lassen, was Baumgarten I, 2 S. 325 bemerkt: „Es ist das Schicksal der Weisheit dieser Welt, dass sie da, wo es gilt, verstummen muss. Denn es gehört zur Weltregierung Gottes, den Beredten die Lippen zu verschliessen und den Alten den Verstand zu nehmen. Hiob 12, 20.“ Hävernick, Einl. I, 2 p. 386 f. versucht diese siebenjährige Hungersnoth mit der alten Busirissage, als aus jener entstanden, zu combiniren.

2. Ein ächt ägyptischer Zug ist es, dass Josef sich **scheert**, ehe er vor Pharao tritt (Hengstenberg l. c. 28). — Nicht menschliche Combination und Weisheit, sondern göttliche Begabung befähigte Josef zur Deutung der Träume. Das gab ihm die Sicherheit und Festigkeit, die ruhige Haltung und die Zuversicht, die nie ihres Eindruckes auf die Umgebung verfehlt, und die Pharao und seinen Knechten, trotz der Unglaublichkeit dessen, was er verkündigte, die Ueberzeugung gab, dass der Geist Gottes in ihm wohne. — Bei der *Erhöhung Josef's* ist der hohe Werth, den die ägyptische Meinung auf solche Weisheit legt, in Anschlag zu bringen, und v. Bohlen erinnert nicht übel an die Geschichte bei Herodot II, 121, wonach Rhampsinit den Sohn eines Baumeisters zu seinem Eidam erhebt, weil er denselben als den allergescheidtesten Menschen erkannt hatte. — Um Josef zu seinem Grossvezir erheben zu können, nationalisirt ihn Pharao durch Beilegung eines ägyptischen Namens, den das hebr. Original in hebraisirter Form durch צָפְנַת פַּעְנֵחַ, die LXX aber, sich genauer an das Aegyptische anschliessend, durch Ψον-

ϑομφανήχ geben. Schon Hieronymus übersetzte dies durch salvator mundi, und eine Glosse zu den LXX bei Bernard zu Josephus (ed. Haverc.) ant. II, 6 § 1 erklärt ebenfalls den Namen durch: *ὅ ἐστιν ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου.* Jablonski und Rosellini haben diese Deutung bestätigt. Da sie aber sich auf die Lesart *ψομϑομφανήχ* gründet, welcher die andre *ψονϑομφανήχ* ganz unbedingt vorzuziehen sei, so giebt Gesenius thes. 1181, von der letztern ausgehend, die Deutung sustentator, vindex mundi. E. Meier (Wurzelwörterb. 702) bringt die Bedeutung „Stütze oder Fundament des Lebens" heraus. — Durch Versetzung des פ und צ und Auslassung des ägypt. Genetivs *μ* (*ομ*) gewann die hebräische Ueberliefrung die semitisch klingende Form צפנת־פענח mit der Bedeutung: revelator occultorum. — Die Bekleidung Josef's mit weissem Byssus gehörte wohl nicht bloss zur Nationalisirung, sondern bezeichnete wahrscheinlich seine Aufnahme in die Kaste der Priester, die nur Byssuskleider trugen (Herod. II, 37), weil Kleider von Stoffen aus dem Pflanzenreiche, namentlich aus Byssus, als Symbole der Reinheit und Heiligkeit galten (vgl. Bähr Symbolik II, 87 f.). Die Uebergabe des Siegelringes ist die factische Belehnung mit der Vezirwürde, weil der Siegelring ihm die Vollmacht, im Namen des Königs zu verfügen, gab. Das goldne Halsband, das bei den Königen und Vornehmen auf den Monumenten nie fehlt (Hengstenberg l. c. S. 29 f.), bezeichnet ebenfalls den hohen Stand, zu dem ihn Pharao erhebt. Dann liess ihn der König auf seinem eigenen Wagen fahren und vor ihm herausrufen; אַבְרֵךְ. Dass dies Wort ein ursprünglich ägyptisches (aber dem Hebr. ברך, die Kniee beugen angeeiguetes) ist, unterliegt keinem Zweifel. Die mannigfach versuchten Deutungen aus dem Aegyptischen kommen alle auf die Begriffe des Verbeugens, Niederwerfens etc. heraus. Vgl. Gesenii thes. 19. Nach Benfey (Ueber d. Verh. d. ägypt. Spr. zum Semit. S. 302 f.) und Meier (Wurzelwörterb. 703) ist es ein ägypt. Imperativ, entsprechend dem Koptischen bôr=niederwerfen=huldigen. — Um der neuen Stellung Josef's eine feste Basis zu geben, verheirathet ihn Pharao mit Asnat, der Tochter des Oberpriesters Pothifera aus On. Dass dies Letztere der altägyptische Name für das spätre Heliopolis sei, wird schon durch die Uebersetzung der LXX ausser Zweifel gesetzt. Schon Cyrillus ad Hos. p. 145 bemerkt: *Ὦν δέ ἐστι κατ' αὐτοὺς ὁ ἥλιος*, und im Koptischen bedeutet *OEIN* Licht, Sonnenlicht. Die Ruinen der alten Stadt, die noch immer عين شمس heissen, liegen bei dem Dorfe Matarie. Von alten Zeiten her war dort ein berühmter Sonnentempel mit zahlreicher und gelehrter Priesterschaft (Herod. 2, 3. 59), welche unter den ägyptischen Priestercollegien die erste Stelle einnahm. Vgl. Hengstenb. S. 30 f. — Den Namen אָסְנַת geben die LXX durch *Ἀσενέϑ*. Wahrscheinlich ist es = *ΑΣ—NEIT*, quae Neithae (s. Minervae) est, cf. Gesenius l. c. 130. — Die Bemerkung v. Bohlen's: „Eine Verschwägrung der unduldsamen Priester mit einem ausländischen Hirten widerspricht durchaus dem Charakter der Aegypter" — erledigt Hengstenberg l. c. S. 32: „Die Verbindung geschah auf Befehl des Königs, und dem Gehorsam gegen diesen durfte sich der Oberpriester von On um so weniger entziehen, da nach den Resultaten der neuern Forschung die Pharaonen selbst zu allen Zeiten die höchste priesterliche Würde bekleideten, und also nicht bloss eine äusserliche Auctorität über die Priesterschaft besassen. Ganz besonders ist aber zu beachten, dass Josef keineswegs als ausländischer Hirte die Tochter des Oberpriesters heirathete, sondern nachdem er vom Könige vollständig naturalisirt worden war. Dass Joseph förmlich aus der Gemeinschaft seines Stammes heraus und in die ägyptische Volksgemeinschaft hineingetreten war, zeigt Gen. 43, 32."

Schwieriger ist die Erledigung der Frage, wie Josef mit seinem Jehovistischen Gottesbewusstsein sich in eine dem Naturdienst gewidmete Priesterschaft habe aufnehmen lassen können. Indessen Collisionen, die ihn zur Verleugnung seines Glaubens an den Gott seiner Väter genöthigt hätten, waren schon deshalb nicht zu befürchten, weil Josef ja nicht zum activen Priesterthum, sondern zu rein politischer Staatsverwaltung berufen war, und seine Aufnahme in den Priesterstand nur die Folie für diese Stellung sein sollte. Dann ist auch wohl das zu berücksichtigen, dass die ägyptische Religion mit ihrem ausschliesslich symbolischen Charakter besonders in ihrer ersten Ausbildung eine Auffassung zulassen mochte, die mit der Verehrung eines einigen und persönlichen Gottes noch nicht absolut unvereinbar war. Auch kann verglichen werden die Indulgenz, welche Elisa dem Syrer Naeman 2 Kön. 5, 18 gewährt, und die analoge Stellung Daniels in der Kaste der Magier.

3. Die Art und Weise der Thätigkeit Josef's in der Anlegung von **Kornmagazinen** wird uns durch mehrere derartige bildliche Darstellungen auf den Monumenten lebhaft veranschaulicht, vgl. Hengstenb. l. c. S. 32 f. — Die Einsammlung der Kornvorräthe geschah durch Einfordrung des Fünften von allem Ertrage kraft königlicher Machtvollkommenheit Vs. 34. Es ist eine unbefugte Eisegese, wenn J. D. Michaelis Anm. S. 170 den Bericht der Urkunde so deutet, als habe Josef den Fünften des Ertrags aufgekauft und nicht als Abgabe gefordert. Auch vor der gleich zu erwähnenden Neugestaltung der Staatsökonomie Aegyptens hatten die Unterthanen sicherlich Abgaben an den König zu entrichten, nur dass diese der Willkür der Könige überlassen waren, während Josef das Abgabesystem in eine feste gesetzliche Ordnung brachte, die ebensowohl das Interesse des Königs als der Unterthanen gebührend berücksichtigte. — Die Angabe in K. 41, 54. 57, dass die Hungersnoth nicht nur Aegypten, sondern auch die angrenzenden Länder ergriffen habe, hat v. Bohlen wiederum als ungeschichtlich bezeichnet, weil Aegyptens Klima und Agricultur auch nicht im entferntesten Zusammenhange mit Palästina stehe, denn in Aegypten hange die Fruchtbarkeit nicht vom Regen, wie in Palästina, sondern von der Ueberschwemmung des Nil ab. Die Antwort, dass aber die Ueberschwemmung des Nil vom Regen abhange, und somit für Aegypten und Palästina der letzte Grund der Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit derselbe sein könne, liegt nahe genug. „Die Ueberschwemmungen des Nil entstehen, wie schon Herodot wusste, durch die tropischen Regen, die in den habessinischen Alpengebirgen fallen, vgl. Ritter Erdk. I, 835, und diese Regen haben mit den palästinensischen gleichen Ursprung. Es ist ausgemacht, sagt Le Père (descr. VII, 576), dass der Nil sein Anwachsen Regengüssen verdankt, welche aus Wolken hervorgehen, die auf dem Mittelmeer gebildet und durch die Winde, die jährlich aus der Gegend des Nordens zu ziemlich bestimmten Zeiten wehen, so weit fortgeführt werden.“ So Hengtenberg (l. c. S. 34), der auch anderweitige Beispiele von Mangeljahren beibringt, welche Aegypten mit den angrenzenden Ländern gemeinsam waren.

Ueber Josef's **staatswirthschaftliche Reform** vgl. Hengstenberg l. c S. 60—68. In den theuren Jahren verkaufte nämlich Josef dem hungernden Volke das Getreide um Geld, dann um ihr Vieh, und als Beides zu Ende war, um ihre Ländereien, die sie ihm selbst anboten. Nachdem er so den königlichen Fiscus in den Besitz des gesammten Landes gebracht, verlieh er dasselbe wiederum nach bestimmten Grundsätzen als Lehnsgut an das Volk und verpflichtete sie, den Fünften des Ertrags jährlich als Lehnszins zu entrichten. Nur die Ländereien der Priesterkaste blieben unangetastet, weil die ihnen aus dem Fiscus zufliessenden Deputate sie vor Hungersnoth geschützt hatten. —

Zunächst stimmen nun die Profanscribenten und Monumente mit der bibl. Relation in sofern überein, als sie bestimmt aussagen, dass nicht die Bauern Eigenthümer des Landes waren, und dass die Priester eigenthümliche und zinsfreie Aecker hatten. Herod 2, 109; Diod. 1, 73; Strabo 17 p. 787; Wilkinson I, p. 263. Dagegen legt freilich Herodot die Vertheilung der Ländereien als Lehn an die Bauern dem Könige Sesostris bei, in dessen Zeit die Verwaltung Josef's nicht fällt. Aber mit Recht bemerkt Hengstenberg: „Es kann als ein feststehendes Resultat der neuern Kritik betrachtet werden (Bähr zu Herod. IV, 563), dass Sesostris nicht eine historische sondern eine mythische Person ist, auf die man geneigt ist alle durchgreifenden Maassregeln und Erfolge der alten Pharaonen zurückzuführen." Wenn aber Diodor und die Denkmäler 3 Klassen von Besitzenden, nämlich ausser den Königen und Priestern noch die Krieger angeben, so löst diesen scheinbaren Widerspruch mit der Relation der Genesis, die nur Könige und Priester als Landesbesitzer kennt, Herodot 2, 141. 168, wonach die Aecker der Krieger Besitz der Könige waren, aber darum zinsfrei waren, weil sie denselben statt des Soldes verliehen waren.

Nach Vorgang Andrer hat v. Bohlen auch die harte Beschuldigung gegen Josef erhoben, dass er ein freies Volk der Despotie unterworfen und die Leibeigenschaft eingeführt habe. Von eigentlicher Leibeigenschaft ist aber nicht die Rede sondern nur von einer Lehnsabhängigkeit; und bei einem 30- und mehrfältigen Ertrage, wie er in Aegypten bei guter Cultur gewöhnlich ist, kann die Festsetzung der Abgaben auf den Fünften des Ertrages durchaus nicht als drückend erscheinen und dies um so weniger, als ja auch schon vorher, wie wir gesehen haben, der Fünfte von dem Könige ohne Weitres gefordert und ohne Widerspruch von den Unterthanen entrichtet wurde. Das Hauptmoment zur Vertheidigung dieser Maassregel liegt aber in den eigenthümlichen Verhältnissen der ägyptischen Agricultur, die nur dann gedeihen und die etwaige Missgunst der Umstände möglichst unschädlich machen kann, wenn die Befruchtungsmaassregeln unter die Macht und die Pflicht eines Einzigen concentrirt werden, wie dies treffend in einer von Hengstenberg (Beitr. III, 543) beigebrachten Stelle aus Michaud's Abhand. de la propriété foncière en Egypte nachgewiesen ist: „En examinant avec attention à quoi tient la fertilité ou la stérilité du sol, on conçoit d'abord que la propriété des terres n'a pas dû être soumise aux mêmes conditions et aux mêmes lois que dans d'autres contrées; partout ailleurs la propriété territoriale reçoit sa valeur de la nature et de l'exposition des terrains, de l'influence et des pluies du ciel; ici tout vient du Nil, et les terres avec leurs riches productions, pour nous servir d'une expression d'Hérodote, sont un véritable présent du Nil. Toutefois, pour répandre ses bienfaits sur l'Egypte, le Nil avait besoin d'une main puissante, qui lui creusât des canaux et qui pût diriger ses eaux fécondantes; la distribution des eaux du fleuve exigeait le concours de la puissance publique et de l'autorité souveraine; il fallait que le pouvoir des gouvernemens intervînt, et la nécessité de cette intervention dut changer en quelque sorte et modifier les droits de la propriété foncière." Grade der damals vorauszusetzende Mangel eines consequent durchgeführten Bewässrungssystems, wie es nur von der Regierung ausgeführt werden kann, macht die Angabe eines siebenjährigen Misswachses um so glaublicher, und gewiss nicht ohne Grund schreibt die Tradition, die noch jetzt den Hauptkanal als Bahr Yûsef bezeichnet, dem Josef die erste Einrichtung eines solchen Systems zu.

Ebenso treffend als scharfsinnig führt Hengstenberg l. c. S. 67 f. das sichtbare Interesse der Urkunde an der besprochenen Maassregel Josef's darauf zurück, dass das dadurch eingeführte Verhältniss des Volkes zum Könige in Beziehung auf Besitz und

Niessbrauch des Landes die Grundlage der durch das Mosaische Gesetz angeordneten theokratischen Staatsökonomie bildete. (Vgl. unten bei der Gesetzgebung den Abschnitt über die Zehnten.)

4. Die Frage, warum Josef über neun Jahre seit seiner Erhöhung seinem um ihn trauernden Vater keine Nachricht von sich gab, lässt sich nur vermuthungsweise beantworten. Es mag allerdings die Absicht dabei obgewaltet haben, den so augenfällig von Gott geschürzten Knoten auch durch Gott selbst zu rechter Zeit und Stunde und auf die rechte Weise, ohne dabei durch Eigenwerk und Eigenrath vorzugreifen oder zu stören, lösen zu lassen. Dass aber auch andrerseits und zugleich in der Gemüthsstimmung Josefs gegen seine Brüder mit ein Grund zu diesem Schweigen liegt, ist uns sehr wahrscheinlich. Hatte Josefs Gemüthsstimmung nämlich noch nicht die volle Ruhe und Lauterkeit der vergebenden Liebe gewinnen können, war noch nicht aller Niederschlag der Bitterkeit in seinem Gemüthe überwunden, so war es jedenfalls und in mehrfacher Beziehung rathsamer, auch dem Vater noch die Botschaft seines Lebens und seines Glückes vorzuenthalten, da dieselbe ihn jedenfalls in neue Berührungen mit seiner Familie und seinen Brüdern gebracht haben würde. — Bei keinem der Glaubenshelden des alten Testamentes liegt die Gefahr näher als bei Josef, einen engelgleichen Heiligen in ihm zu sehen, und dieser Gefahr sind auch sonst unbefangene Ausleger erlegen. Einer gemeinen Rachsucht, einer hartnäckigen Unversöhnlichkeit war zwar sicherlich die edle Seele Josefs unfähig, aber diese edle Seele war doch immer eine menschliche, eine sündliche Seele, und für eine solche ist das Nichtwieder-Schelten, wo man gescholten wird, eine gar schwere Sache, die nicht ohne Kampf mit Fleisch und Blut erlangt werden kann. Die weitre Entwicklung in der Geschichte Josefs legt es uns aber deutlich vor Augen, dass das Zusammentreffen Josefs und seiner Brüder, durch Gottes wunderbare Lenkung herbeigeführt, ein Wendepunkt für Beide ist, in welchem eben so sehr Josefs Herz für seine Brüder, als der Brüder Herz für Josef gewonnen und so die gestörte innre Einheit der Familie wieder hergestellt wird. Grade von dieser Erkenntniss aus tritt aber erst die göttliche Weisheit und Gnade in der Lenkung der Fäden dieser Geschichte in ihr hellstes Licht.

Josef und seine Brüder.

§ 89. (Gen. 42). — Auch auf Kanaan lag schwer die Hungersnoth, und Jakob sendet seine Söhne, mit Ausschluss Benjamins, nach Aegypten, um Getreide zu kaufen. Josef erkennt sie alsobald, und als sie in tiefster Unterwürfigkeit vor ihm sich auf ihr Angesicht zur Erde werfen, denkt er an seine Träume, die sich jetzt vor seinen Augen zu erfüllen beginnen. Er lässt sie hart an, schilt sie Kundschafter und fordert, als sie durch Darlegung ihrer Familienverhältnisse sich zu rechtfertigen suchen, zur Beglaubigung ihrer Aussage die Herbeischaffung ihres daheimgebliebenen jüngsten Bruders; Einer von ihnen möge hinziehen, um ihn herzuholen und die Andern so lange als Geisseln in Gewahrsam bleiben. Darauf lässt er sie sämmtlich in's Gefängniss werfen und ändert am dritten Tage seinen Beschluss dahin, dass nur Einer — er wählt selbst dazu den Simeon aus — gebunden zurückbleibe und die Uebrigen zur Abholung ihres jüng-

sten Bruders mit dem gewünschten Getreidevorrath entlassen werden. Da bricht zuerst das harte Herz seiner Brüder; sie bekennen (nicht ahnend, dass der ägyptische Machthaber ihre ausländische Rede verstehe): „Das haben wir an unserm Bruder verschuldet, da wir sahen die Angst seiner Seele, da er uns flehete, und wir wollten ihn nicht erhören, darum kommt nun diese Trübsal über uns.“ Das bewegt auch Josefs Herz, er muss bei Seite gehen, um zu weinen; aber nichts destoweniger spielt er die angefangene Rolle des strengen und misstrauischen Gewalthabers weiter. Mit gefüllten Säcken und schwerem Herzen ziehen die neun Brüder von dannen. Unterwegs öffnet Einer von ihnen in einer Karawanserei seinen Sack, um das Vieh zu füttern, und findet zu seinem Schrecken sein Kaufgeld oben im Sack; denn Josef hatte Befehl gegeben, Allen ihr Geld nebst Wegzehrung wieder in die Säcke hineinzulegen. Was sie erlebt, ist eine Schreckensnachricht für den alten, gebeugten Vater, der in bittre Klagen ausbricht und auf das Bestimmteste erklärt, dass er Benjamin nicht werde mitziehen lassen, obwohl Ruben das Leben seiner beiden Kinder zum Pfande für dessen unversehrte Rückkehr einsetzt.

1. Zunächst zieht das **Verhalten Josefs gegen seine Brüder** unsre Aufmerksamkeit auf sich. Offenbar ist Josef bei der ersten Begegnung mit seinen Brüdern unschlüssig und schwankend, wie er sich gegen sie benehmen soll. Dafür zeugt das sonst nicht recht vermittelte dreitägige Gefängniss (42, 17), das er über sie verhängt, und das für ihn wenigstens in demselben Maasse wie für sie eine Bedenkzeit sein soll; dafür zeugt ferner das factische Schwanken in seinen Entschlüssen, indem er zuerst fordert, dass Einer hinziehe, um Benjamin abzuholen, und die übrigen als Geisseln zurückbleiben, und dann die Strenge dieses Urtheils zu dem umgekehrten Verhältniss herabstimmt. Von jetzt an ist er aber auch mit seinem Plane im Reinen, den er nun, trotz der bald hervortretenden Sinnesändrung seiner Brüder, die ihn wohl hätte veranlassen können, auf halbem Wege stehen zu bleiben, mit energischer Beharrlichkeit und Consequenz durchführt. Jenes anfängliche Schwanken Josefs ist aber auch vollkommen erklärlich. Nach der einen Seite ist er schwer beleidigt von seinen Brüdern, mit einer Härte und Grausamkeit von ihnen behandelt worden, die leicht noch einen Stachel in seiner Seele zurückgelassen haben konnte, so dass die Gedanken, die sich unter einander verklagen und entschuldigen, ihn bald zu Zorn und Rache, bald zu vergebender Liebe und heilender Milde hinziehen mochten. Von der andern Seite weiss er sich auch von Gott nicht nur zum Herrn und Heiland Aegyptens, sondern auch eben dadurch zum Haupte und Retter seiner Familie berufen. Er weiss, dass er an Gottes Stelle seinen Brüdern gegenübersteht, und dass diese Stellung ihm ebenso sehr richterlichen Ernst als vergebende Gnade und erlösende Weisheit zur Pflicht macht. Vor Allem kommt es darauf an, zu erforschen, wie ihre jetzige Herzensstellung im Verhältniss zu der, die er zuletzt vor 20 Jahren an ihnen erfahren, beschaffen sei; denn dadurch musste sowohl seine subjective als seine objective Stellung zu ihnen bedingt werden. Waren sie noch dieselben wie vor 20 Jahren, so konnte weder sein persönliches, noch auch sein politisches und amtliches Verhältniss zu ihnen die Rückhaltslosigkeit, Lauterkeit und Durchsichtigkeit ge-

winnen, die zu einem gedeihlichen Fortgange ihrer Familienentwicklung erforderlich war. Sein scharfer und durchdringender Verstand sagte ihm sofort, dass es völlig verkehrt sein würde, sich durch natürliche Gutmüthigkeit zu einer zärtlichen Wiedererkennungsscene fortreissen zu lassen, dass für eine solche Scene erst durch inquisitorischen Ernst und richterliche Schärfe die nöthige Basis gewonnen sein müsse; wobei nicht geleugnet zu werden braucht, dass an dieser Strenge nicht nur der überlegende Verstand, sondern daneben auch seine noch nicht zu voller Lauterkeit der Liebe und zu unbedingter Freudigkeit der Vergebung hindurchgedrungene Herzensstimmung ihren kleinen Antheil gehabt haben möge. Mischt sich doch in die heiligsten Regungen und Entschlüsse des Menschen so gern und leicht etwas Menschliches, warum sollte nicht auch in Josefs durch heilige Weisheit geforderte Härte sich etwas Menschliches, ein Anflug einer kleinen Rache, ein Wohlgefallen an ihrer Demüthigung oder dgl. gemischt haben können?

In ihrer Lieblosigkeit gegen den alten Vater, in ihrer Grausamkeit gegen Rahels bevorzugten Sohn hatte sich vor 20 Jahren ihre Herzenshärtigkeit offenbart. Benjamin ist aber an Josefs Stelle getreten. Die Probe, die sie zu bestehen haben, wird also darin bestehen müssen, ob sie noch jetzt, wie damals, im Stande sein werden, um ihres eignen Interesses willen, von Neuem Jammer und Wehe über ihren Vater zu bringen und Benjamin Preis zu geben, wie sie früher Josef Preis gegeben haben. Diese Probe einzuleiten und anzubahnen, dazu dient der Vorwurf, dass sie Kundschafter seien; denn dieser Vorwurf nöthigte sie, zu ihrer Selbstrechtfertigung ihre jeden solchen Verdacht abschneidenden Familienverhältnisse darzulegen. — Aber in der Fordrung, Benjamin herbeizuschaffen, wird die verdiente Härte gegen die schuldigen Brüder auch zur unverdienten Härte und Schonungslosigkeit gegen den alten viel gebeugten Vater und gegen den armen schuldlosen Jüngling, der seiner eignen Mutter Sohn war; — und wir mögen wohl fragen, wie Josef's sonst doch so weiches und zärtliches Herz es über sich vermögen konnte, seinem Vater und seinem leiblichen Bruder solche, wenigstens wochenlang dauernde, peinvolle Angst und Sorge zu verursachen. Dass die Besorgniss um den Vater Josef nicht fremd geblieben, geht schon aus seinem veränderten Entschluss hervor; denn dass er zuletzt gegen seine anfängliche Absicht neun der Brüder ziehen lässt und nur Einen zurückbehält, geschah gewiss aus schonender Rücksicht gegen seinen Vater. Es wird ihm überhaupt ja wohl schwer genug gefallen sein, auch seinen Vater mit in die Prüfung und Züchtigung seiner Brüder verwickeln zu müssen; aber höher als ein paar Tage oder Wochen angstvoller Besorgniss, die ja ohnehin reichlich und überschwänglich vergütet und aufgewogen werden sollten, stand ihm das Heil der ganzen Familie, das von dieser Prüfung abhängig war.

Mancher möchte vielleicht meinen, es sei der Prüfung und Bewährung genug gewesen, als die Brüder, in ihrem Gewissen geschlagen, das bussfertige Bekenntniss thaten (Vs. 21 ff.): „Das haben wir verschuldet an unserm Bruder etc." Dass Josef den hohen Werth dieses Bekenntnisses wohl zu würdigen wusste, zeigt die Bewegung seines Herzens, die ihn nöthigte, bei Seite zu gehen, um seine Thränen zu verbergen. Mag auch früher noch etwas von Groll oder dergl. in ihm gewesen sein, so haben doch gewiss diese Thränen es weggewaschen, und wenn er nun dennoch die Fortsetzung der ihm so schwer ankommenden Härte für nöthig hält, so hat er gewiss seine guten Gründe dazu gehabt, in ihrem Bekenntnisse nur den Anfang und noch nicht die Vollendung ihrer Busse zu sehen. Vor Allem kam es ja darauf an, ihre Bussfertigkeit auch in dem Conflikte der eignen Interessen mit denen des bevorzugten Benjamin bewährt zu sehen. —

Zu beachten ist auch noch der bedeutungsvolle und trostreiche Wink in den Worten Josefs Vs. 18: „Wollt ihr leben, so thut also, denn ich fürchte Gott etc."

Tuch l. c. S. 525 wundert sich darüber, dass Josef selbst den Getreidehandel betreibt, und meint von seinem mythisirenden Standpunkt: „Er selbst musste als Grosswürdenträger den Handel des Getreides besorgen und mit einfachen Handelsleuten verkehren, damit er selbst seine Brüder und an ihnen seine früheren Träume verwirklicht sehe." Wir unterschreiben diese Worte, nur dass wir nicht den dichtenden Mythus, sondern den lebendigen Gott uns als den Vermittler dieser Verwicklung denken. — Uebrigens folgt daraus nicht, dass Josef sich ebenso unmittelbar wie hier in allen andern Fällen um den Getreideverkauf gekümmert habe.

Derselbe Ausleger bemerkt S. 527 zu Vs. 24: „Josef nimmt Ruben nicht, um nicht die Unverletzlichkeit der Erstgeburt anzutasten, sondern Simeon den zweiten Sohn Jakobs" — und Lengerke S. 343 spricht es ihm nach. Beide bemerken aber nicht, dass diese Erklärung, die für jeden Standpunkt der Auslegung verkehrt, grade für ihren (den mythischen) Standpunkt dies in ganz besonderem und eclatantem Maasse ist; denn wie wenig unverletzlich die Erstgeburt Rubens, Simeons und Levi's dem Mythus der Genesis war, zeigt K. 49, 3 ff. — Allerdings muss Josef einen besondern Grund gehabt haben, grade Simeon als Geissel zurückzubehalten, und das war wahrscheinlich kein andrer als der, dass Simeon bei der Verkaufung Josefs am meisten Hartherzigkeit bewiesen hatte; was wir um so eher vermuthen können, als auch bei dem Handel mit den Sichemiten Simeons Rohheit, Grausamkeit und Treulosigkeit hervorgetreten ist.

Dazu, dass Josef heimlich das Kaufgeld in seiner Brüder Säcke einlegen lässt, bemerkt Baumgarten: „Es widerstrebt seiner Natur, mit seinem Vater und seinen Brüdern zu handeln um Brot." So richtig diese Bemerkung auch ist, so muss doch auch daneben die Absicht anerkannt werden, ihre Angst durch die Befürchtung, dass nun zu dem Vorwurf der Spionerie auch noch der des Diebstahls hinzukommen werde, zu vermehren, und durch diesen Zuwachs ihrer Angst ihre harten Herzen um so mehr zum Brechen zu bringen.

Das Bürgschaftsanerbieten Rubens, der ohnehin durch seine Schandthat Jakobs Vertrauen völlig verscherzt hatte, war wenig geeignet, den angstvoll bekümmerten Vater zu beruhigen und seine Besorgnisse zu beseitigen. Eine gewisse Rohheit liegt allerdings in diesem Anerbieten; aber es muss auch in Anschlag gebracht werden, dass es in dem Moment der ersten Aufwallung über des Alten unbeugsamen Eigensinn, der sie Alle sammt ihren Kindlein unausbleiblich dem Hungertode Preis zu geben droht, gesprochen wurde. — Jakob lässt jetzt auch nicht undeutlich den Verdacht merken Vs. 36, — und deutlicher noch K. 44, 27 f. — dass sie selbst Schuld an Josefs Untergang seien.

§ 90. (Gen. 43). — Der geringe Vorrath von Getreide war bald verzehrt, und die Noth forderte gebieterisch eine zweite Reise nach Aegypten. Aber Judah erklärt im Namen Aller, ohne Benjamin nicht hinziehen zu können, er allein übernimmt alle Bürgschaft und Verantwortlichkeit des Ausganges. Seine Worte, die aus weichem und vollem Herzen kommen, finden auch den Weg zu dem Herzen des Vaters, der endlich nach schwerem Kampfe in die Entlassung Benjamins willigt. Mit Geschenken aus des Landes besten Früchten und von des Vaters

gen begleitet, treten nun sämmtliche Brüder den schweren Weg an[1]). sefs Haushalter empfängt sie freundlich, will von dem Gelde, das sie ihren Säcken wieder gefunden zu haben bekennen, nichts wissen, bringt neon zu ihnen, und führt sie in Josefs Haus, wo er ihnen das Mittagshl bereitet. Josef selbst grüsst sie mit herablassender Freundlichkeit d erkundigt sich theilnehmend nach ihrem alten Vater. Der Anblick njamins bewegt aber dermaassen sein Herz, dass er beiseit gehen muss, ı seine Thränen zu verbergen. Dann kehrt er zu ihnen zurück, um in er Gesellschaft zu speisen, lässt sich aber, das ägyptische Decorum obachtend, auf abgesondertem Tische auftragen. Benjamin wird rch eine fünffache Portion geehrt und ausgezeichnet, und mit Erunen bemerken die Brüder, dass der Hausverwalter ihnen ihre Plätze nau nach der Reihenfolge ihres Alters angewiesen hat. Doch er der freundlichen Behandlung schwindet bald ihre Bangigkeit, und sie erlassen sich ganz der sorglosen Freude, zu der das reiche Mahl und : freundliche Bewirthung sie einladet[2]). — Aber noch eine — die letzte d schwerste Prüfung sollen sie bestehen. Am nächsten Morgen ziehen : voll Freude über den unerwartet glücklichen Ausgang mit gefüllten cken von dannen. Aber kaum haben sie die Stadt im Rücken, so ereilt : der ihnen nachjagende Verwalter, und beschuldigt sie mit harten Worn, seines Herrn silbernen Becher gestohlen zu haben. Die Untersuung entledigt schon die zehn ältern Brüder des Verdachtes; aber als letzt Benjamins Sack geöffnet wird, findet sich der gesuchte Becher in mselben. Voll Schrecken und Entsetzen zerreissen die Brüder ihre Kleir. Der Verwalter erklärt nun, dass Benjamin als Sklave zurückbleiben üsse, die Uebrigen aber in Frieden ihres Weges ziehen könnten. Fern n aller engherzigen Selbstsucht verschmähen die Brüder jetzt aber die nen gestattete Freiheit und, ihr Schicksal an Benjamins Schicksal üpfend, kehren sie Alle zurück in die Stadt, um lieber Benjamins Sklarei zu theilen, als ohne ihn in die Heimath zurückzukehren[3]).

1. Ganz anders als Rubens roher Bürgschaftsantrag (K. 42,37) klingt die **Bürgschaft**, die Judah übernimmt: „Ich will Bürge für ihn sein; von meinen Händen llst du ihn fordern; — wenn ich ihn dir nicht wiederbringe, will ich mein Leben lang e Schuld tragen etc.“ Man fühlt in seinen Worten die Aufrichtigkeit, Herzlichkeit so ie Festigkeit und Zuversicht der Gesinnung an; darum verfehlen sie auch nicht ihres indrucks. Man sieht es ferner, dass Jakob unter allen Söhnen Judah am meisten Verauen schenkt, und so finden wir auch hier die Vermuthung bestätigt, zu der wir uns ei §. 49 veranlasst sahen, dass in Judahs Leben ein Wendepunkt eingetreten sein müsse, urch welchen sein früherer Trotz und seine Entfremdung von den Interessen des Vaterauses überwunden worden ist. —

Dass Jakob noch so reiche Geschenke von den Producten des Landes (Balsam, Traubenhonig, Gummi, Ladanum, Pistacien und Mandeln) nach Aegypten senden kann, findet v. Bohlen in Widerspruch mit der Angabe, dass auch auf Palästina schon seit 2—3 Jahren Misswachs und Hungersnoth schwer lastete. Allein die Angabe der Unfruchtbarkeit bezieht sich zunächst nur auf den Getreidebau, und da dessen Gedeihen keineswegs nothwendig mit dem Gedeihen der Baumfrüchte etc. zusammenfällt, so können die letztern auch bei totalem Misswachs der Kornernte noch erträglich gediehen sein. Mag aber auch der Ertrag jener Producte, die ja mehr Luxus- und darum Handels-Artikel waren, als dass sie zur Befriedigung des allgemeinen und alltäglichen Lebensbedürfnisses hätten hinreichen können, noch so gering gewesen sein, so konnte das nur den Erfolg haben, dass sie während der Hungerjahre aus dem öffentlichen Handel verschwanden, und grade das musste ihren Werth erhöhen und sie ganz besonders zu gunsterregenden Geschenken für den vornehmen Aegypter, der bei allem sonstigen Ueberfluss doch daran Mangel hatte, eignen. —

2. Die Absondrung Josefs bei dem gemeinschaftlichen Mahle von den fremdländischen Hirten sowohl wie von den untergeordneten Aegyptern steht durchaus in Einklang mit den alt-ägyptischen Sitten; vgl. Hengstenberg l. c. S. 35 f. Sie war objectiv durch seine Stellung als Staatsminister und Glied der Priesterkaste gefordert, und auch in subjectiver Beziehung durfte er seinen Brüdern gegenüber jetzt nur noch die vornehme Herablassung des ägyptischen Gewalthabers zeigen. —

Die Setzung der Brüder nach ihrem Alter musste das Geheimnissvolle und Räthselhafte ihres Verhältnisses zu Josef, in welches sie sich hineingebannt sahen, noch bedeutend steigern; es musste den Eindruck auf sie machen, dass der Mann, von dem ihrer Aller Leben und Glück abhing, mit einem Nimbus höhern als bloss menschlichen Wissens umgeben sei, dessen Blick auch in die ihm sonst verborgenen Zustände und Verhältnisse ihres Familienlebens hineinreiche, und grade dadurch wurde diese Anordnung zu einem wohlberechneten und seines Zweckes nicht verfehlenden psychologischen Hebel der weitern Entwicklung.

Noch eingreifender und bedeutungsvoller war die auffallende Auszeichnung und Bevorzugung Benjamins. Benjamin war in der Familie ihres Vaters an Josefs Stelle getreten, und es soll sich jetzt entscheiden, ob sie gegen Benjamin noch so lieblos und selbstsüchtig handeln können wie einst gegen Josef. Die fünffache Portion, die Benjamin vorgesetzt wird, steht nämlich ganz parallel der ausgezeichneten Kleidung, durch welche damals Josef bevorzugt worden war. Jene Bevorzugung hatte Neid, Hass und die Preisgebung Josefs bewirkt; es soll sich nun zeigen, ob die Bevorzugung Benjamins auch jetzt noch Aehnliches bewirken könne.

3. In den Worten des Verwalters, worin er die Brüder bezüchtigt, Josefs silbernen Becher gestohlen zu haben (K. 44, 5: „Ist's nicht der, daraus mein Herr trinkt und daraus er weissagt") haben die neuern Ausleger mit Recht eine Beziehung auf die Kylikomantie, die wie im ganzen Alterthum, so auch vornehmlich bei den Aegyptern üblich war, und sich noch bis auf unsre Zeit erhalten hat (vgl. Wiseman, Zusammenhang der wissensch. Forschung mit d. geoffb. Rel. S. 460 ff.; Hävernick, Einl. I, 2 S. 393; Hengstenberg, l. c. S. 36 ff.), gefunden; denn die Uebersetzung von Larsow (Genes. S. 115) u. A.: „Ist's nicht der da, woraus trinkt mein Herr? und er, ahnen hätte er's nicht sollen daran?" — die dieser Beziehung entgehen will, widerstrebt der Sprache und dem Zusammenhange. Dagegen lässt unsre Stelle es aber völlig unentschieden, ob Josef den fraglichen Becher wirklich zur Kylikomantie gebraucht habe, oder ob

betreffende Angabe bloss Vorwand und Simulation war. Wenn man Josefs persön-
e Stellung und die (vorgesetzliche) Stellung seiner Zeit im Reiche Gottes unbefangen
·digt, würde auch die erstgenannte Annahme nicht viel Bedenkliches haben. Aber aus
16 wird die letztgenannte Annahme dennoch wahrscheinlicher, denn dort sagt Josef
st: „Wusstet ihr nicht, dass ein Mann, wie ich, weissagen kann?" (nämlich durch
ssagung erfahren, wo der Becher sei) — das Substrat der hier gemeinten Weissa-
g kann aber nicht der Becher sein. Jedenfalls bezeichnet der Verwalter den Becher
darum als mantisches Instrument, um den Werth des angeblich entwendeten Bechers
en Augen der Brüder zu erhöhen.

Das Benehmen der Brüder bei der Entdeckung des Bechers in Benja-
is Sack zeugt bereits mit unzweifelhafter Sicherheit von einer vorangegangenen tota-
Sinnesändrung derselben. Man muss gestehen, dass, wenn sie überhaupt noch einer
rüderlichen Selbstsucht fähig gewesen wären, alle Umstände sich dazu vereinten,
solche zu provociren und sie in ihrer Liebe, Anhänglichkeit, Fürsorge und Treue
en Benjamin wankend zu machen. In ihres Vaters Hause wird er ihnen Allen auf
Sichtbarste und Demüthigendste vorgezogen; an ihm allein hängt des alten Vaters
zes Herz, in seiner gränzenlosen Zärtlichkeit gegen Benjamin geht der Alte so weit,
i er lieber sein ganzes Haus und alle seine Kinder und Enkel dem unvermeidlichen
derben der Hungersnoth aussetzen will, als seine ängstliche, allem Anschein nach
ig ungegründete, sich gegen alles vernünftige Ueberlegen und Zureden abschliessende
orgniss aufzugeben. Diese Bevorzugung des Jüngsten unter ihnen setzt sich am
ptischen Hofe fort, der mächtige Gewalthaber scheint nur ein Auge für Benjamin zu
en, beschäftigt sich fast ausschliesslich mit ihm, und ehrt ihn fünffach mehr als sie.
l nun vollends, als sie schon alle Gefahren hinter sich zu haben meinen, stürzt der
hängnissvolle Jüngling, um dessen Person sich nur Unheil und Verderben für sie und
ganzes Haus zu sammeln scheint, sie wieder von Neuem in einen Strudel von Ge-
ren, deren Ende und Ausgang noch gar nicht abzusehen ist. Gemeinen Diebstahls
rwiesen, brandmarkt er sich und sie und ihres Vaters ganzes Haus. Haben sie darin
it Grundes genug, ihm zu grollen, und ihn, auch wenn sie selbst, trotz allen An-
eins vom Gegentheile, die moralische Ueberzeugung von seiner persönlichen Unschuld
halten konnten, lieber preiszugeben, um das böse Verhängniss, das sich an seine
son geheftet hat, loszuwerden, als ihr Schicksal noch ferner an das seinige zu knüpfen
l dadurch vor den Augen des Aegypters seine Schmach und Schuld mitzutragen? Wie
es musste die Versuchung dazu sein, da, was kaum zu hoffen stand, der Verwalter
nen volle Freiheit anbot und nur den einen Schuldigen zur Rechenschaft ziehen
llte? Auf die erste Beschuldigung des Verwalters hin hatten sie in ihrer gerechten
trüstung erklärt: „Bei welchem der Becher gefunden wird unter deinen Knechten,
r sei des Todes; dazu wollen wir Alle meines Herrn Knechte sein." Jetzt lassen sie
en Unterschied zwischen Schuldigem und Unschuldigem fallen; es ist das Bewusstsein
ier gemeinsamen grossen Schuld, das sie dazu treibt; von dem zufälligen Träger des
rhängnisses können sie absehen und in ihrer eignen Schuld die letzte reale und ei-
ntliche Ursache des Verhängnisses erkennen. — Und doch ist die Versuchung noch nicht
Ende, denn ihre Bewährung soll in möglichster Lauterkeit und Vorbehaltslosigkeit
rvortreten. Das bussfertige Bewusstsein der Gesammtschuld, das ihr Herz bewegt, muss
ich ausgesprochen, ja muss vor dem gefürchteten Gewalthaber selbst ausgespro-
ien werden, — dem untergeordneten Verwalter gegenüber haben sie die Versuchung,
rch Preisgebung Benjamins sich selbst zu salviren, überwunden; gewichtiger aber war

imat aus Josef's eignem Munde
dort gesiegt hatten, hier noch

Dass Jakob noch so reiche Geschenke
Traubenhonig, Gummi, Ladanum, Pistacien un
findet v. Bohlen in Widerspruch mit der A
2—3 Jahren Misswachs und Hungersnoth s
fruchtbarkeit bezieht sich zunächst nur au
keineswegs nothwendig mit dem Gedeihen
die letztern auch bei totalem Misswach
Mag aber auch der Ertrag jener Prod
Artikel waren, als dass sie zur Befr
bedürfnisses hätten hinreichen könn
den Erfolg haben, dass sie wäh
schwanden, und grade das mus
erregenden Geschenken für d
doch daran Mangel hatte, e

2. Die Absondrun
ländischen Hirten sowoh
Einklang mit den alt-
objectiv durch seine S
auch in subjectiver
vornehme Herabla

Die Setzun
Räthselhafte ihres
bedeutend stei
ihrer Aller
Wissens un
Verhältnis
ordnung.
sche

Brüder, die sich vo
Wort. Judah tritt a
ollen wir sagen mei
Gott hat gefunden di
nechte meinem Herrn, wi
n ist.“ Josef erklärt dagege
Thäter als Sklaven zurückbehalte
unziehen zu ihrem Vater. In stumme
auf ihrem Angesicht liegen, aber Juda
thig dem strengen Gebieter Aegyptens nähe
von Liebe und Leid, von Busse und Schmer
eine Rede hervor, mächtig wie ein aufge
Damm durchbricht, kunstlos und einfältig, abe
gewinnend, so beredt und unwiderstehlich, wi
Rede über Menschenlippen gekommen ist. Mi
lichkeit erzählt er den ganzen Zusammenhang de
Vaters Liebe, mit der er an dem Jüngling häng
mit der er ihn entlassen habe, und den Jam
Verlust seine grauen Haare mit Herzeleid
werde; berichtet dann, wie er selbst Bürge geworden
und fleht, ihn selbst an seiner Statt zum Sklaven anzuneh-
sich Josef nicht länger halten. Er entfernt die anwe-
und unter lautem Weinen bricht er in die Worte aus:
Lebt mein Vater noch?“ Wie versteinert stehen die Brü-
liebevoll tröstet und ermuthigt sie Josef: „Ich bin Josef
Tretet doch her zu mir! Bekümmert euch nicht, und denkt
darum zürne, dass ihr mich verkauft habt; denn um eures
hat mich Gott vor euch hergesandt.“ Dann fiel er Benjamin um
Brüdern, küsste sie und weinte an ihrem Halse;
eilig mit der Freudenbotschaft zurückzukehren zu
im Namen Josef's mit Hinweis auf die noch be-
Hungerjahre zur Uebersiedelung nach Aegypten zu ver-
in seiner Nähe, im Lande Gosen, eine Wohnung
versorgen wolle. — Auch Pharao billigt mit zuvor-
Josef's Plan der Uebersiedelung seiner Familie.
Brüder von Josef reich beschenkt und auf Pharaos

mit ägyptischen Wagen behufs der gewünschten Uebersiedelung ver- Kanaan.

…te und vollste Bewährung der Brüder vor Josef sagt Baum- …rüder haben von dem gewaltigen Beherrscher Aegyptens ihren …nen sich über Unbilligkeit nicht beschweren. Wäre es jetzt …innung gewesen, lieber Alles zu dulden, als Benjamin … ein neues Wehe zu bringen, so würden sie von dannen … sie hätten doch das Ihrige gethan, um Benjamin zu retten. …Weib und Kind zu Hause, wer sollte die ernähren, wenn sie als … blieben? überall was soll aus dem ganzen Hause Israel werden? Jakobs haben jetzt all ihr Sinnen und Denken auf das eine Ziel ge- …mm nicht zu verlassen und den Vater nicht zu betrüben; und alles Andre … kümmert sie nicht."

…ber Lage und Stellung des Landes Gosen vgl. § 92, 5.

Uebersiedelung des Hauses Israel nach Aegypten.

§ 92. (Gen. 46—47, 12.) — Die Nachricht, dass Josef noch lebe …d ein Herr sei über ganz Aegyptenland, kommt dem alten Jakob wie … Mährlein vor; und erst der Anblick der mitgebrachten ägyptischen …agen überzeugt ihn von der Wahrheit der Freudenbotschaft. „Ich habe …nug, spricht er, dass mein Sohn Josef noch lebt; ich will hin und ihn …hen, ehe ich sterbe." Denn in der Einladung Josefs konnte der in den …egen Gottes vielgeübte Greis nach Allem, was vorangegangen war, mit …cherheit Gottes Ruf erkennen. So folgt er denn der Einladung. Auf …r Grenze des Landes seiner Pilgrimschaft und seiner Verheissung opfert dem Gotte seiner Väter, der ihm darauf auch im nächtlichen Traum …scheint. „Fürchte dich nicht, spricht Er zu ihm, nach Aegypten hin- …zuziehen, denn daselbst will Ich dich zum grossen Volke machen. Ich …ll mit dir hinab nach Aegypten ziehen und will dich auch wieder her- …führen, und Josef soll dir die Augen zudrücken [1])." Auf den Wagen …araos [2]) zieht nun das ganze Haus Jakobs mit Weibern, Kindern und …ndeskindern [3]), mit allem Hab und Gut nach Aegypten. Judah wird vor- …sgeschickt, um Josef von der Annäherung seiner Familie zu benachrich- …en. Josef eilt seinem Vater entgegen, weint lange an seinem Halse, …lt dann die förmliche und officielle königliche Bestätigung seiner An- …dnung ein und stellt fünf seiner Brüder Pharao vor, der ihnen gerne …e erbetene Erlaubniss, als Fremdlinge und Beisassen [4]) in der ihrem …madenstande vorzüglich angemessenen Provinz Gosen [5]) zu wohnen, …theilt und als Zeichen seines Vertrauens dem Josef aufgiebt, dem Kun- …gsten aus seiner Familie die Oberaufsicht über seine eignen Viehheer-

den zu übertragen. Später stellt Josef auch seinen alten Vater dem Könige vor. Der greise Pilger *segnet* den König und antwortet auf dessen freundliche Frage nach seinem Alter: „Die Zeit meiner Wallfahrt ist 130 Jahre; wenig und böse ist die Zeit meines Lebens und langet nicht an die Zeit meiner Väter in ihrer Wallfahrt[6]).“

1. Ein tiefer, wenn auch unverstandner innrer Zug nach Aegypten, dem feenhaften Lande des Reichthums, der Bildung und der Weisheit scheint der Patriarchengeschichte inne gewohnt zu haben. Er hat sich bei allen dreien Repräsentanten derselben geltend gemacht, aber erst unter dem dritten fällt der Zug des Herzens auch mit Gottes Ruf zusammen. Abraham war wirklich hingezogen, aber durch den Ausgang gewitzigt worden (§ 52); Isaak war noch auf der Grenze von Gott zurückgehalten worden (§ 71); Jakob endlich richtete seine Schritte ebenfalls dorthin, und auf der Grenze erscheint ihm Jehovah, um ihm die Gottgefälligkeit seines Weges zu bezeugen.

In der Geschichte des alten Bundes überhaupt liegt, so lange sie noch lebens- und entwicklungskräftig ist, ein Zug nach der Vereinigung mit dem Heidenthum, der erst erstorben ist, als sich Israel abgeschlossen hat gegen jede weitre Entwicklung und in eitler Selbstgenügsamkeit und Selbstüberhebung seine hohe universalistische Tendenz in dem engherzigsten absoluten Particularismus untergegangen war. Die Wahrheit dieses Zuges, der freilich meist in voreiligem und darum ungöttlichem, verkehrtem und unheilvollem Streben sich geltend gemacht hat, ist das Bewusstsein Israels von seiner universalistischen Bestimmung und die Ahnung eines Bedürfnisses, nicht nur aus der Fülle seines göttlichen Segens das Heidenthum zu befruchten, sondern auch ebensosehr sich von ihm aus der Fülle heidnischer, d. i. weltlicher Cultur befruchten zu lassen. Derselbe Zug mit derselben Wahrheit und mit derselben Voreiligkeit wohnt auch schon in der Patriarchengeschichte und ist hier ausschliesslich auf Aegypten, das jetzt und noch lange Zeit hindurch der eigentliche Typus und Repräsentant irdischer Macht, Fülle und Bildung ist, gerichtet. Die *Voreiligkeit* dieses Zuges zeigt sich bei Abraham und Isaak, seine *Wahrheit* gewinnt erst bei Jakob Gestalt. Erst unter Jakob ist der Same der Verheissung zu der relativen Reife gelangt, die einen gewissen Grad der Vereinigung mit dem Heidenthum zweckmässig und fruchtbringend machte.

Das *erste* Stadium der Bundesgeschichte geht jetzt zu Ende, und Israel rüstet sich zum Beginnen eines neuen Stadiums. Als *Familie* verlässt es Kanaan, um es als *Volk* wieder zu betreten. Israel als *Familie* hat jetzt sein Ziel, seine Bestimmung erreicht, nämlich die Basis des universaleren *Volkslebens* darzustellen; seine weitre Geschichte hat die Aufgabe, im *Volke* die Basis des universalsten *Weltlebens* darzustellen. Beide Epochen, die Entwicklung des Familienthums und die Entwicklung des Volksthums, verhalten sich wie zwei concentrische Kreise zu einander; die bildende und gestaltende Macht des Centrums, das beiden gemeinsam ist, ruft in der Peripherie beider analoge Gestaltung hervor. Diese schöpfrische Centralkraft ist der göttliche Rathschluss, der Israels Geschichte bedingt und trägt. Wie Israel nun am Schlusse seiner ganzen Geschichte mit dem Heidenthum zusammentreten soll, um sich von demselben durch die Güter *dieser* Welt, durch menschliche Weisheit und Cultur (gewissermaassen) universalisiren zu lassen, — und umgekehrt dem Heidenthum die Fülle seiner *geistlichen* Güter, das Resultat aller Gottesoffenbarungen und Gottesleitungen zu bringen, so soll es auch, kraft des thatsächlich-prophetischen Charakters seiner Entwicklung, jetzt schon am

Schluss des ersten Stadiums derselben mit Aegypten, als dem reinsten Repräsentanten des Heidenthums, zusammentreten, um durch die Gottesweisheit, die in ihm liegt, Aegypten Heil und Rettung aus seiner Noth zu bringen, und umgekehrt durch Aegyptens Reichthum, Weisheit und Bildung sich bereichern zu lassen, damit es so ein neues, intensiv und extensiv gesteigertes, in die Breite und die Länge erweitertes Stadium seiner Entwicklung beginne. Vgl. § 92, 7.

Dass es jetzt an der Zeit sei, jenem Zuge nach Aegypten zu folgen, dass dieser Zug jetzt in dem Rufe Gottes seine Legitimation und Weihe finde, das lag nicht etwa bloss als dunkle Ahnung in Jakobs Seele, sondern die bisherigen Führungen Gottes konnten ihm darüber auch ohne vorangegangene ausdrückliche Berufung oder Einwilligung von Seiten Gottes Klarheit und Gewissheit geben. Die wundervolle Peripetie in der Geschichte Josefs nicht minder wie die Träume Josefs, die sich durch den Ausgang als göttliche bewährt hatten, — zusammengehalten mit der gegenwärtigen gebieterischen Noth, mussten ihn Josefs Ruf als Gottes Ruf ansehen lassen; — und in der göttlichen Offenbarung, welche einst dem Abraham bezeugt hatte, dass nach göttlichem Rathschlusse sein Same 400 Jahre lang in fremdem Lande weilen müsse (K. 15, 13 ff.), hatte er eine ausdrückliche Bestätigung dieser Einsicht.

Aber dennoch war der Weg, den Jakob hier einschlug, ein schwerer Weg für ihn, und nicht ohne Bedenken und Besorgnisse mochte er das Land, welches bisher das Ziel aller seiner Führungen, seiner Hoffnungen und seiner Verheissungen gewesen war, verlassen, um so mehr, als er sich nicht verhehlen konnte, dass er selbst persönlich es nicht wieder betreten werde. Schon einmal hatte er dies Land der Verheissung schweren Herzens verlassen müssen (§ 75); da erschien ihm aber tröstend Jehovah zu Betel mit der Verheissung, ihn reich gesegnet dorthin zurückzuführen. Dieselbe Tröstung wird ihm auch hier zu Theil: Jehovah verheisst ihm, mit ihm nach Aegypten ziehen und ihn (natürlich in seinen Nachkommen) wiederum von dort zurückführen zu wollen in das Land seiner Väter. Auch in Aegppten soll das doppelte Ziel aller bisherigen Führungen: das Land der Verheissung und der Same der Verheissung, nicht vergessen sein, vielmehr gerade dort seine vollere Realisirung herbeigeführt werden; „denn," spricht der Herr, „daselbst will Ich dich zum grossen Volke machen." Vgl. unten.

8. v. Lengerke l. c. I, 347 scheint dem Ergänzer, dem er K. 46, 1—4 als ungehöriges Einschiebsel zuschreibt, den Vorwurf der Unkunde des Terrains zwischen Berseba und Hebron machen zu wollen, indem derselbe die Wagen Pharaos diesen unfahrbaren Weg passiren lasse. „Nach neuerm Reiseberichte (Robins. I, 357), sagt Lengerke, scheint es freilich unmöglich, dass auf den schroffen und steilen Hügeln jener Gegend, welche seit jeher ohne Fahrstrasse war, Wagen hätten gebraucht werden können." Robinson spricht aber hier nur von dem graden Wege zwischen beiden Städten, den er selbst gemacht hat, und fügt hinzu: „Wir waren überzeugt, dass die Wagen für den Patriarchen diesen Weg nicht passirt haben konnten; hätten sie jedoch einen grössern Umweg," (der jedoch nach der Karte nicht gar gross ist) „den grossen Wady el-Khulil hinauf mehr zur Rechten, genommen, so konnten sie wahrscheinlich durch die Thäler ohne grosse Schwierigkeit Hebron erreichen."

9. Das in K. 46, 8—27 enthaltene Verzeichniss des Hauses Israel bei seiner Uebersiedelung nach Aegypten bietet mehrere Schwierigkeiten dar, deren Erörterung wir uns nicht entziehen können. Zuvörderst wird die Zahl der unmittelbaren Nachkommen Jakobs, die nach Aegypten übersiedelten, auf siebzig Seelen angegeben (Vs. 27). Sie werden nach den Müttern gezählt, und zwar kommen auf Leah 33 (Vs. 14), auf Silpah

16 (Vs. 18), auf Rahel 14 (Vs. 22) und auf Bilhah 7 Seelen (Vs. 25). Um zu beweisen, dass die Zahl 70 nur eine runde, ungefähre und annähernde sei, wirft Lengerke I, 347 ff. die Angaben des Textes auf eine bewundrungswürdige Weise durcheinander, und es gelingt ihm in der That, Widersprüche in die Angaben des Textes hineinzubringen, wo doch Alles plan und klar ist. Zunächst nimmt er die Zahl der Nachkommen Leah's in Anspruch, bei denen er auf keine Weise die Zahl 33 herauszubringen vermag. Würden 'Er und Onan, die doch nach Vs. 12 in Kanaan schon gestorben waren, mitgerechnet, so kämen 34 heraus; würden sie ausgelassen, so böte der Katalog nur 32 Namen dar. Da indessen der Bericht in Vs. 8 und Vs. 26 ausdrücklich sagt, dass Jakob selbst, als Haupt der Familie, unter den 70 Seelen mitgerechnet sei, da ferner Vs. Jakob an die Spitze des Katalogs, der die Kinder Leahs aufzählt, als mitzuzählendes Glied gestellt ist, so kann es nur als eine widerspruchssüchtige Buchstäbelei erscheinen, wenn man Vs. 14 ungebührlich pressend grade 33 Söhne oder Enkel der Leah namhaft gemacht wissen will. Sollte und musste Jakob einmal mitgezählt werden, so stand sein Name gewiss an der Spitze des Katalogs der Kinder Leahs, als der rechtmässigen und eigentlichen Gattin, einzig und allein am rechten Platze. Noch confuser ist es, wenn Lengerke S. 248 bemerkt: „Die andern Hauptzahlen Vs. 18. 22. 25 treffen zwar zu, aber Vs. 26 ist die Zahl 66 wieder eine runde und ungefähre, denn 33+16+14+7 ergeben grade schon die Zahl 70, welche nach Vs. 27 erst herauskommen soll, wenn Jakob, Josef, Ephraim und Manasseh mithinzugezogen werden;" — sonderbar! Vs. 8 ist Jakob schon in den 33 und Vs. 19. 20 sind ja auch Josef, Ephraim und Manasseh schon in den 14 miteingerechnet: es versteht sich also von selbst, dass wenn sie, wie Vs. 26 geschieht, von der Gesammtzahl 70 abgesondert werden, nur 66 übrig bleiben.

Ferner scheint die Angabe, dass die Kinder Israel, „welche nach Aegypten kamen" (Vs. 8 und 26), aufgezählt seien, mehrfach mit der vorangegangenen Geschichte unvereinbar zu sein. Zwar die Ungenauigkeit des Ausdruckes in Vs. 8, wonach auch Josef, Ephraim und Manasseh, die schon in Aegypten waren, mit zu Denen gerechnet zu sein scheinen, die jetzt erst mit nach Aegypten übersiedelten, würde auch dann vollständig zu rechtfertigen sein, wenn auch durch die ausdrückliche Exception derselben in Vs. 20 und 26 nicht jedem derartigen Missverständnisse vorgebeugt wäre; denn in der That findet Josefs und seiner Söhne eigentliche Einwandrung in Aegypten für den Standpunkt des Referenten erst mit der förmlichen Uebersiedelung des ganzen Hauses, dessen angehörige Glieder sie waren, statt. Vor dieser Uebersiedelung war Aegypten nur ihr zufälliger Aufenthalt, Kanaan aber ihre eigentliche und rechtliche Heimath. — Dagegen treten aber wirkliche Schwierigkeiten andrer Art auf. Benjamin, der in der ganzen Geschichte Josefs noch als ein Jüngling erscheint (vgl. z. B. 43, 29), und nach den vorhandenen chronologischen Angaben jetzt erst 24 Jahr alt sein kann, hat bereits 10 Söhne (Vs. 21); und Ruben, dem bei der zweiten Reise nach Aegypten nur 2 Söhne beigelegt werden (42, 37), hat deren jetzt (Vs. 9) bereits vier. Perez, der Sohn Judahs von der Tamar, hat schon zwei Söhne (Vs. 11), was nach den Erörterungen im § 86 als platterdings unmöglich erscheint, und sehr unwahrscheinlich wenigstens ist es, dass die beiden mitaufgeführten Urenkel Jakobs von B'riah, dem jüngsten Sohne Assers, noch in Kanaan geboren seien (Vs. 17), da ihr Grossvater Asser bei der Uebersiedelung selbst erst 40 Jahre alt war, und somit sein jüngster Sohn B'riah sich noch im Knabenalter befinden musste. Bei dieser Menge von coincidirenden Umständen ist die Auskunft, welche die Worte der Urkunde in Vs. 26 („die Kinder Israel, die mit Jakob nach Aegypten kamen") in einem so weiten Sinne fasst, dass auch die Enkel und Urenkel Jakobs, deren Geburt

Geschichte und Chronologie wir in die Zeit nach der Uebersiedelung setzen müssen, hinein gehören können, eben so unbedenklich als unabweislich.

Hengstenberg (Beitr. III, 347 ff.), der die vorliegende Schwierigkeit einer gründlichen Besprechung unterzogen hat, löst dieselbe durch die Auffassung, dass die bezeichneten Enkel und Urenkel Jakobs, obwohl noch nicht geboren, doch in ihren Vätern und daher mit ihnen in Aegypten eingewandert seien; und auch wir müssen bei dieser Auffassung, trotz der seitdem von verschiedenen Seiten dagegen erhobenen Bedenken, beharren. Lengerke erinnert mit Recht dabei an das orthodoxe in lumbis, wird aber wohl selbst zugeben, dass das allein noch nicht zu ihrer Beseitigung hinreicht. Vielmehr ist die hier vorausgesetzte Anschauung, welche in dem Stammvater den Inbegriff seiner Nachkommen sieht, eine dem ganzen alten Testamente sehr geläufige. Sie tritt uns z. B. wiederholt in den göttlichen Verheissungen an Abraham, Isaak und Jakob („Ich will *dir* das Land geben"; „in *dir* sollen gesegnet werden alle Völker;" „*du* sollst ein Segen sein" u. dgl. m.) entgegen; ja in dem uns vorliegenden Abschnitte selbst tritt sie mehrmals völlig unzweifelhaft auf: „Ich will *dich* (doch offenbar nicht die individuelle Person Jakobs, sondern seine Nachkommenschaft, die jetzt noch nicht existirt und deren einheitlicher Repräsentant Jakob ist) wieder heraufführen nach Kanaan" Vs. 4; warum sollte derselbe Verf. — und wäre es auch ein andrer — nicht auch von derselben Anschauung aus sich denken können, dass Benjamins und Perez' Söhne in ihren Vätern hinabgezogen seien nach Aegypten? Und „ebenso gut, wie die Söhne Josefs mit zu den Seelen gezählt werden, die überhaupt nach Aegypten kommen, weil sie, obgleich in Aegypten geboren, doch in ihrem Vater dorthin gekommen waren, ebenso gut können auch zu den Seelen, die speciell mit Jakob nach Aegypten kommen, diejenigen Enkel Jakobs gerechnet werden, die in ihren Vätern mit dorthin gekommen waren."

Ausser der Nothwendigkeit und Zulässigkeit, die aus den schon angegebenen Daten für diese Auffassung fliesst, wird wenigstens die Wahrscheinlichkeit derselben noch durch folgende Data erhöht. 1) In dem Kataloge der Geschlechter Israels aus dem letzten Jahre des Zuges durch die Wüste (Num. 26) wird kein einziger Sohn von Jakobs Söhnen ausser den in Gen. 46 genannten angeführt. „Dies lässt sich kaum erklären, wenn in Gen. 46 die Ankunft in Aegypten präcise als term. ad quem genommen wird. Sollten den Söhnen Jakobs denn in Aegypten gar keine Söhne mehr geboren worden sein?" 2) K. 46, 5, wo das genealogische Interesse nicht in Betracht kommt, sondern aus eigentlich historischem Gesichtspunkte die auswandernden Personen beschrieben sind, ist nur von Kindern (und zwar von kleinen Kindern), durchaus aber nicht von Enkeln der Söhne Jakobs die Rede. 3) Der Verfasser scheint Vs. 12 speciell bei Hezron und Hamuel andeuten zu wollen, dass dieselben nicht in Kanaan geboren seien, und er sie als Ersatz für die in Kanaan gestorbenen Er und Onan angesehen und aufgenommen habe; — wie schon Venema scharfsinnig bemerkt (h. e. I, 121): „Filiorum Pheresi licet in Aegypto natorum mentio fit, quia duobus Judae filiis in Canaan mortuis substituti sunt, quod diserte tradit historicus, qui cum expresse addit eos in Cananaea obiisse, haud obscure innuit, filios Pheresi ipsis suffectos ibi non fuisse natos."

Gegen Hengstenberg ist Baumgarten (I, 316. 334. 350 f.) in lebhafte Opposition getreten. Um der Genealogie in K. 46 buchstäbliche historische Geltung zu verschaffen, thut er der vorangegangenen Geschichtserzählung so wie der daraus sich ergebenden Chronologie die rücksichtsloseste Gewalt an und häuft Unwahrscheinlichkeiten auf Unwahrscheinlichkeiten, ja Unmöglichkeiten auf Unmöglichkeiten. (Vgl. unsre Bemerkungen zu § 86.) Durch die Hengstenbergsche Auffassung, meint er,

„verliere das ganze Verzeichniss seine Objectivität und historische Bedeutung; — u
wenn auf solchen Grund hin auch die später Gebornen ohne Weitres in das Verzeichn
hätten aufgenommen werden dürfen, so sei gar keine Schranke gesetzt und der Gege
satz von 70 einwandernden zu 600,000 auswandernden Seelen, den Deut. 10, 22 herv
hebe, gänzlich aufgehoben.“ —

Diese Argumentation beruht auf mehrfacher Verkennung und Missdeutung der hist
riographischen und historiologischen Anschauungen und Zwecke der Urkunde. Zuvö
derst übersieht Baumg., dass wir hier keine eigentlich-historische Relation, sondern
genealogisches Verzeichniss vor uns haben; ein summarisches Verfahren aber, eine Ung
nauigkeit im Ausdruck, die dort unzulässig wäre, ist hier zulässig. Dann ist es fern
völlig unrichtig, dass die Aufnahme Einiger der später Gebornen auf rein willkürlich
zufälliger und durch keinerlei wesentliche Schranke begränzter Auswahl ruhe. Der Au
nahme der später Gebornen ist in der That eine Schranke, und zwar eine scharfe u
markirte Schranke gezogen; denn es werden nur diejenigen von den später Gebornen
(Enkel oder Urenkel Jakobs) aufgenommen, deren Nachkommenschaft ein besondres Ge
schlecht (מִשְׁפָּחוֹת) in Israel bildeten. Die allgemeine Regel dabei ist, dass die Name
der **Söhne** Jakobs **Stämme** (מַטּוֹת od. שְׁבָטִים), die Namen der **Enkel** aber Ge
schlechter bezeichneten. Die äussre Einheit der Familie Jakobs, in der sie noch ei
gemeinsames Hauswesen bildet, wird durch die Söhne Jakobs noch nicht aufgehoben
wohl aber durch seine Enkel; mit ihrer Majorennität muss schon aus äussern Gründ
die Gemeinsamkeit des Hauswesens aufgelöst werden. Mit der integrirenden Stellung de
Enkel beginnt der Uebergang von der Familie zum Volke. Die integrirenden Famili
der Enkel bilden also die Basis des werdenden Volkes. Offenbar ist es nun die Absicl
des Verfassers der Genesis, die Vorgeschichte des Volkes Israel bis zu dem Moment
fortzuführen, wo die Kinder Israel den Charakter der Familie abzulegen und den de
Volkes anzunehmen beginnen. Will man diesem Momente eine zeitliche Begrenzung ge
ben, so kann nur die Uebersiedlung nach Aegypten als solche angesehen werden. Den
diese Uebersiedlung hat, wie sich unten zeigen wird, vor Allem den Zweck, den Uebe
gang von der Familie zum Volke positiv zu fördern und vor jeder Gefährdung sicher
stellen. Mit diesem Zeitpunkt ist auch, im Ganzen und Allgemeinen betrachtet, die Ent
wicklung der Familie Jakob's bis in's dritte Glied, mit welchem die Mischpachot ihr
Anfang nehmen, vollendet. Die wenigen Ausnahmen konnten hier leicht der Allgemein
heit der Regel und der prägnanten Wichtigkeit des Zeitpunktes geopfert werden. De
Verfasser musste also die Nachkommen Jakobs bis dahin verfolgen, wo sie besonde
Mischpachot zu bilden begannen. Hier haben wir also eine durchaus objective, sch
bestimmte Grenze; — historische Objectivität, nicht Zufall und Willkür leitete und be
grenzte die Auswahl.

Diese Auffassung wird auch durch die Vergleichung unsers Verzeichnisses, welch
den Stand der Dinge beim **Anfang** der Entwicklung zum Volke auffasst, mit dem Ver
zeichnisse in Num. 26, welches den Stand der Mischpachot nach **vollendeter** Volks
bildung darlegt, augenfällig bestätigt. Diese Vergleichung bewahrheitet alle Voraussetzun
gen und Erwartungen, die wir von unsrer Auffassung aus uns bilden können oder müs
sen. Im Allgemeinen werden dieselben Namen, welche Gen. 46 als Enkel oder Urenkel
Jakobs aufgeführt sind, in Num. 26 als Häupter besondrer Mischpachot aufgeführt, un
die wenigen Abweichungen erklären sich sehr leicht und ungezwungen aus den verän
derten Umständen. So werden Gen. 46 nur zwei Enkel Jakobs von Josef, nämlich Efrai
und Manasseh, — in Num. 26 aber nicht weniger als 13 Mischpachot von den Stämme

Efraim und Manasseh angegeben. So lange nämlich die beiden Söhne Josefs noch nicht adoptirt waren, was erst in den letzten Tagen Jakobs (17 Jahre nach der Einwandrung) geschah (vgl. § 93), konnten sie nur als Enkel Jakobs und darum nur als Anfänger zweier Mischpachot angesehen werden. Seit sie aber durch die Adoption Jakobs als Anfänger besondrer Stämme auftraten, mussten die Mischpachot dieser neuen Stämme von ihren Söhnen oder Enkeln abgeleitet werden. — Andrerseits fehlen aber auch wieder mehrere Namen in Num. 26, die in Gen. 46 als Enkel Jakobs aufgezählt sind, was sich ganz einfach daraus erklärt, dass dieselben, sei es wegen zu geringer Vermehrung oder sei es, dass ihre Familien unterdess ausstarben, die Ansprüche, selbständige Mischpachot zu bilden, die ihnen als Enkel Jakobs zukamen, nicht haben realisiren können. So hat Gen. 46 z. B. 10 Söhne Benjamins, Num. 26 und 1 Chron. 8, 1. 2 aber deren nur 5; diese Verminderung aber hat höchst wahrscheinlich in den wiederholten Strafgerichten, welche das Volk in der Wüste trafen, ihren Grund.

War es nun Aufgabe und Zweck des Verfassers der Genesis, sein Buch bis zu dem Zeitpunkte fortzuführen, wo in den Anfängern der Mischpachot die Grundlage für die Volksbildung gegeben war, und ist es andrerseits ebenso gewiss, dass die Mischpachot Israels der allgemeinen Regel nach mit den Enkeln Jakobs begannen, so musste der Verf. nothwendig auch in dieser summarischen Schlussgenealogie seines Buches die sämmtlichen Söhne Benjamins, so wie die aller übrigen Söhne Jakobs aufnehmen, und konnte dabei durch den unwesentlichen und zufälligen Umstand, dass Einige derselben erst später in Aegypten geboren waren, sich nicht abhalten lassen, sie vollständig aufzuführen; und dies um so weniger, je unbedenklicher und geläufiger ihm nach der ganzen Anschauungsweise seiner Zeit das der modernen Anschauung so widerstrebende „in lumbis" war.

Derselbe Grund liegt aber ohne Zweifel auch der Aufnahme der Urenkel Jakobs von Judah und Asser zu Grunde. Aus Num. 26 ersehen wir, dass hier eine Ausnahme von der allgemeinen Regel, nach welcher die Enkel Jakobs die Mischpachot begannen, vorliegt. Bei den Enkeln Judah's (Hezron und Chamul, Söhne des Perez) liegt dies klar vor Augen. Da die in Kanaan gestorbenen Söhne Judah's, Er und Onan, ihre Ansprüche, Anfänger besondrer Mischpachot zu sein, nicht realisiren konnten, so traten die beiden erstgebornen Söhne des von ihrer Wittwe (Tamar) in der Leviratsehe mit Judah gebornen Perez rechtlich an die Stelle der Verstorbenen, ihr Vater Perez aber wurde vermittelst seiner weiter gebornen Söhne ebenfalls Stifter einer besondern nach ihm genannten Mischpachah. Aehnlich mag es sich mit den Enkeln Asser's, Heber und Malchiel, die ebenfalls neben ihrem Vater Briah noch eigene Hauptgeschlechter bildeten (vgl. Num. 26, 44 f.), verhalten haben, wenn uns auch hier die nöthigen Data zum genauen genealogischen Nachweis fehlen.

Wir weichen demnach darin von Hengstenberg ab, dass wir den von Baumgarten an seiner Auffassung gerügten Mangel der Objectivität unsres Verzeichnisses nicht, wie H. in der ideellen Bedeutsamkeit der Zahl 70 hinreichend ersetzt finden, sondern vielmehr wie Baumg. selbst, nur auf andrer Basis, in einer objectiv-historischen Thatsache. Die Bedeutsamkeit der Zahl 70 sind wir aber keineswegs gesonnen deshalb aufzugeben, sondern erkennen in ihr eine den Anfängen der Volksentwicklung in Israel aufgeprägte Signatur, durch welche Israel als das heilige Volk, als das Volk, welches das Heil für die Gesammtheit der Völker in sich trägt, bezeichnet ist. Denn Sieben ist die Bundeszahl, die κατ' ἐξοχήν heilige Zahl, also die Signatur der Absondrung von der Welt. Die Zehn dagegen ist die Signatur der Totalität und der Universalität. Siebzig ist die Multiplication der Sieben mit der Zehn, und diese Multiplication symbolisirt

die Eigenthümlichkeit der Stellung Israels. Denn die Factoren der Idee, deren Träg Israel ist, sind eben seine particularistische Berufung und Absondrung einersei und seine universalistische Bestimmung und Verheissung andrerseits. Und dies Universalismus Israels ist nicht bloss eine abstracte Idee, die noch ausserhalb Israels läg sondern er ist vielmehr eine concrete potentielle Thatsache, die schon factisch und wirl lich in die Anfänge Israels hineinversenkt ist. Nicht erst in Christo wird das Volk Isra ein Segen für die Völker; — nach dem Maasse seines Alters und seiner Entwicklu war es dies schon in der Person Abrahams, als er unter den Völkern Kanaans umhe pilgerte, — ist es jetzt eben in höherem Maasse durch Josef geworden, und wird es absolutem Maasse in Christo werden.

Auffallend ist es, dass in unserm genealogischen Verzeichnisse unter den unmitte baren Nachkommen Jakobs nur zwei Weiber, Dinah, die Tochter Jakobs, und Seral die Tochter Asser's, genannt werden. Es lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, Beide darum allein in dieser Genealogie stehen, weil sie in der Wirklichkeit die einzig weiblichen Descendenten Jakobs zur Zeit der Uebersiedlung nach Aegypten waren, od ob sie nicht etwa vielmehr ihre ausnahmsweise Aufnahme besondern Umständen verda ken. Dies Letztre könnte bei der Serah wahrscheinlich erscheinen durch Num. 26, 4 und 1 Chron. 7, 30, wonach sie durch ihre Vermählung irgend welche Selbständigke unter den Geschlechtern Israels erlangt haben muss. Von der Dinah könnte dann viel leicht dasselbe gegolten haben, aber diese Bedeutung später wieder erloschen sei (Baumgarten vermuthet mit Luther, dass Dinah jetzt, da die Weiber Jakobs verstorben waren, in der Familie Jakobs Hausfrau gewesen und darum aufgenommen sei.) Dennoch glauben wir der Objectivität des Verzeichnisses zu Liebe die erstre Annahme vorziehen zu müssen; denn etwas Unglaubliches oder gar Unmögliches können wir durchaus nicht darin finden, dass Jakobs Familie in ihren beiden ersten Generationen in solch vorwiegendem Maasse mit männlichen Geburten gesegnet gewesen sei; wohl aber sehen wir gerade darin Spuren der göttlichen Weisheit, welche fortwährend die Zeugungen in der erwählten Familie lenkt. Wir haben schon mehrfach gesehen, mit welchen eigenthümlichen Schwierigkeiten die Verheirathung der Söhne in dieser Familie verbunden war: es galt hier vor Allem, durch Vermeidung der Heirathen mit Kanaaniterinnen den Strom des heidnischen Verderbens nicht durch die Schranken der Absondrung dieser Familie hindurchbrechen zu lassen. Je entschiedener aber die Seitenlinien dieser Familie selbst dem heidnischen Verderben immer mehr anheimfielen, und je ausgebreiteter andrerseits die Familie Jakobs selbst wurde, um so mehr mussten diese Schwierigkeiten wachsen. Bestand die nächste Nachkommenschaft Jakobs aber vorwiegend aus Männern, so waren diese Schwierigkeiten offenbar leichter zu überwinden, und die Heirath eines Sohnes oder Enkels Jakobs mit einer Heidin war bei der untergeordneten Stellung des Weibes in der Ehe bei Weitem nicht so bedenklich und gefährlich als die Verheirathung einer Tochter an einen Heiden, die dadurch aus der erwählten Familie und aus dem Bunde mit Jehovah factisch hinaustrat. Erst in den spätern Generationen, wo die Blutsverwandtschaft der Nachkommen Jakobs in dem Maasse verallgemeinert war, dass sie den Heirathen innerhalb des eignen Stammes kein Hinderniss mehr entgegensetzte, fielen diese Schwierigkeiten für die Verheirathung der Töchter gänzlich weg.

Dass übrigens die absichtliche Vermeidung der Heirathen mit Kanaaniterinnen auch unter den Söhnen Jakobs noch Regel blieb, scheint Vs. 10 zu bezeugen, wo es als etwa Absonderliches ausdrücklich angemerkt wird, dass Simeon eine Kanaaniterin zum Kebsweibe gehabt habe. — Ausser dem Recurs zu ihrer aramäischen Verwandtschaft stan

ihnen auch noch die Zuflucht zu ihrer israelitischen, kethuräischen und edomitischen Verwandtschaft offen.

4. Nicht zu übersehen ist, dass die Brüder in ihrer Audienz vor dem Könige nicht um vollständige Aufnahme in den ägyptischen Staatsverband bitten, sondern nur um die Erlaubniss als **Fremdlinge und Beisassen** auf unbestimmte Zeit in Aegypten weilen zu dürfen (לָגוּר בָּאָרֶץ בָּאנוּ K. 47, 4). Es spricht sich in dieser vorsichtig und absichtlich gewählten Ausdrucksweise eben so sehr ihr Bewusstsein aus, dass Aegypten nimmer das Land ihrer Heimath und ihrer Zukunft werden könne, als ihre Absicht, sich den beliebigen Auszug aus Aegypten rechtlich offen zu halten; und die spätre Bedrückung und Zurückhaltung ihrer Nachkommen erscheint so als ein durchaus rechts- und vertragswidriger Gewaltstreich. — Eine merkwürdige Parallele zu der vorliegenden Beschreibung der Ankunft von Jakobs Familie theilt Hengstenberg aus Wilkinson's ägyptologischem Werke II, 296 mit (vgl. die Bb. Mose's u. Aeg. S. 37 f.). Dies ist nämlich eine Scene in einem Grabe zu Beni Hassan, wo Fremde, die, ihr Gut auf Eseln mit sich führend und Geschenke bringend, in Aegypten ankommen, abgebildet sind. „Die Zahl 37 ist über ihnen in Hieroglyphen geschrieben. Auffallend ist, dass alle Männer gegen das ägyptische Costüme, aber conform der damals allgemein im Orient verbreiteten Sitte Bärte tragen, was öfter auf den Sculpturen als Eigenthümlichkeit fremder uncivilisirter Nationen erscheint. Hengstenb. sagt darüber: „Mehrere hatten geglaubt, dass diese Darstellung sich geradezu auf die Einwandrung Jakobs mit seiner Familie beziehe. Dagegen bemerkte Wilkinson in einer frühern Schrift: der Ausdruck „Gefangene", welcher in der Inschrift vorkomme, mache es wahrscheinlich, dass sie aus der Zahl der so häufig vorkommenden Gefangenen seien, die von den Aegyptern während ihrer Kriege in Asien gemacht wurden. In seinem spätern Hauptwerke aber hält er diesen Grund nicht mehr für entscheidend, denn die verächtlichen Ausdrücke, welche den Aegyptern geläufig waren, wenn sie von Fremden sprachen, könnten den Gebrauch jenes Wortes rechtfertigen. Wirklich spricht gegen Gefangene sehr entschieden, dass die Einwandernden bewaffnet sind. Ob die Darstellung sich speciell auf die Israeliten bezieht, wird natürlich immer problematisch bleiben, aber höchst merkwürdig ist sie jedenfalls insofern, als sie den Beweis liefert, dass Einwandrungen mit Weib und Kind in den ältesten Zeiten vorkamen." —

Josef schärft seinen Brüdern ein, sich bei Pharao, trotz dem dass die Hirten den Aegyptern ein Gräuel seien, ja ebendarum als Hirten zu introduciren. Seine Absicht dabei liegt am Tage. In dem Hirtenstande seiner Brüder liegt nämlich die kräftigste Schutzwehr gegen jede Verwischung und Gefährdung ihrer nationalen und religiösen Eigenthümlichkeit, so wie gegen jede mögliche Vermischung mit den Aegyptern. — Der Hass und die Verachtung der Aegypter gegen die Hirtenkaste, zu welchen die Monumente eine Menge von charakteristischen Belegen liefern, schreibt sich übrigens daher, dass der Ackerbau mit seinen geordneten und regelmässigen Zuständen das unbedingte Fundament des ägyptischen Staatslebens war, und dass dem pedantischen Aegypter das regellose Nomadenleben als der Gipfel aller Rohheit und Barbarei erscheinen musste. Uebrigens ist es interessant zu bemerken, wie im Pentateuche die verschiedenen Stadien der sich bis zum fanatischen Hasse ausbildenden Abneigung des ägyptischen Volksgeistes gegen alles Ausländische vorliegen. Bei Abrahams Aufenthalt in Aegypten findet sich noch keine bestimmte Spur dieser Abneigung; zu Josef's Zeiten sind die Viehhirten den Aegyptern ein Gräuel, und Josef muss durch Heirath mit eines vornehmen Priesters Tochter nationalisirt werden. Aber grade, dass diese Heirath noch denkbar und möglich war, zeigt, dass der

Hass und die Antipathie gegen alles Ausländische noch nicht den höchsten Gipfel, der bereits im Exodus vorliegt, erreicht haben.

Die Willigkeit Pharao's, auf die Bitte der Brüder einzugehen, mochte ausser d Connivenz gegen Josef, auch noch politische Motive haben; er konnte nämlich leicht hoffen, in den kräftigen und ihm ergebenen Ansiedlern der Grenzprovinz eine erwünscht **Vorhut** zu gewinnen gegen die verheerenden Einfälle der räuberischen Beduinen d Wüste wie überhaupt gegen die östlichen Völker, von denen Aegypten mit seinen locke den Gütern immer viel zu fürchten hatte.

5. Ueber die **Lage der Provinz Gosen** (גֹּשֶׁן) vgl. besonders Gesenius thes. s. h. v., Robinson I, 84 ff., Hengstenberg l. c. S. 40 ff., Ewald II, 52 f und Tischendorf, de Israelitt. per mare rubrum transitu. Lps. 1847, p. 3 ff. — Gose war ohne Zweifel das östlichste Grenzland Aegyptens. Dorthin sendet Jakob de Judah voraus Gen. 46, 28, dort stationirte Jakobs Zug, bis Josef die officielle königlich Erlaubniss eingeholt hatte, K. 47, 1, und diesen Landstrich erbitten sie sich, um nicl mit den ihre Lebensart verabscheuenden Aegyptern in zu nahe Berührung zu komme K. 46, 34. Dass Gosen an Palästina und Arabien grenzte, geht aus Exod. 13, 17 un 1 Chron. 7, 21 hervor, und dass es nicht weit vom rothen Meere lag, beweist die Geschichte des Auszugs im Exodus. — Zur Bestimmung der westlichen Ausdehnung Gosen dienen folgende Data: Es erstreckte sich bis zum Nil Exod. 2, 3; Num. 11, 5; Deut. 11, 1(und ganz in der Nähe lag die damalige ägyptische Hauptstadt (Gen. 45, 10; 46, 28. 29 Exod. 2, 5. 8), deren Namen freilich im Pentateuche nicht ausdrücklich genannt wird Nach den gründlichen Untersuchungen von Bochart (in der Abhandlung: Sedes aulae Aegyptiae ad Mosis tempora opp. I p. 1099 ff.) und von Hengstenberg (l. c. p. 41 f.) war es Tanis (od. Zoan) nahe am Ausfluss des nach ihr genannten tanitischen Nilarms Diese Annahme hat eine sichre Basis in Ps. 78, 12. 43, wonach Gott seine Wunder in Aegypten im Gefilde Zoan's, d. i. im tanitischen Nomos gethan; und auch der Pentateuch weist unzweifelhaft darauf hin durch die Angabe Num. 13, 23, dass Hebron 7 Jahre vor Zoan Aegyptens gebaut sei. Danach muss Zoan nicht nur eine der ältesten Städte Aegyptens gewesen sein, sondern auch den ersten Rang unter denselben eingenommen haben, denn die Bezeichnung Zoan Aegyptens hebt es als Aegyptens Hauptstadt hervor; es muss ferner den Israeliten nicht nur sehr bekannt gewesen sein, sondern auch in sehr naher Beziehung zu ihnen gestanden haben. — Nehmen wir zu diesen biblischen Daten noch die Angabe des Josephus Arch. II, 7, 6 hinzu, Pharao habe Jakob und seinen Kindern Heliopolis eingeräumt, so dürfte, wie K. v. Raumer (Beitr. zur bibl. Geogr. S. 1) sich ausdrückt, „der Wahrheit am nächsten kommen, wenn wir annehmen: das Land Gosen sei der von Heliopolis aus Südwest nach Nordost laufende Saum des cultivirten Landes, welcher gegen Morgen von der arabischen Wüste, gegen Abend von den östlichen Armen des Nils begrenzt wird,“ also so ziemlich derselbe Landstrich, welchen jetzt die Provinz es-Scharkiyeh (d. i. östliches Land) einnimmt, vgl. Robinson I, 84. Nur das könnte noch fraglich sein, ob der tanitische Arm selbst, oder der etwas weiter östlich gelegene pelusische Arm die westliche Grenzscheide bilde. Da nirgends weder beim Einzuge noch beim Auszuge der Israeliten einer Ueberschreitung des Nils erwähnt wird, so möchte die Beantwortung dieser Frage davon abhängig sein, ob der pelusische Nilarm (wofür die Beschaffenheit und das Aussehen des Landes spricht, Robinson I, 425) damals ebenso unbedeutend war, wie er jetzt ist, oder ob, wie man ohne hinlänglichen Grund aus Arrian III, 1, 4 geschlossen hat (Robinson l. c.), dieser Arm früher schiffbar war.

Mit diesem Resultate stimmen auch die Angaben über Beschaffenheit und Fruchtbarkeit des Landes Gosen. In Gen. 46, 34 erscheint es als ein Weideland und K. 47, 6 zugleich als eine der fruchtbarsten Gegenden Aegyptens. Beide Charaktere, die sich sonst gewöhnlich einander ausschliessen, vereint der genannte Landstrich, der zum Theil aus Steppenland, das nur zu Viehweiden tauglich ist, und zum Theil aus fruchtbarem, durch die Ueberschwemmungen des Nils bewässertem Ackerlande besteht. Ueber die Fruchtbarkeit, der Provinz es-Scharkîyeh bis auf die neuste Zeit herab sagt Robinson I, 86 f.: „In einer merkwürdigen arabischen Urkunde, die de Sacy mittheilt, und welche eine Abschätzung aller Provinzen und Ortschaften Aegyptens aus dem Jahre 1376 enthält, umfasst diese Provinz 383 Städte und Dörfer und wird auf $1\frac{1}{2}$ Millionen Dinars geschätzt — eine grössre Summe als mit Ausnahme einer einzigen irgend einer Provinz auferlegt ist. Während meines Aufenthaltes in Kairo erfuhr ich mit Bestimmtheit, dass die Provinz Scharkîyeh jetzt am höchsten abgeschätzt ist und das Meiste einbringt. Die Fruchtbarkeit derselben hat ihren Grund darin, dass das Land von Kanälen durchschnitten wird, während die Oberfläche des Bodens sich viel weniger über den Spiegel des Nils erhebt als in andern Gegenden Aegyptens und deshalb viel leichtèr bewässert werden kann. Es giebt hier viel mehr kleines und grosses Vieh als irgend wo anders in Aegypten, und ebenso auch mehr Fischer. Die Bevölkerung ist zur Hälfte wandernd und besteht theils aus Fellah's und theils aus Arabern aus der angrenzenden Wüste und selbst aus Syrien, die zum Theil ihre nomadische Lebensweise beibehalten und oft von einem Dorfe zum andern ziehen. Dabei sind viele Dörfer ganz verlassen, wo etliche 50,000 Menschen sogleich eine Wohnstätte finden könnten. Selbst jetzt könnte wenigstens eine Million mehr sich in diesem Distrikte ernähren; der Boden ist einer unendlich höhern Cultur fähig. Ebenso könnte die angrenzende Wüste, so weit das Wasser zur Bewässrung geleitet werden kann, fruchtbar gemacht werden; denn wo Wasser ist, da ist auch Fruchtbarkeit."

Ausser dem Namen „das Land Gosen" findet sich K. 47, 11 der Name „das Land Raem'ses רַעְמְסֵס, LXX: Ῥαμεσσῆ." Gewöhnlich unterscheidet man das angebliche Land Raem'ses von der angeblich später erbauten Stadt Raem'ses Exod. 1, 11. Diese Unterscheidung ist indess unberechtigt, wie besonders Hengstenberg l. c. S. 48 f. Anm. dargethan. Raem'ses ist sonst allenthalben (Exod. 12, 37; Num. 33, 3. 5) unleugbar Name einer Stadt, und dass die Stadt zur Zeit Josefs noch nicht existirt habe, ist unbegründete Voraussetzung; denn Exod. 1, 11 ist nicht von der ersten Erbauung der Stadt, sondern von ihrem Ausbau zur Festung die Rede. Die Bezeichnung als „Land Raem'ses" soll offenbar Gosen als das Land bezeichnen, dessen Hauptstadt Raem'ses ist. Welche Stadt aber damals Raem'ses hiess, und wo sie lag, werden wir bei der Geschichte des Auszugs zu erörtern Gelegenheit haben.

6. Dass der alte Patriarch den König Aegyptens zu **segnen** und dadurch gewissermassen sich über ihn zu stellen sich herausnimmt, hat nicht bloss in dem höhern Alter Jakobs seinen Grund, sondern Jakob fühlt sich dazu getrieben und berechtigt von dem Bewusstsein seines göttlichen Berufes aus, ein Segen zu sein für die Völker, Gen. 12, 2. Der Segen Jakobs über den König ist die Ausgleichung und Vergeltung für die Wohlthat, welche Pharao dem Hause Israel erwiesen hat; und es stellt sich hier der Grundtypus des rechten Verhältnisses zwischen Israel und dem Heidenthum in ihrem Zusammentreffen dar: die irdischen Güter theilt Pharao dem Hause Israel mit, dagegen segnet Israel ihn mit dem geistlichen Segen des Hauses Gottes. — Nebenbei mag noch auf die Wichtigkeit der hier scheinbar so zufällig eintretenden Angabe des Alters Jakobs hingewiesen werden.

Ohne dieselbe würde der chronologische Faden der Patriarchengeschichte und damit auch des alten Testamentes überhaupt völlig zerstört sein.

7. Die **historiologische Wichtigkeit** *der Uebersiedelung des Hauses Israel nach Aegypten* tritt schon dadurch hervor, dass sie bei der Bundschliessung Gottes mit Abraham (§ 56) durch göttliche Offenbarung an Abraham als nothwendiges Bestandtheil des göttlichen Heilsplanes bezeichnet und vorherverkündigt ist. Dass die Uebersiedelung eine nur interimistische, keine bleibende sein solle, war ebenfalls schon in jener Verkündigung an Abraham (K. 15, 14) ausdrücklich ausgesprochen und wird auch jetzt dem Jakob in der Theophanie zu Berseba wiederholt (K. 46, 4). Als Zweck der Uebersiedelung wird dem Abraham verkündigt, dass sie ein nothwendiger Durchgangspunkt von der Pilgrimschaft im verheissenen Lande zu dessen vollständigem Besitze sein solle, und in Berseba spricht der Herr zu Jakob (Vs. 3): „Fürchte dich nicht, nach Aegypten hinabzuziehen, denn daselbst will Ich dich zum grossen Volke machen." Beide Momente fallen aber ihrer innern Bedeutung nach einheitlich zusammen, weil Israel (schon aus äussern Gründen) nur als ausgebildetes Volk zum vollständigen und ausschliesslichen Besitz des Landes gelangen kann. Denn da Kanaan schon von andern Völkerschaften besetzt war, kann es nur durch Verdrängung derselben, also durch Eroberung des Landes, wozu es erst als mächtiges Volk im Stande war, zum unbedingten Besitz gelangen. Und wie von Seiten Israels die Entfaltung der Familie zum Volke Bedingung der Einnahme des Landes ist, so ist von Seiten der jetzigen Besitzer die gänzliche und unverbesserliche Entartung derselben die Bedingung ihrer Vertreibung, — darum heisst es zu Abraham K. 15, 16: „Denn die Missethat der Amoriter ist noch nicht voll." Beide Erfordernisse, deren Anfänge schon in der Gegenwart vorliegen, sollen nun während des Aufenthaltes Israels in Aegypten in ungehemmter Entwicklung zur Erfüllung gelangen. Den Kanaanitern wird der geistliche Segen, welchen die Pilgrimschaft der Patriarchen unter ihnen zwei Jahrhunderte lang unbenutzt und vergebens ihnen geboten hat, entrissen. Es ist das gerechte Gericht Gottes, dass das Salz, welches sie so lange verachtet haben, ihnen nun entzogen wird, auf dass nun die schon eingetretene Fäulniss um so schneller zum Ziele gelange. Die Israeliten dagegen werden dem reichen irdischen Segen, welchen Aegypten, das Wunderland der Fruchtbarkeit, darbietet, zugeführt, damit sie unter demselben um so leichter und schneller zum grossen Volke heranwachsen.

Seit der Einwandrung Abrahams in Kanaan sind nun 215 Jahre verflossen. Abraham hat hier seinen Pilgerlauf vollendet und seine Gebeine ruhen in der Familiengruft bei Hebron. Isaak ist hier geboren und gestorben, hat hier gelebt und gelitten. Jakob hat hier gekämpft und gesiegt, und auch seine Söhne und Enkel, die Anfänger der Stämme und der Geschlechter, welche das Volk der Wahl bilden sollen, sind hier geboren und herangewachsen. Das Haus Israel hat also im Lande der Verheissung lange genug gelebt, hat hier der Erfahrungen hinlänglich gemacht, dass jenes Heimathsgefühl, dessen Wichtigkeit und Nothwendigkeit wir schon bei § 49 erkannt haben, tief und unvertilgbar den Anfängen der Volksentwicklung eingeprägt sein konnte. Die Familienentwicklung musste in Kanaan vor sich gehen, die Volksentwicklung bedurfte eines andern Bodens.

Lange hat über der erwählten Familie der Bann relativer Unfruchtbarkeit geherrscht, es war der Bann der Natur, die an sich unfähig ist, den Samen der Verheissung darzustellen. Aber die Dauer der Herrschaft, die diesem Banne von der göttlichen Weisheit eingeräumt war, ist jetzt zu Ende. Nun beginnt allmälig und in immer wachsender

Kraft sich die Gnade des Verheissers geltend zu machen, und an die Stelle jener relativen Unfruchtbarkeit, die erst nach vielen Decennien scheinbar vergeblichen Hoffens und Harrens, Glaubens und Betens nur einen einzigen Träger der Bundesentwicklung darzustellen vermochte, ist jetzt eine überschwengliche Fruchtbarkeit getreten, welche in wenigen Jahrhunderten die Fülle der Verheissung von dem Samen, der zahlreich werden solle wie der Sand am Meere, zu erreichen verspricht.

Aber Kanaan ist zur Zeit nicht das Land, wo ungefährdet und ungehemmt sich diese Verheissung erfüllen kann. Hier kann Israel nicht zum grossen, selbständigen Volk werden, und — was ebenso wichtig ist: hier kann es nicht seine nationale und religiöse Eigenthümlichkeit auf die Dauer gegen alle darauf einstürmenden Versuchungen eines feindlichen Princips behaupten und rein erhalten; hier kann seine Entwicklung nicht durch die Elemente bereichert und befruchtet werden, die zu ihrer Fülle nöthig sind, und nicht durch die Schule geführt werden, welche es für seine künftigen Obliegenheiten erziehen soll.

Kanaan war zu dieser Zeit schon von zahlreichen Völkerschaften besetzt, die das Land als das ihrige ansahen. Schon Abraham hatte sich dadurch in seiner Oekonomie beengt gefühlt (Gen. 13, 6); Isaak hatte den mächtigern Bewohnern auf allen Seiten weichen müssen (Gen. 26), und zu Jakobs Zeiten wird diese Bedrängniss eher zu- als abgenommen haben. Hätte nun das Haus Israel noch länger in Kanaan verbleiben sollen, so würden sich seiner Entwicklung zu einem selbständigen und grossen Volke die entschiedensten Hindernisse entgegengestellt haben. Bei rascher Vermehrung konnte ihr bisheriges unabhängiges und beziehungsloses Verhältniss zu den Kanaanitern nicht länger fortbestehen. Entweder hätte Israel, um den Niessbrauch des Landes noch länger behaupten zu können, sich in Kriege mit den Landesbewohnern, deren ungünstiger Ausgang vorauszusehen war, einlassen müssen, oder hätte, um feindliche Reibungen zu vermeiden, sich in die benachbarten Länder zerstreuen müssen und würde dabei seine nationale Einheit verloren und sich in eine Menge einzelner Nomadenhorden zersplittert haben, oder hätte endlich, was am meisten zu befürchten stand und zugleich am gefährlichsten war, sich mit den Kanaanitern verschwägern und vermischen und so allmälig gänzlich in ihnen als der überwiegenden Mehrzahl aufgehen müssen. Gewiss schwerer noch als die Behauptung ihrer nationalen Selbständigkeit wäre aber die Bewahrung ihrer religiösen Eigenthümlichkeit gewesen; denn der religiöse Eklekticismus der Kanaaniter und ihre Bereitwilligkeit, israelitische Religions**formen** ohne deren Geist aufzunehmen (wie wir sie schon bei den Sichemiten fanden), und andrerseits die verführerische Macht und Anziehungskraft, welche der Naturdienst auf jene Zeit ausübte und bei näherer Verbindung mit den Bewohnern des Landes auch sicherlich auf die Israeliten ausgeübt haben würde, hätten sich gegenseitig in die Hände arbeiten und ein Resultat hervorbringen müssen, das den innersten Nerv der Bestimmung Israels zerstört haben würde.

Alle diese Gefahren standen aber in Aegypten nicht zu befürchten. Dort konnten sie ohne alle Schwierigkeiten und Hindernisse, und zwar ohne irgend welche Gefährdung ihrer nationalen und religiösen Eigenthümlichkeit, sich zum grossen Volke gestalten. Und, was nicht minder wichtig ist, dort wurde ihnen Gelegenheit geboten, sich durch manche neue Elemente, die ihnen für ihr künftiges selbständiges Volksleben wesentlich zu Statten kommen sollten, befruchten und für manche Bedingung dieses künftigen Volkslebens disponiren zu lassen. Zuvörderst bot ihnen Aegypten reichlichen Unterhalt in der damaligen Theurung, und bei der Fruchtbarkeit und Ausdehnung Gosens war kein Anlass zur Zerstreuung, Zersplitterung oder Loslösung einzelner Stammesglieder

von dem Gesammtorganismus gegeben. Noch weniger stand eine Vermischung mit den Aegyptern und ein dadurch bedingtes Aufgeben oder Verwischen ihrer nationalen und religiösen Integrität zu befürchten; denn der schon so bestimmt und scharf ausgeprägte Abscheu der Aegypter vor allem Fremdländischen und ihre Verachtung des Hirtenstandes bildete eine unüberwindliche Schutzmauer gegen diese Gefahr. Gosen, das ebenso sehr zum Ackerbau wie zur Viehzucht geeignet war, bot Reiz und Anlass, den Acker-, Wein- und Gartenbau mit der nomadischen Viehzucht zu verbinden und den Sinn für diese Lebensart, welche die Grundlage des künftigen Volks- und Staatslebens bilden sollte, zu wecken. In der hohen Blüthe ägyptischer Weisheit, Cultur und Industrie hatte Israel die beste Schule menschlicher Bildung, deren es für seine künftige Bestimmung bedurfte; durch die Bekanntschaft mit der tiefen Anschauung der Aegypter, die das ganze Leben mit allen seinen Aeussrungen und Verzweigungen unter religiösen Gesichtspunkt stellte, konnte selbst Israels religiöse Anschauung mehrfach bereichert werden, und in der Symbolik des ägyptischen Cultus fand es schon eine völlig ausgebildete Form des religiösen Lebens vor, die, weil aus nothwendigen und allgemein gültigen Anschauungs- und Denkgesetzen des menschlichen Geistes hervorgegangen, nicht ausschliesslich nur zum Träger des ägyptischen Pantheismus anwendbar war, sondern, von dem specifisch-israelitischen Princip beseelt, verklärt und umgestaltet, auch dem Cultus des israelitischen Theismus zum willkommnen Träger dienen konnte. In gleicher Weise war auch die streng geregelte und trefflich organisirte Staatsverfassung Aegyptens ein nur durch verschiedenen Inhalt zu modificirendes Muster für Israels zukünftige Verfassung. Und endlich „war in Aegypten der Sitz der stärksten weltlichen Macht und also die beste Gelegenheit zur Herbeiführung der schweren Leiden, welche in Israel die Sehnsucht nach der Erlösung und die Bereitwilligkeit zur Hingabe an seinen Gott erwecken sollte; ebenso auch der herrliche Schauplatz, auf dem der Gott Israels sein Wesen entfalten, seine Macht, Gerechtigkeit und Gnade in der Errettung seines Volkes und in den Gerichten über seine Feinde offenbaren konnte.“ (Hengstb. Beitr. II, 384). Die Wichtigkeit dieser beiden letztgenannten Momente, ihre nothwendige Stellung im göttlichen Rathschlusse tritt schon daraus hervor, dass in der oben angezogenen Offenbarung Gottes an Abraham K. 15 beide ausdrücklich hervorgehoben sind. Israel erlangte dadurch den Charakter eines erlöseten Volkes, der für seine Bestimmung so überaus wichtig war, und Jehovah bewies sich jetzt als das, was er in immer steigendem Maasse in Israel werden wollte, als der Erlöser in Israel.

8. Wir versparen die Untersuchung über die Dynastien, welche in Aegypten während des dortigen Aufenthaltes der Kinder Israel herrschten, so wie über die Beziehungen der letztern zu den Hyksos bis zur Darstellung des Auszuges aus Aegypten, um Zusammengehöriges nicht vereinzeln und Späterm nicht vorgreifen zu müssen.

Die Adoption der Söhne Josef's.

§ 93. (Gen. 47, 27—48, 22). — Siebzehn Jahre lang lebte Jakob noch in Aegypten und erreichte ein Alter von 147 Jahren. Kurz vor seinem Tode beschied er Josef zu sich und nahm ihm die eidliche Zusicherung ab, seine Gebeine nicht in Aegypten, sondern im Lande der Verheissung bei seinen Vätern zu bestatten. Darauf führte Josef ihm seine beiden Söhne, Manasseh und Efraim, vor, welche Jakob auf Grund der

ihm zu Theil gewordenen göttlichen Verheissungen förmlich an Kindesstatt annimmt und feierlich segnet[1]). Josef hatte den ältern Sohn, Manasseh, zur Rechten seines Vaters, und den jüngern, Efraim, zur Linken gestellt; aber Jakob legt, mit gekreuzten Armen segnend, die Rechte auf Efraims und die Linke auf Manassehs Haupt, und lässt sich durch die Gegenvorstellungen Josefs, der es für ein Versehen hielt, nicht irre machen, sondern erklärt ihm, dass der grössre Segen und die reichere Nachkommenschaft dem Jüngeren beschieden sei. Schliesslich wendet der Patriarch sich noch zu Josef und schenkt ihm als Zeichen seiner besondern Liebe obendrein ein Stück Landes, das er vordem selbst von den Kanaanitern erobert hatte[2]).

1. Wir haben bereits im vorigen § darauf hingewiesen, dass die Geschichte des auserwählten Samens in dem Momente, wo in der vollendeten Entwicklung des Familienthums die Basis für die Entwicklung des Volksthums gegeben ist, zu einem relativen Abschluss gekommen ist, der gewissermaassen ein Typus des absoluten Abschlusses seiner Geschichte ist, wo in der vollendeten Entwicklung des Volksthums die Basis für die Entwicklung des Weltthums gegeben sein wird. Diesen Typus fanden wir vornehmlich darin ausgeprägt, dass die Idee, welche Israel zum Heilsbringer für die Völker bestimmt, hier zu einer vorläufigen und partiellen Verwirklichung gelangt ist, wie sie dort zu einer abschliessenden und universalen Erscheinung gelangen soll. In Josef als der edelsten Blüthe des Familienthums, als dem Repräsentanten seines Hauses den Heiden gegenüber, ist Israel zum Retter und Heilande Aegyptens geworden. Aber dass dies Heil, welches Israel jetzt den Heiden gebracht, nur ein vorläufiges und die Verheissung keineswegs erschöpfendes ist, zeigt sich schon darin, dass die Verheissung das Heil für alle Völker der Erde in Aussicht gestellt hat, während die vorliegende Erfüllung nur einem Volke unter den Völkern der Erde Heil gebracht hat. Aus der Vollendung des Familienthums in Israel hat nur ein intensiv und extensiv beschränkter Segen für ein Volk hervorgehen können; der volle und unbeschränkte Segen für die ganze Welt wird demnach erst aus der Vollendung des Volksthums in Israel hervorgehen können. Israel ist also mit dem Abschluss des ersten Stadiums seiner Geschichte noch nicht am Ziele; seine Entwicklung wird wieder von vorne, aber nach erweitertem Maassstabe, mit neuen Mitteln und Kräften ausgerüstet, beginnen müssen.

Josef ist, um ein Segensbringer für die Heiden zu werden, bereits aus den Schranken des Particularismus, welche den erwählten Samen umschliessen sollten, herausgetreten und hat, seiner Aufgabe entsprechend, bereits einen freiern und höhern, man könnte sagen, einen universalern Standpunkt eingenommen. In Josef ist Israel auf eine Höhe getreten, auf der es sich, der Beschränktheit seiner vorliegenden Entwicklung wegen, nicht halten kann, auf der es wieder umschlagen, und von der es zu der ihm angemessenen Niedrigkeit zurückkehren muss, um noch unendlich Höheres und Herrlicheres zu erzielen. In seinen Söhnen schlägt Josefs Hoheit wieder zur Niedrigkeit um. Er selbst führt sie seinem Vater zu, dass er sie durch seinen Segen dazu weihe; er selbst entreisst sie den ägyptischen Ehrenstellen, die auf sie warten, um sie in die Niedrigkeit des Hirtenstandes seiner Brüder zurückkehren zu lassen. Nicht Fortsetzer der Idee, die ihr Vater repräsentirt, sondern mit dessen Brüdern Anfänger einer neuen Entwicklung sollen sie sein. Es ist die Rückkehr zum Particularismus, es ist der Uebergang vom

ersten Stadium der Geschichte zum zweiten, was durch diese Handlung Josefs bezeichnet ist, eine Handlung, die eben so sehr Zeugniss von der subjectiven Glaubensstellung Josefs ablegt, als sie uns den Blick in die objective göttliche Leitung öffnet und uns die zuvorversehene Harmonie des subjectiven und objectiven Momentes in der Geschichte Israels bewährt.

Die Handlung, welche Jakob mit den Söhnen Josefs vornahm, hat eine doppelte Seite, die Wiederaufnahme des Hauses Josefs in das Haus Israels und die Adoption der Enkel an Kindesstatt und in die Kindesrechte. Jene war nöthig geworden, weil ihr Vater Josef als nationalisirter Aegypter aus dem äussern Verbande seiner Familie herausgetreten war; ihre Bedeutung und ihre Tendenz haben wir bereits im Vorigen erwogen. Aber weil Josef durch seinen Austritt aus dem Vaterhause der Retter desselben geworden ist, soll sein Wiedereintritt ihm die Güter desselben in potenzirter Fülle wiederbringen, darum adoptirt Jakob Josefs Söhne. Das Recht, so zu schalten, gründet Jakob auf die ihm vordem zu Betel (§ 75) zu Theil gewordene göttliche Belehnung mit dem zwiefachen Segen des Samens und des Landes der Verheissung (K. 48, 3. 4). „So sollen nun, spricht er, deine zwei Söhne, Efraim und Manasseh, mein sein, gleich wie Ruben und Simeon.“ Das Vorrecht der Söhne Jakobs vor seinen Enkeln bestand aber, wie wir schon früher zu bemerken Gelegenheit hatten, darin, dass jene als die Anfänger besonders coordinirter Stämme, diese aber nur als die Anfänger subordinirter Geschlechter auftraten. —

Man sieht nun gewöhnlich in dieser Handlung Jakobs schon eine factische Ausschliessung Rubens und Simeons von dem Rechte der Erstgeburt und eine Uebertragung dieses Rechtes auf Josef, da nach Deut. 21, 17 das doppelte Erbtheil als das wesentlichste Vorrecht der Erstgeburt erscheint; — allein hier noch ohne hinreichende Berechtigung. Allerdings erlangt Josef in seinen Söhnen jetzt ein doppeltes Erbtheil; aber dies gründet sich durchaus nicht darauf, dass dem Josef die Erstgeburtsrechte zuerkannt seien, sondern darauf, dass seinen Söhnen gleiche Stellung und Rechte mit Jakobs Söhnen zuerkannt wurde, woneben die Erstgeburtsansprüche Rubens noch völlig ungeschmälert bestehen konnten. Die ganze Frage kommt erst später zur Erörterung und Entscheidung (K. 49). Indem Jakob auf seinem Sterbebette die drei ältesten Söhne ausdrücklich ihrer Ansprüche und Rechte verlustig erklärt, und dann von den beiden namhaften Vorrechten der Erstgeburt (dem doppelten Erbtheil und dem Principate in der Familie) das letztre vereinzelt auf Judah überträgt, das andre aber gar nicht einmal erwähnt, erhält erst die Adoption stillschweigend den fraglichen Charakter.

Der Segen Jakobs über Josefs Söhne resultirt aus deren Adoption. Er verleiht ihnen zu dem äussern formalen Rechte einer zwiefachen Stammbildung auch den nöthigen Inhalt, nämlich den Segen einer solchen Fruchtbarkeit, durch welche es ihnen möglich wird, sich als zwei besondre Stämme zu constituiren und zu behaupten. — Der Segen wird vermittelt durch Handauflegung (über deren generelle Bedeutung mein Mosaisches Opfer, Mitau 1842, S. 67 ff. verglichen werden kann). Ueber beide Söhne spricht Jakob denselben Segen aus, und er segnet sie beide uno actu; kein wesentlicher, aber wohl ein gradueller Unterschied wird zwischen beiden gemacht, denn dem Jüngern soll grössre Fruchtbarkeit und Macht zu Theil werden. Da hier an eine individuelle, auf irgend welcher Vorliebe beruhende Bevorzugung nicht zu denken sein möchte, so können wir den Grund derselben nur in der prophetischen Voraussicht des segnenden Patriarchen suchen, und müssen in dieser Bestimmung die letzte Aeussrung des παρὰ φύσιν, welches die ganze Patriarchengeschichte regiert, erblicken.

9. Nach der Segnung der Söhne wendet sich Jakob wieder zu Josef und spricht zu ihm Vs. 21. 22: „Siehe ich sterbe, aber Gott wird mit euch sein und euch zurückbringen in das Land eurer Väter. Und ich gebe dir (נָתַתִּי) einen Landstrich (שְׁכֶם אַחַד) vor deinen Brüdern voraus (עַל־אַחֶיךָ), welchen ich genommen habe (לָקַחְתִּי) von der Hand der Emoriter mit meinem Schwert und Bogen.“ Diese schwierige Stelle hat mannigfache und zum Theil sehr sonderbare Deutungen erfahren (vgl. C. Iken de portione una Josepho prae fratribus a patre data, in s. dissertt. theol. et philol.). Calvin u. A. verstehen nach Vorgang der LXX die Stadt Sichem, welche Jakobs Söhne in Folge der Schändung Dinahs den Amoritern abnahmen, zerstörten und besetzten. Dieser Auffassung widerstrebt aber eben so sehr das אחד, als es undenkbar ist, dass Jakob eine That, die er nach Gen. 34, 30 und 49, 5—7 so sehr beklagte und verabscheute, ohne Weitres sich selbst zugeschrieben haben sollte. Das שכם muss demnach jedenfalls appellativ gefasst werden, wenn auch die Wahl des Ausdrucks eine Anspielung oder Beziehung auf Sichem (welches mit seiner Umgegend allerdings später dem Stamme Efraim zufiel) wahrscheinlich macht. Andre verstehen darunter das Stück Feldes, welches Jakob nach K. 33, 19 von den Sichemiten um 100 Kesiten gekauft hat. Diese Auffassung scheint schon Joh. 4, 5 zu Grunde zu liegen. Die Vereinigung des Widerspruchs, dass dies Feld nach K. 33 erkauft, nach K. 48 aber erobert war, löst Iken, indem er wahrscheinlich zu machen sucht, dass die Amoriter das verkaufte Land wieder eingenommen hätten, als Jakob das Land wieder verliess, so dass er später es ihnen wieder mit Gewalt habe wegnehmen müssen. Eine positive Stütze dieser Annahme findet er in einer weitläuftig ausgesponnenen Haggada bei Jalkut Schimeon, nach welcher Jakob und seine Söhne nach Sichem zurückkehrend in einen fürchterlichen Krieg mit den Kananitern geriethen, in welchem der alte Jakob Wunder der Tapferkeit that und Judah in einer Art heiliger Berserkerwuth unerhörte Dinge verrichtete. Aber unmöglich können wir in diesem abgeschmackten Mährchen, das offenbar erst aus unsrer Stelle erwachsen ist, auch nur das geringste Residuum einer historischen Tradition anerkennen. Auch erscheint es sehr unpassend, dass in der Rede Jakobs dessen Recht auf das Stück Landes nicht auf den in der Genesis berichteten Ankauf, sondern auf eine Erobrung, von der die Genesis sonst nichts weiss, zurückgeführt sein sollte. Eine dritte Auffassung, die sich schon bei mehrern Rabbinen findet, und von Tuch Comm. S. 552 wieder vertheidigt ist, fasst das לקחתי grade so wie die übrigen Perfecta in Jakobs Rede als Perfectum propheticum, so dass hier auf die zukünftige Erobrung des Landes durch Jakobs Nachkommen hingewiesen und durch die Anspielung auf Sichem Josefs Nachkommen schon hier der Landstrich, der ihnen einst zu Theil werden solle, im Voraus angewiesen sei. Aber auch diese Deutung hat ihre Schwierigkeiten. Zwar kann Jakob nach alter Anschauungsweise an sich gar wohl eine solche Nationalhandlung wie die Erobrung des Landes durch seine Nachkommen sich selbst als dem Repräsentanten der Nation zuschreiben, — aber in diesem Zusammenhange ist es dennoch nicht ganz unbedenklich. Die Schenkung Jakobs erscheint nämlich in diesem Zusammenhange als eine Aeussrung individueller Gunst und Vorliebe Jakobs, die viel mehr gerechtfertigt ist, wenn das zu verschenkende Land auch durch Jakobs individuelle Thätigkeit erworben worden ist. Auch ist zu berücksichtigen, dass Jakob vorher (K. 48, 6) den Josef von seinen Söhnen durch deren Adoption isolirt hatte, und demnach dies Geschenk nicht Josef als dem Vater Efraims und Manassehs (die ihren besondern reichen Segen schon Vs. 15—20 erhalten hatten), sondern Josef persönlich gilt. Wir sehen uns also dennoch wieder auf ein von der Genesis übergangenes Factum aus dem Leben Jakobs zurückgedrängt, und da hier doch nur von ungewissen

Vermuthungen die Rede sein kann, so möchte sich eine von Heim Bibelstu
ausgesprochene Vermuthung vielleicht vor andern empfehlen. Auf Grund der
dass nach Gen. 50, 23 die Kinder Machirs, des Sohnes Manassehs, auf Jo
geboren, d. h. von ihm adoptirt worden, und dass namentlich einer diese
Namen Gilead führt (Num. 26, 29—33), dass ferner diese von Gilead abstam
schlechter des Stammes Manasse das transjordanische Land Gilead zum Eiger
ten (Num. 32, 39 ff., Jos. 17, 1), vermuthet Heim, dass Jakob unter den
eroberten Landstrich (שכם = Landrücken) das Hochland Gilead verstehe,
Jakob wegen dessen dortiger Verhandlung mit Laban (K. 31, 23 ff.) besond
hatte, und auf welches er schon damals mit dem Steinhaufen des Zeugnis
gewisses Anrecht geltend gemacht hatte. Die Amoriter möchten vielleicht d
rung dieses geheiligten Denkmals Jakob Anlass zum rechtlichen Kampfe w
zur Erobrung und Behauptung des Denkmals und des dazu gehörigen Landrü
ben haben. Josef habe nun vielleicht dies ihm von Jakob geschenkte La
seinem Schooss gebornen Sohne Machirs zugetheilt und ihn eben deshalb
nannt. Daraus liesse sich denn auch vielleicht das unvermittelte Auftreten
Manasseh in Num. 32 (denn vorher ist immer nur von Ruben und Gad di
klären; Vs. 39: „Und die Kinder Machirs gingen nach Gilead und gewann
vertrieben die Amoriter, die darin waren. Da gab Moses dem Machir Gilea

Jakob's prophetischer Segen über seine Söhn

§ 94. (Gen. 49, 1—28). — Auf dem Sterbebette versa
Patriarch seine 12 Söhne um sich. Die Keime der Zukunft, w
Gegenwart in sich schliesst, entfalten sich vor seinem prophetiscl
Er spricht:

(Vs. 1.) „Versammlet euch, damit ich euch verkündige,
Was euch begegnen wird am Ende der Tage! [1])
(2.) Sammlet euch und hört, ihr Söhne Jakobs,
Hört auf Israel, euren Vater!
(3.) *Ruben*, mein Erstgeborner bist du!
Meine Kraft und der Erstling meiner Stärke!
Vorzug an Würde und Vorzug an Macht!
(4.) Sprudel wie Wasser, habe keinen Vorzug!
Denn du bestiegst das Bette deines Vaters,
Da entweihtest du es, — Mein Lager bestieg er! —
(5.) *Simeon* und *Levi*, Brüder sind sie!
Waffen der Gewaltthat sind ihre Anschläge.
(6.) In ihre Gemeinschaft komme nicht meine Seele,
Mit ihrer Versammlung einige sich nicht meine Ehre!
Denn in ihrem Zorne erwürgeten sie den Mann,
Und in ihrem Muthwillen lähmten sie den Stier.
(7.) Verflucht sei ihr Zorn, denn er ist heftig,

Und ihr Grimm, denn er ist hart!
Zertheilen will ich sie in Jakob,
Und zerstreuen in Israel. — [3])

8.) *Judah* (d. i. Gepriesener) bist du, dich preisen deine Brüder,
Deine Hand ist deinen Feinden auf dem Nacken;
Es beugen sich vor dir die Söhne deines Vaters.

9.) Ein junger Löwe ist Judah.
Vom Raube, mein Sohn, erhebst du dich.
Er legt sich nieder, streckt sich hin wie ein Löwe
Und wie eine Löwin — Wer reizt ihn auf?

10.) Nicht soll weichen das Scepter von Judah,
Nicht der Herrscherstab von der Stätte zwischen seinen Füssen,
Bis er gelangt zur Ruhe,
Und ihm der Gehorsam von Völkern.

11.) Er bindet an den Weinstock sein Eselsfüllen,
An die Rebe seiner Eselin Söhne,
Er wäscht im Weine sein Kleid,
Im Blute der Trauben sein Gewand.

12.) Dunkel sind die Augen von Wein,
Weiss die Zähne von Milch. — [4])

13.) *Sebulon* (d. i. Wohnung), am Gestade des Meeres wohnt er,
Er wohnt am Ufer der Schiffe
Und seine Seite an Zidon. —

14.) *Isaschar,* ein Esel starker Knochen,
Er lagert zwischen den Hürden.

15.) Er sieht die Ruhe, dass sie gut ist,
Und das Land, dass es lieblich ist.
Er beugt seinen Nacken zum Lasttragen,
Er wird zum dienenden Fröhner. —

16.) *Dan,* (d. i. Richter) richtet sein Volk
Wie Einer der Stämme Israels.

17.) Es ist Dan eine Schlange auf dem Wege,
Eine Otter auf dem Pfade.
Er sticht das Ross in die Ferse,
Und es fällt rückwärts sein Reiter. —

18.) Auf Deine Hülfe warte ich, Jehovah! —

19.) *Gad*, Dränger drängen auf ihn ein,
Aber er drängt ihre Ferse. —

20.) Von *Asser* kommt Fettes, seine Speise,
Er liefert Leckerbissen eines Königs. —

(21.) *Naftali*, eine flüchtige Hindin,
Redend Worte der Schönheit. —
(22.) Sohn des Fruchtbaums ist *Josef*,
Sohn des Fruchtbaums an der Quelle,
Töchter ranken empor über die Mauer.
(23.) Es machen's ihm bitter, es werfen mit Pfeilen,
Es stellen ihm nach die Helden der Pfeile.
(24.) Aber fest bleibt sein Bogen,
Gelenkig die Kraft seiner Hände.
Von den Händen des Starken Jakobs,
Von dort, wo der Hirt ist, der Felsen Israels,
(25.) Von dem Gotte deines Vaters — und er hilft dir,
Von dem Allmächtigen, — er segnet dich,
Segnungen des Himmels von oben,
Segnungen der Fluth, die unten ruht,
Segnungen der Brüste und des Mutterleibes.
(26.) Die Segnungen deines Vaters sind stärker als die Segnungen [der]
Berge der Ewigkeit,
Als die Lieblichkeit der Berge der Vorwelt.
Sie kommen auf das Haupt Josefs,
Auf den Scheitel des Geweihten unter seinen Brüdern. —
(27.) *Benjamin*, ein raubgieriger Wolf,
Morgens verzehrt er die Beute,
Abends zertheilt er den Raub. [a]).

1. Die zahlreiche ältere Literatur zu diesem Kapitel verzeichnet Tuch Comm. S. In neuerer Zeit ist es ausgelegt von Hävernick, Vorlesungen über die Theol. des [A.] Test. S. 208 ff. Jede Weissagung wurzelt in den Zuständen und Bedürfnissen der [Ge]genwart, der sie angehört; ihr Verständniss ist darum abhängig von dem Verständniss [die]ser Gegenwart, sowohl der subjectiven Stimmung des Weissagenden als der objectiven [Zu]stände, an denen jene Anlass und Antrieb zur Weissagung findet. Auch die uns vo[rlie]gende Weissagung Jakobs müssen wir deshalb von hier aus zu verstehen suchen. — [Wir] befinden uns auf dem Punkte, wo die Familie des erwählten Samens sich zum Volke [zu] entwickeln beginnt. In der Dodekas der Söhne Jakobs ist die reine Basis der Volks[ent]wicklung gewonnen; das Gesetz, welches die Herausreissung Abrahams aus seinem [bis]tanen Familienzusammenhange, sowie die Ausscheidung Ismaels und Esaus aus der Desc[en]denz Abrahams forderte (vgl. § 49), ist befriedigt. Keiner der zwölf Söhne Jakobs bra[ucht] ausgeschieden zu werden; sie Alle sind von dem Bande der Berufung und Verheiss[ung] umschlossen und geeint. Die Realisation ihrer Bestimmung ist an die Entfaltung [zum] Volke und an den Besitz des verheissenen Landes geknüpft. Dies sind die beiden [Mo]mente, denen ihre Geschichte zustrebt; die Keime beider liegen bereits erkennbar in [der] Gegenwart: einerseits die eben jetzt nach langer Detention sich geltend machende F[ülle] der Zeugungs- und Vermehrungskraft in der Familie und andrerseits die klar bewu[sste]

zeitweilige Fremdlingschaft in Aegypten, wo sie niemals heimisch werden können noch sollen. Die Erfüllung beider Momente ist auch ihre Einigung und ihr Zusammenschluss, denn das zweite ist von dem ersten abhängig; und eben dieser Zusammenschluss ist Israels Zukunft, ist das Ziel und die Vollendung seiner Geschichte, so weit sie nämlich bereits in der Gegenwart Wurzel geschlagen und Keime angesetzt hat. Ueber dies Ziel hinaus kann auch das prophetische Auge gemäss der Natur der Weissagung (vgl. § 7) nicht hinausreichen, oder nur insofern als die Entfaltung der vorliegenden Keime wiederum die Basis oder die Keime noch weiterer Entfaltungen bietet.

Das Organ der Weissagung, welche die damalige Gegenwart darbot, war Jakob. Mit schwerem Herzen hat er das Land seiner Pilgrimschaft, seiner Prüfungen, Erfahrungen und Hoffnungen verlassen, um es persönlich nicht wieder zu sehen, aber mit der bestimmtesten, göttlich versiegelten Aussicht, es in seinen Nachkommen als bleibendes Besitzthum wiederzuerlangen. Der Gedanke an die dereinstige Rückkehr und die Besitznahme des verheissenen Landes erfüllt seine ganze Seele; all sein Denken und Fühlen, Hoffen, Wünschen und Sehnen ist auf dies Eine gerichtet; dies Eine nimmt sein ganzes innres Leben so sehr in Anspruch, dass zu andern Gedanken und Gefühlen kaum Raum bleibt, dass alle Erlebnisse dazu in Beziehung treten. Was von seinem Thun und Reden seit der Uebersiedlung nach Aegypten berichtet wird, erscheint Alles als Aeusserung dieser Grundstimmung seines Wesens (vgl. K. 47, 29 ff.; 48, 3—5; 48, 21. 22); ja er ruht nicht, bis er sich durch heilige Eide die Gewissheit verschafft hat, dass seine Gebeine dort im Lande seiner Väter ruhen werden. In dieser Spannung seines ganzen innern Lebens, die schon an sich Anlass und Antrieb zur Weissagung werden konnte; in der Nähe des Todes, die mit ihrer häufig eintretenden Entschränkung des geistigen Schauens (vgl. Cic. de div. I, 30: Facilius evenit appropinquante morte, ut animi futura augurentur; vgl. Hom. Il, 22, 355—60; Plato apol. 1 S. 90 Bip.; Xen. Cyr. VIII, 7, 21 etc.; Passavant Lebensmagnetismus 2. Aufl. S. 163) ihn in erhöhtem Grade zum Blicke in die Zukunft disponirte, ergreift ihn nun der Geist der Weissagung aus der Höhe, und in seinem Lichte schaut er, wonach sein Herz sich sehnte, das Land der Verheissung im Besitze seiner Nachkommen. Rührig und thätig, mitten im Genusse der reichen Segnungen des Landes, siegend über die Gefahren, die es ihnen beut, sieht er die Stämme, einen jeden in dem Theile, den die Wahlverwandtschaft seines Charakters und seiner Neigungen oder die patriarchalische Machtfülle des Weissagenden als die Trägerin göttlicher Bestimmung ihm zum Lohn oder zur Strafe anweist. Um sein Bette stehen seine zwölf Söhne, die Repräsentanten und Väter der Stämme, die das Land einnehmen sollen; vor seiner Seele sammelt und erneuert sich zu einem lebensvollen Totalbilde, was ihm Liebes und Leides mit ihnen, an ihnen und von ihnen begegnet ist; im prophetischen Geiste schaut er, wie die Charaktere und Neigungen der Stammväter sich in ihren Nachkommen forterben, entfalten und modificiren, und nach dieser Einsicht theilt er ihnen in göttlicher Machtfülle das Land seiner mehr als 100jährigen Pilgrimschaft, das mit der mannigfaltigen Fülle seiner Güter und der Verschiedenartigkeit seiner Natur ihm ebenso lebendig wie der verschiedene Charakter der Söhne vor der Seele steht, aus, und giebt jedem, was ihm gebührt. Vgl. die schöne Deutung des Segens bei Herder, Briefe über das Stud. d. Theol. 1. Br. 5 u. 6 und Geist d. hebr. Poesie II, 187—89.

Die Zeit der Zukunft, welche Jakob weissagend vor seinen Söhnen entfalten will, bezeichnet er als אַחֲרִית הַיָּמִים. Wir verweisen für die Deutung dieser Formel zunächst auf die vortrefflichen Erörtrungen bei M. Baumgarten Comm. I. 1. S. 364 ff. (vgl. auch Hävernick l. c. S. 209 f. u. Hengstenberg Bileam 175 ff.) Wir müssen Baumgarten

u. Hävernick gegen v. Bohlen, Rosenmüller, Hengstenberg u. A. Recht geben, dass die Worte באחרית הימים hier, wie an den 15 übrigen Stellen, wo sie im A. T. noch vorkommen, — und wie das entsprechende ἐν ἐσχάταις ἡμέραις des N. T. — nicht irgend welche Folgezeit, sondern die schliessliche Zukunft, das Ende der Tage, die Zeit der schliesslichen Erfüllung, mit einem Worte die messianische Zeit bezeichne. Denn wenn auch allerdings dem Wortlaute nach das באחרית הימים jede Folgezeit und auch eine solche, welche noch nicht das Ende ist, bezeichnen kann, so nöthigt doch der hinreichend fixirte Sprachgebrauch, diese Formel auch hier in ihrer stereotypen Bedeutung zu fassen. Damit soll aber, behauptet man, der Inhalt des Segens unverträglich sein. Denn dieser habe offenbar die Zeit Josuas, nämlich die Zeit der vollzogenen Besitznahme und Vertheilung des heiligen Landes an die 12 Stämme zum Vorwurfe; die Zeit Josua's könne aber nicht als das Ende der Tage, d. h. als der Schluss der Geschichte Israels angesehen werden, da sie vielmehr sich erst als den rechten, vollen Anfang derselben darstelle. Allein dieser Einwand fällt bei einer richtigen Anschauung von der Weissagung und der Geschichte Israels von selbst weg. Treffend bemerkt Baumgarten l. c.: „Das wahre Wissen vom Ende muss sich nach eines Jeden Stellung und Gesichtskreis gestalten. Daher kann für Jakob das Ende nichts Andres sein, als die Besitznahme des verheissenen Landes durch seinen Samen als das verheissene Volk. Dahin lauten nämlich alle Verheissungen, und über dieses hinaus ist nichts gegeben und nichts gewiesen.“ — Jakob konnte mit Recht und musste die Zeit Josuas als die Zeit der Vollendung anschauen, denn seine Erkenntniss von der Vollendung war eine in demselben Maasse unentfaltete und unvollkommne, als die Vollendung, die in der Zeit Josuas sich historisch verkörperte, eine unentfaltete und unvollkommne war, — und diejenigen Momente, die in Jakobs prophetischer Anschauung von der Vollendung bereits vollständig entfaltet sind und bestimmte Gestaltung gewonnen haben, namentlich die Vermehrung seines Samens zum grossen Volke und der Besitz des verheissenen Landes, liegen auch wirklich in der Zeit Josuas in eventueller Entfaltung und historischer Erfüllung vor. Für Jakobs subjective Anschauung war die Zeit, wo die ihm verheissene, zum grossen Volke herangewachsene Nachkommenschaft das ihm verheissene Land in Besitz genommen haben werde, wirklich das Ende der Tage, nämlich das Ziel, wo die Bewegung zur Ruhe, das Ringen und Trachten zum Besitz und Genuss gekommen ist. Sein ganzes Denken, Hoffen, Wünschen und Sehnen war noch in diesen engen Gesichtskreis gebannt. Er kannte noch keine andern Bedingungen des eintretenden Endes als die Entwicklung seines Samens zum grossen und mächtigen Volke und die Besitznahme des heiligen Landes durch dasselbe; er kannte keine andern Hindernisse, durch welche das Kommen des Endes und der volle, ungestörte Besitz und Genuss aller verheissenen Güter aufgehalten werde, als die Unbedeutendheit, Fremdlingschaft und Heimathlosigkeit seiner Familie. Sobald diese überwunden war, musste nach seiner Einsicht der volle Segen der Verheissung hereinbrechen und in seiner überschwenglichen Fülle von seinem Samen aus sich über alle Völker ausbreiten. Diese subjective Anschauung Jakobs war nun allerdings eine unvollkommne, aber keineswegs eine falsche. Wahr war sie, nicht nur weil die Wegräumung dieser Hindernisse und die Darstellung dieser Bedingungen wirklich das nothwendige Fundament war, auf welchem allein sich die absolute Vollendung der Geschichte auferbauen konnte und sollte, sondern auch weil wirklich in dem Besitz des Landes, in dem Genusse der Segnungen dieses Besitzes, in der dann eingetretenen centralen Stellung des Volkes der Wahl zu den übrigen Völkern der Erde der Beruf des Samens Abrahams schon zur ersten, vorläufigen Erfüllung gekommen war. Aber eben weil diese Erfüllung selbst noch Keime, die noch der Ent-

faltung und Gestaltung entbehrten, in sich barg, wie sich dann herausstellen musste, wenn sie da war; weil Jakob die Zeit der vollzogenen Besitznahme nur als Erfüllung und Vollendung, nicht aber, was sie zugleich auch war, als Potenz einer noch höhern Entfaltung, als Anfang einer noch weitern Entwicklung erkennen konnte, darum war sie eine unvollkommne. Indem Jakob von der Zeit Josuas als dem Ende weissagt, und diese Zeit doch nur Anfang, Ansatz oder Präformation des absoluten Endes war, wird dieselbe Incongruenz, die zwischen diesem relativen Ende und dem absoluten Ende hervortreten muss, sich auch zwischen der Weissagung Jakobs und deren Erfüllung in der Zeit Josuas geltend machen, es wird zum Bewusstsein kommen müssen, dass Ruhe, Genuss und Besitz, welche im Segen Jakobs als absolut erscheinen, in der Zeit Josua's noch nicht als solche nach allen Seiten hin zur Erscheinung gekommen sind, dass also Jakobs Weissagung noch unerfüllt ist und von der Gegenwart, die ihre erste Erfüllung ist, noch auf die Zukunft als ihre weitre Erfüllung hinweist. — Ueberhaupt wird jede Gegenwart das Ziel ihres Strebens, also das Ende in der Erfüllung der Mängel und Bedürfnisse, die grade ihr zum Bewusstsein gekommen sind, erkennen müssen. Aber mit jedem wesentlichen Fortschritt in der Geschichte erweitert sich der Gesichtskreis, und neue Mängel, neue Bedürfnisse, neue Erwartungen, die früher nur noch nicht zum Bewusstsein gekommen waren, machen sich geltend; die Entfaltung der vorhandenen Keime bringt wieder neue Keime zum Vorschein, die im frühern Stadium noch verborgen waren. So wird also jeder Zustand, dessen Erreichung als das Ende erschien, sobald er erzielt ist, sich sofort als Anfang einer neuen Entwicklung darstellen, und dies wird so lange fortgehen, bis das absolute Ende mit der Entfaltung aller Keime gekommen sein wird.

Unser Segen steht in enger Beziehung zu dem Segen, welchen Isaak über Jakob ausgesprochen hat (§ 72), vgl. meine Einheit der Genesis S. 198 f. — Jakob theilt hier als Vater in weiterer Entfaltung mit, was er selbst von seinem Vater empfangen hat, und die vielen Anklänge, ja zum Theil wörtlichen Uebereinstimmungen, die sich (besonders in den Aussprüchen über Judah und Josef) finden, geben Zeugniss, wie tief sich das prophetische Wort seines Vaters in Jakobs Seele eingeprägt hatte.

Bisher haben wir immer gesehen, dass die Uebertragung des Verheissungssegens auf die nächste Generation nicht bloss von dem jedesmaligen Träger desselben ausgesprochen, sondern auch von Jehovah selbst ausdrücklich wiederholt und bekräftigt wurde (vgl. § 72, 1). Dies letztre geschieht nicht bei den Söhnen Jakobs; von einer Belehnung derselben mit dem Segen durch Jehovah selbst ist nirgends die Rede. Aber auch das Erstre hört von nun an auf. Dass Jakob der Letzte ist, der seine Söhne mit dem Verheissungssegen belehnt, hat darin seinen Grund, dass er der letzte einheitliche Träger des Berufes und des Segens ist. Dass aber auch hier schon die ausdrückliche Belehnung von Seiten Jehovah's ausbleibt, erscheint uns darin begründet, dass jetzt endlich der Weg der Gnade mit dem Wege der Natur einheitlich zusammengefallen ist. So lange noch immer einzelne Glieder der Descendenz als naturwüchsige Nebenranken ausgeschieden werden mussten, musste die göttliche Belehnung jedesmal wiederholt werden; sobald aber der Stammvater dargestellt war, dessen gesammte Nachkommenschaft ohne alle Ausscheidung zum Träger der Heilsentwicklung bestimmt war, hatte die göttliche Belehnung desselben auch Kraft und Gültigkeit für alle kommenden Generationen.

2. **Ruben**, der Erstgeborne, steht oben an in der Reihe der Brüder um des Vaters Bette. Ihm gebührt nach dem Rechte der Erstgeburt das doppelte Erbtheil (Deut. 21, 17) und der Principat in der Familie (1 Chron 6, 2; Gen. 49, 3); aber er hat Recht und Ehre der Erstgeburt verwirkt durch Blutschande (§ 83). Die Ehre der

Familie hat er, dem als Erstgebornem vor Allem oblag, diese Ehre zu schirmen, selbst entweiht; darum muss die Krone der Würde und Macht, zu der er durch seine Erstgeburt berufen war, von seinem Haupte genommen werden. *Simeon* und *Levi* stehen zunächst; aber auch ihnen kann die Würde, die Ruben verscherzt hat, nicht zugetheilt werden; denn auch sie haben durch ihren Frevel an den Sichemiten (§ 82) Schmach auf Jakobs Haus gehäuft, seinen guten Namen stinkend gemacht vor den Heiden (Gen. 34, 30), und an dem Berufe Israels, ein Segensbringer und Heilsvermittler für die Heiden zu sein, einen schändlichen Verrath begangen. — Zur Frevelthat haben sie sich vereint, darum sollen sie zerstreut werden in Israel. („Diese Zerstreuung Simeon's und Levi's ist die angemessene Strafe für ihre Verbindung, welche wider den Geist Israels war, so wie die gewaltsame Zertrennung der Völker die Folge war von ihrem Zusammenhalten wider den Willen Jehovahs.“ Baumg.)

Ausgeschlossen sind die drei ältesten Söhne von den Vorrechten und Vorzügen der Erstgeburt. Nicht der Kern des Landes, der ihnen sonst gebührt hätte, soll ihnen zu Theil werden. Rubens Erbtheil liegt ausserhalb des eigentlichen heiligen Landes, darum wird desselben gar nicht gedacht. Simeon's und Levi's Erbtheil liegt aber zerstreut und zerstückelt unter den übrigen Stämmen, und der Vortheil und die Selbständigkeit, welche eine compacte Einheit gewährt, kann ihnen nicht zu Theil werden. Aber wenn auch ausgeschlossen von dem Segen der Erstgeburt, so sind sie doch nicht ausgeschlossen von der Gemeinschaft des erwählten Volkes und von dem Berufe, der demselben gegeben ist. Sie stehen nicht mit Ismael und Esau auf gleicher Linie, sind vielmehr noch immerdar als Einzelne Glieder der Familie und als Stämme Glieder des Volks, dem die Verheissung gegeben ist. Sie haben als solche mitzuwirken an der Ausrichtung des Berufes des ganzen Volkes, und das ist ihr Segen; aber ihre Mitwirkung erscheint nur als eine kümmerliche, wenig selbständige, und das ist ihr Fluch.

3. Die monographischen Erklärungen **des Segens über Judah** aus älterer Zeit hat Tuch Comm. S. 570 verzeichnet. Hinzuzufügen sind: Hengstenberg Christologie I, 63 ff.; Sack Apologetik S. 265 ff.; Hofmann Weiss. u. Erfüll. I, 112 ff. L. Reinke, d. Weiss. Jakobs ü. d. zukünft. glückl. Loos des Stammes Juda u. dess. gross. Nachkommen Schilo. Münster 1849. Mit dem Blicke auf **Judah** ändert sich Ton und Inhalt der Rede Jakobs. Was er den drei ältesten Söhnen gänzlich hat verweigern müssen, kann er wenigstens dem einen Theile nach auf das Haupt des Viertgebornen legen. Das eine Vorrecht der Erstgeburt, der Principat unter den Stämmen, der Vorzug an Macht und Würde, wird Judah zu Theil. Was sein Name schon besagt, das ist Judah in der That, der Gepriesene unter seinen Brüdern. Vor ihm beugen sich die Söhne seines Vaters, denn mit Löwenmuth hat er als ihr Fürst und Vorkämpfer ihre Sache siegreich gegen alle Feinde ausgefochten, und mit Löwenkraft behauptet er unantastbar die Errungenschaft des Sieges. Durch solch kräftige Handhabung des Scepters, das er führt, gelingt es ihm einzugehen und mit sich die Stämme, an deren Spitze er steht, einzuführen zur Ruhe; ohne Widerstreben, willig und freudig gehorchen seinem friedlichen Regimente die Völker, die er durch die Macht seines Armes besiegt hat, und werden mit theilhaftig der Segnungen des Friedens und der Ruhe, zu welchen er eingegangen und eingeführt. Abgelegt sind nun die Insignien des Kampfes, durch welchen die Völker, ihnen selbst zum Heil, zum willigen Gehorsam gebracht sind, und nur die Bilder des Friedens umgeben ihn. „Ist er in voller Kriegsrüstung, ein gewaltiger Sieger, der die Völker niedergezwungen hat? Ist sein Gewand voll Blut der Erschlagenen, sein Auge glühend vor Kampfeswuth? Nein, auf dem jungen Eselsfüllen, dem Thiere des Friedens,

kommt er an, in einem Weinberge hält er; wohl hat er sein Kleid in Blut gewaschen, aber in Traubenblut; von Wein sind ihm die Augen so feurig trübe, und Milch, unschuldige Nahrung, von der ihm die Zähne so weiss sind, macht sein Gemüthe sanft und gütig. — Mit siegreichem Kampfe hat die segnende Schildrung der Zukunft Judah's begonnen, mit glückseligem Friedensgenusse schliesst sie; zwischen beiden steht seine fürstliche Haltung. Was aber Judah gewinnt, das gereicht auch seinen Brüdern Allen zum Besten, deren Vorkämpfer und Fürst er ist.“ (Hofmann, Weiss. u. Erf. I, 118).

Die Hauptschwierigkeit in dem Segen über Judah ist das vielbesprochene עַד כִּי־יָבֹא שִׁילֹה in Vs. 10. Wir haben oben mit Hofmann u. A. שילה appellativisch = Ruhe gefasst und übersetzt: „Bis er (Judah) zur Ruhe gelangt.“ Die meisten Ausleger sehen dagegen, obwohl auf verschiedenem Wege zu demselben Ziele gelangend, in dem fraglichen Worte die Bezeichnung eines persönlichen Messias, der aus Judah's Stamm hervorgehen solle, wobei dann natürlich שילה nicht als Object, sondern als Subject gefasst wird: „Bis Schiloh (d. i. der Messias) kommt.“ So hat z. B. Delitzsch noch in s. Schrift über die bibl. proph. Theol. S. 293 die zuversichtliche Ueberzeugung (der er aber nichts desto weniger seitdem untreu geworden ist) ausgesprochen: „dass jede appellative Fassung des שילה verfehlt, hingegen die Fassung desselben als Name des Messias die allein richtige sei, da diese Weissagung ein integrirendes Glied in der Geschichtskette der Heilsverkündigung bilde. Denn nachdem die patriarchalische Trias sich von Jakob aus zur Dodekas verzweigt habe, welche den geschichtlichen Uebergang von der Verheissungsfamilie zum Verheissungsvolke bilde, entstehe die Frage, aus welchem der 12 Stämme das Heil, d. h. der Sieg der Menschheit und der Segen der Völker entstehen solle.“ —

Auch wir erkennen, wie sich unten zeigen wird, in dieser Weissagung ein integrirendes Glied des Fortschritts in der Geschichtskette der Heilsverkündigung, müssen es dagegen entschieden bestreiten, dass jetzt schon die Frage, aus welchem der 12 Stämme das Heil zu erwarten sei, sich zur Beantwortung aufgedrängt habe. Diese Frage konnte überhaupt erst in Betracht kommen, sobald die Heilsidee zur bestimmten Erwartung eines persönlichen, individuellen Messias durchgedrungen war. Grade der organische Fortschritt der Weissagung und ihr in allen Stadien festzuhaltender correlativer Zusammenhang mit der Geschichte verbietet aber auf das Bestimmteste, die Erwartung eines persönlichen Messias schon in die patriarchalische Zeit zu verlegen, der sie vielmehr völlig fremd ist und gemäss dem Charakter dieser Zeit fremd sein muss. Das deutlich ausgesprochene Ziel der ganzen Geschichte dieses Zeitalters ist die Entfaltung zum grossen Volke, ihre ganze Tendenz drängt auf die Entfaltung aus der Einheit der Stammväter zur Vielheit des Volkes. Dieser der Patriarchengeschichte innewohnende Trieb war aber nicht ein bloss unbewusster, sondern stand in vollster Klarheit und Sicherheit vor der Seele der Patriarchen, erfüllte und bestimmte ihr ganzes Denken, Hoffen und Sehnen. Die Patriarchengeschichte begann damit, dass ihr durch den Beruf Abrahams das Bewusstsein dieser ihrer nächsten Bestimmung in klarster Objectivität eingepflanzt wurde; ihr Fortgang wurde durch die beständige Erneurung und Auffrischung dieses Bewusstseins getragen; fast jede der zahlreichen Theophanien und Gottesoffenbarungen, die den Patriarchen zu Theil wurden, bietet eine Hinweisung auf dies Ziel und die Verheissung, dass es kraft göttlichen Segens erreicht werden solle. Das Drängen, Streben und Sehnen nach der Entfaltung zur Vielheit des Volksthums musste aber um so mehr gesteigert werden, je länger ihre Verwirklichung theils durch die anfangs vorwaltende Unfruchtbarkeit in der erwählten Familie, theils durch die Nothwendigkeit, nach Ausscheidung mehrerer

Glieder der Descendenz immer wieder von Neuem mit einem einheitlichen Stammvater anzufangen, aufgehalten wurde. Und jetzt grade, wo die Entfaltung zur Vielheit sich endlich sichtlich Bahn gebrochen hatte, wo zum Glauben an die Bestimmung noch das Schauen ihrer werdenden Erfüllung hinzukam, jetzt grade musste, wie die Geschichte es auch factisch bezeugt, jenes Bewusstsein lebhafter noch und sichrer als vorher geworden sein. Weil aber erst der Anfang der werdenden Erfüllung, keineswegs aber schon die gewordene Erfüllung vorlag, hatte der Glaube und die Erwartung noch so vollauf an dem bisherigen Maasse der zum Bewusstsein gekommenen Bestimmung zu tragen, dass für die Aufnahme eines darüber hinausgehenden Bewusstseins noch kein Raum vorhanden war.

Wie nun überhaupt die Weissagung von der Gegenwart getragen wird und nur diejenigen Momente der Zukunft, die schon als Keime und Prototypen in der Gegenwart vorhanden sind, entfaltet, so steht auch die Heilserwartung der patriarchalischen Zeit mit den eben besprochenen Zuständen derselben in engster Correlation. Eine Zeit, deren alleinige Aufgabe die Entfaltung des einzelnen Auserwählten zum grossen Volke war, die subjectiv und objectiv zunächst allein auf dies eine Moment hingerichtet war, dies Eine vor Allem ersehnte und erwartete, konnte auch das Heil nur von der vollendeten Darstellung dieses einen Momentes abhängig machen. Das Thema der Heilserwartung in der ganzen patriarchalischen Zeit und noch über sie hinaus ist und bleibt die Verheissung: „In deinem Samen sollen gesegnet werden alle Völker der Erde." Der Same Abrahams, Isaaks und Jakobs, zum grossen und selbständigen Volke entfaltet, das Volk in seiner einheitlichen Gesammtheit, erscheint als der Heilsbringer, Heilsträger und Heilsvermittler. Zwar war diese Auffassung der Heilserwartung eine unvollkommne, unentwickelte und mangelhafte; aber die geschichtliche Gegenwart, der sie angehörte, war auch noch eine unvollkommne und unentwickelte. Allerdings konnte (vgl. § 49) die Entfaltung zum Volke an sich noch nicht heilbringend sein, aber sie war doch die nothwendige Bedingung, die Vorbereitung und Vorstufe der absoluten Heilsdarstellung, und weil sie dies war, konnte und musste in der Erwartung der Heilseintritt zunächst an ihren Eintritt geknüpft werden. Allerdings musste die Entfaltung zur Vielheit, wenn sie ihren letzten und höchsten Zweck erreichen sollte, in organischem Fortschritt sich wieder zur Einheit concentriren, denn nur in einem persönlichen Messias, in einem individuellen, einheitlichen Heilsbringer, als der höchsten Blüthe und ἀκμή der entfalteten Vielheit, konnte das Heil in seiner Vollendung sich darstellen; aber ehe diese Erkenntniss sich in der W e i s s a g u n g geltend machen konnte, musste erst auch in der G e s c h i c h t e ein Substrat, ein Ausgangs- und Anhaltspunkt für dieselbe gewonnen sein. So lange die Geschichte aber n u r nach Vervielfältigung zum Volke hinstrebte, konnte die Idee eines persönlichen und einheitlichen Heilsbringers durchaus nicht Wurzel fassen. Dies konnte erst geschehen, sobald nach vollendeter Ausbildung zum grossen Volke in der Geschichte sich factisch die Nothwendigkeit herausgestellt hatte, die Vielheit des entfalteten Volkes in einem einheitlichen Individuum zu concentriren, d. h. sobald *ein* Mann als Retter und Erlöser, als Führer und Herrscher des gesammten Volkes aufgetreten war. Erst also mit M o s e, J o s u a und D a v i d konnte die Erwartung eines persönlichen Messias aufkommen und Gestaltung gewinnen. Und so finden wir denn auch in der That e r s t im M o s a i s c h e n Z e i t a l t e r eine noch vereinzelte und noch etwas unbestimmt gehaltene Verheissung (Deut. 18, 18. 19), die auf einen persönlichen Messias hinweist, und erst Davids Geschichte giebt der Weissagung die volle Klarheit, Sicherheit und Bestimmtheit zur Verkündigung des persönlichen Heilsbringers. — Nicht aber konnte, so scheint es, in

iner Zeit, wie die vorliegende, die nur auf die Vervielfältigung zum Volksthum hin-
erichtet war, und darin die Realisation ihrer Bestimmung erkannte, das Heil von einer
'ereinzelung abhängig gedacht werden. Auf dem Boden der bisherigen historischen Er-
bnisse konnte vielmehr eine Vereinzelung nur als etwas das ersehnte Ziel noch weiter
linausschiebendes angesehen werden; denn jede bisherige Aussonderung und Vereinze-
ung war einerseits ein Ausschluss von der Mitgliedschaft des erwählten Volkes und dem
m verliehenen Berufe gewesen, und hatte andrerseits die Nöthigung in sich geschlossen,
ie Entfaltung aus der Einheit zur Vielheit wieder von Vorne zu beginnen.

Das Voranstehende zeigt, dass wir (wie dies bei Delitzsch u. A. die Meinung war)
e Verkündigung eines persönlichen Messias von vornherein zu erwarten nicht berechtigt
nd, dass wir vielmehr, so weit uns die in der Genesis berichtete Geschichte der Pa-
iarchen einen Einblick in die Entfaltung der Heilserwartung dieser Zeit thun lässt, eine
lche Verkündigung nicht zu erwarten berechtigt sind. Aber dies Vor- (d. h. vorläufige)
rtheil darf und soll auf unsre exegetische Erörtrung der fraglichen Weissagung keinen
influss haben. Gewinnen wir bei unbefangener Auslegung derselben ein mit jenem
istoriologischen Vorurtheil übereinstimmendes Ergebniss, so gewinnt dies dadurch erst
bjectiven Halt und unumstössliche Sicherheit. Zeigt die Auslegung aber, dass in dieser
Veissagung wirklich von einem persönlichen Heilsbringer, von einem einzelnen Individuum
ls Heilsvermittler die Rede ist, so werden wir keinen Anstand nehmen, uns diesem
lesultate zu fügen, und gerne gestehen, dass unsre auf historiologischem Boden erwach-
ene Erwartung uns getäuscht hat. Wir werden dann voraussetzen müssen, dass auch
chon in der Patriarchengeschichte historische Anknüpfungspunkte für die Verheissung
ines persönlichen, einigen Heilsbringers vorhanden gewesen sein müssen, sei es nun,
lass sie in der Genesis vorliegen und uns entgangen sind, sei es, dass schon der Ver-
asser der Genesis sie zu berichten unterlassen hat. — Wir haben demnach die angebliche
Nothwendigkeit, dass die Stelle von einem persönlichem, individuellen Messias verstanden
werden müsse, auf rein exegetischem Wege zu prüfen *).

Zunächst fragt es sich, ob das Wort שילה, wie es bei solcher Deutung der Fall

*) Durch das oben Gesagte erledigt sich auch, was Reinke (l. c. S. 184 ff.) und
Delitzsch (Genesis S. 370) gegen meine Auffassung vorgebracht haben. Wir stimmen
dem Letztern vollkommen bei, wenn er in einer frühern Schrift sagt: „Die Geschichte
ist nicht das Maass, sondern nur der Anlass für die Weissagung;“ wir stimmen eben so
gerne ein, wenn er jetzt sagt: „Man darf der Prophetie nicht vorconstruiren, wie sie
fortschreiten müsse, und darf ihr nicht aus der Zeitgeschichte bestimmen, wie viel oder
wie wenig sie weissagen könne, denn der Fortschritt der Prophetie geht oft, wie nicht
zu beseitigende Beispiele zeigen, wider menschliche Logik, und der Fernblick der Pro-
phetie reicht oft auch bis hinter die Berge, welche die Zeitgeschichte begrenzen.“ Dass
jenes nicht meine Absicht war, und dass ich dieses nicht verkenne, wird hoffentlich
meine obige Darstellung hinlänglich bezeugen. Wenn aber Delitzsch in seiner Polemik
fortfährt: „In unserm Falle aber ist es nicht einmal an dem, dass die Stetigkeit des
Fortschrittes eine Unterbrechung erleidet, wenn Schiloh im Munde Jakobs die Person
des Messias benennt. Denn die nächstfolgende grosse Weissagung (die Bileams Num. 24,
15 ff.) schaut unter dem Bilde eines aus Jakob kommenden Sternes oder Scepters den
Messias etc.“; so scheint Delitzsch nicht gelesen zu haben, was ich oben von Mose,
Josua und David als den geschichtlichen Anknüpfungspunkten für die Idee eines indi-
viduellen Messias gesagt habe. Ob und inwiefern die Weissagung Bileams darauf Bezug

sein müsste, nach Construction und Zusammenhang **Subject** sein kann. Wir könne **Hofmann's** zuversichtlichem Ausspruche (l. c. S. 117: „Unmöglich kann der segnend Vater so ganz von Judah abgehen und den Spruch, welcher diesem galt, in der Vorhe verkündigung einer Person auslaufen lassen, welche nicht einmal als Nachkomme des s Segnenden bezeichnet, ja die zu Jakobs Nachkommenschaft überhaupt in gar keine Be ziehung gesetzt wird") nicht so unbedingt beistimmen, da, wenn sonst nur diese Au fassung aus den Worten und dem Zusammenhange als die richtige unzweifelhaft hervo träte, die mangelnde Beziehung des Schiloh zu Judah als eines Nachkommen desselbe sich auch allenfalls als sich von selbst verstehend ergänzen liesse. Aber grade der Zu sammenhang und der Fortschritt des Gedankens fordert durchaus שִׁילֹה als Object zu fa sen. „Man muss, um mit **Hofmann** zu reden, bei den Worten עַד כִּי erwarten, er zu erfahren, wozu es mit Judah kommen, wohin er es im ununterbrochenen Besitze fürst licher Stellung bringen werde. Und da man sich, von der ersten Vershälfte an die zwei kommend, durch nichts veranlasst sieht, ein andres Subject als Judah zu erwarten, s müsste nicht bloss die Möglichkeit, sondern auch die Nothwendigkeit aufgezeigt werde שִׁילֹה für eine Person und dann für das Subject von יָבֹא zu halten." Dieser Nachwe kann aber, wie sich unten zeigen wird, durchaus nicht geliefert werden. Dass שִׁילֹה a Object zu fassen ist, ergiebt sich übrigens schon aus der Structur des 10. Verses; den sobald man es als Subject fasst, wird dadurch aller Parallelismus des Gedankens zwische den beiden Sätzen עַד כִּי־יָבֹא שִׁילֹה und וְלוֹ יִקְּהַת עַמִּים, der durch die Gliedrung d Verses gefordert wird, aufgehoben und zerstört. Zwischen den Sätzen: „Bis der Messi kommt" — „Und ihm der Gehorsam der Völker" findet kein Parallelismus, sondern n reiner Fortschritt des Gedankens statt. Fassen wir aber שִׁילֹה als Object und nehme aus dem Vorigen Judah als Subject, so stehen die Sätze: „Bis Judah zur Ruhe kommt" - „Und ihm der Gehorsam der Völker zu Theil wird" im schönsten Ebenmaass; denn d Gehorsam der Völker, der willig und ohne Widerstreben sich Judah's Herrschaft unte wirft, fällt mit der Ruhe, zu der Judah nach dem vorher geschilderten siegreiche Kampfe eingeht, unter einen gemeinsamen Begriff.

Das Gesagte gilt gegen alle Deutungen des Ausspruchs von einem **persönliche Messias**. Wir prüfen nun diese Deutungen einzeln. Eine der ältesten ist diejenig welche שֶׁלֹּה statt שִׁילֹה liest, jenes = שֶׁלֹּה = שֶׁלּוֹ = אֲשֶׁר לוֹ fasst und aus dem Vor שֵׁבֶט dazu ergänzt, so dass der Sinn wäre: Judah solle das Scepter behalten, bis D käme, welchem sc. es (das Scepter) gebührt. Diese Fassung liegt bereits der Uebersetzu der LXX: *ἕως ἐὰν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ* (donec veniant quae ei reservata sun oder nach andrer Lesart: *ᾧ ἀπόκειται* (donec veniat, cui reservatum est) zu Grunde u

---

habe, kann hier noch nicht erörtert werden. Uebrigens gestehe ich, die Schlussfolgerun **Delitzsch's** nicht begreifen zu können. Es handelt sich hier ja nicht darum, wie B leams, sondern wie Jakobs Weissagung zu fassen ist. Dass in Moses Zeit der Boden f die Erwartung eines persönlichen Messias schon bereitet war, habe ich selbst gelehrt, d gegen aber geleugnet, dass er 400 Jahre früher schon dagewesen sei. Letzteres wird ab nimmermehr dadurch bewiesen, dass Bileams Weissagung an Jakobs Weissagung, dieselb weiter explicirend, anknüpft. — Uebrigens deutet ja **Delitzsch** selbst Jakobs Weissagun nicht von einem persönlichen Messias. Wenn nun dieser Gelehrte mit dem Vorurtheil einen persönlichen Messias zu finden, an die Auslegung der Weissagung ging und ihn doc nicht findet, so spricht dies ja eben dafür, dass **sein** Vorurtheil ein irriges, das **meinig** ein richtiges war.

ebenso ist sie meist in den übrigen alten Uebersetzungen ausgedrückt. In neuerer Zeit ist sie besonders vertheidigt von Jahn, vaticinia mess. II, 179 ff. (Einl. I, 507 ff.); Sack, christl. Apol. 2. A. S. 286 ff.; Larsow, Uebers. d. Genes.; Herd, mess. Weiss. II, S. 33 ff. etc. Diese Auffassung muss aber jeder unbefangenen Prüfung weichen; denn erstens ist die dabei beliebte Ellipse von einer beispiellosen Härte, zweitens muss man gewaltsam genug das שלה, welches nur wenige alte Codd. haben, und welches offenbar nur scriptio defectiva statt des gewöhnlichen שִׁילֹה ist, als die ursprüngliche Lesart behaupten, und endlich die unzulässige Vocalisation שֶׁלֹּה statt שִׁלֹה durch einen nicht zu begründenden Machtspruch für zulässig erklären. Aber gesetzt auch, man gäbe dies zu, oder entschlösse sich auch, wie v. Bohlen will, gradezu שֶׁלֹּה zu lesen, so würde doch Sinn und Zusammenhang des Verses nöthigen, Protest einzulegen. Denn wenn gesagt wird, Judah solle das Scepter so lange behalten, bis der komme, dess es ist (oder: dem es gebührt), so würde darin ein völlig ungehöriger Gegensatz liegen zwischen Judah, der das Scepter hat, und dem Messias, dem es gebührt, woraus dann folgen würde, dass das Scepter Judah nicht gebühre, — und die nicht minder unstatthafte Ankündigung, dass Judah, der Gesegnete, das Scepter einst abgeben d. h. verlieren werde. — Zweierlei scheint aber für diese Fassung zu sprechen, einmal die Uebereinstimmung der ältesten Uebersetzer, und dann die analoge Stelle im Ezech. 21, 32, עַד־בֹּא אֲשֶׁר לוֹ הַמִּשְׁפָּט, welche man als eine verdeutlichende Umschreibung und Auslegung unsres שלה ansehen könnte. Beide Zeugnisse fallen aber offenbar in eins zusammen, denn die alten Uebersetzer haben das ihnen schon dunkle oder zweifelhafte שילה sicherlich auf Grund der Ezechielschen Stelle so gedeutet, woher sich ihre Einstimmigkeit erklärt. Dadurch verliert aber auch der Beweis aus der Ezechielschen Stelle seine Bedeutung; denn nur zwischen den Uebersetzern und Ezechiel findet unleugbare Identität des Gedankens statt, während die Berührung zwischen der Stelle des hebr. Originals der Gen. und der Ezechielschen Stelle zu gering ist, als dass man eine Beziehung der letztern auf die erstre anzunehmen genöthigt wäre, abgesehen selbst von der sonstigen totalen Verschiedenheit beider Stellen: denn während Ezechiel Zerstörung und Verwüstung verkündigt, die dauern werde, bis der kommt, dem die Herrschaft gebührt, würde die Genesis von Sieg und Herrschaft reden, die dauern solle, bis Der kommt, dem die Herrschaft gebührt.

Eine weit plausiblere Fassung ist diejenige, welche bei dem Worte שילה auf den Stamm שָׁלָה zurückgeht, es durch Ruhe übersetzt, und dann dies als abtsr. pro concr. als Ruhebringer deutet. Diese Auffassung ist unter allen die verbreitetste. Aus der neuern Zeit sind ihr zugethan Rosenmüller ad. h. l.; Winer hebr. Lex. s. h. v., Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 368; Hengstenb. Christol. I, 59 ff.; Reinke l. c. u. v. A. Die Annahme, dass das Abstr. pro concr. stehe, ist ohne Zweifel zulässig und die Ableitung des שילה von שלה in dem appellativen Sinne von „Ruhe", oder Stätte, wo die Ruhe zur Erscheinung kommt", halten wir auch fest nach Tuch's (Comm. S. 575 ff.) und Delitzsch's (Comm. S. 372 ff.) Bestreitung, durch welche uns die dafür angeführten Gründe von Hengstenberg (Christol. I, 68) und Hofmann (Weiss. I, 116) nicht beseitigt scheinen. — Freilich kann die Deutung durch tranquillator in Anspruch genommen werden, da שלה nicht heisst Ruhe bringen, sondern Ruhe geniessen (Gesen. lex. salvus, securus f., maxime de eo qui prospera fortuna secure utitur); aber man könnte ja auch שילה als Bezeichnung einer Person fassen, in welcher der volle Genuss der Ruhe und des Friedens zur absoluten Erscheinung kommt. Wir würden uns darum unbedenklich für diese Auffassung entscheiden, wenn nicht, wie oben ausführlich auseinander gesetzt ist, zweierlei entgegenstände, 1) dass שילה nach Sinn, Zusammenhang und Structur

des Verses durchaus als Object gefasst werden muss und 2) die Erwartung eines persönlichen Messias der patriarchalischen Zeit völlig fremd ist.

Dies letztere Moment würde wegfallen, wenn man mit Gesenius lex. s. h. v. an der abstracten Bedeutung des Wortes festhaltend, übersetzt: „Bis die Ruhe (sc. der messianischen Zeit) kommt, und ihm (sc. Judah) der Gehorsam der Völker." Aber auch dieser Deutung widerstrebt das erstgenannte Moment, und ausserdem ist die Beziehung des Suffixes von לוֹ auf Judah, wenn unterdessen in dem dazwischen stehenden Satze mit יָבֹא ein Subjectswechsel stattgefunden hat, unzulässig; es musste dann nothwendig auf das Subject von יבא nämlich auf שילה gehen, dann aber müsste dies durchaus ein concretum sein. (Vgl. Hofmann l. c. 116.)

Nach einigen ältern Auslegern (Jonathan, Calvin etc.) soll שִׁילֹה sein (nämlich Judah's) Sohn oder Nachkomme bedeuten. Dass ein Wort שִׁיל existirt habe, und dass dies = Sohn sei, ist aber eine völlig grundlose Annahme, vgl. Hengstenb. l. c. S. 64 f.

Unter den allen messianischen Gehalt verwerfenden Auffassungen ist nur eine von Bedeutung, die nämlich, welche שִׁילֹה als den Namen der bekannten efraimitischen Stadt, wo beim Einzuge in's gelobte Land die Stiftshütte errichtet wurde, fasst. Ihr sind zugethan: Eichhorn, Ammon, Bleek (de libri Gen. origine), Tuch, Hitzig ad. Ps. 2, 2 u. A. Der Sinn wäre dann: Der Stamm Judah solle während des ganzen Zuges durch die Wüste den Vorrang haben und der Anführer der Stämme sein, bis man nach Siloh komme. Diese Deutung kann nur dies Eine für sich geltend machen, dass das Wort שִׁילֹה, wo es sonst noch im A. T. vorkommt, ausnahmslos nomen propr. jener efraimitischen Stadt ist. Dies Argument hat aber, wie Jeder zugeben wird, an sich noch keine beweisende Kraft, es kann nur einen gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit, auch unsre Stelle darauf zu beziehen, documentiren. Aber diese Wahrscheinlichkeit wird weit überwogen durch die Menge gewichtiger Gründe, die dagegen sprechen. Zunächst giebt diese Deutung dem יבא ein dem Zusammenhang fremdes Subject; denn nur Judah kann, wie schon früher nachgewiesen ist, als Subject gelten. Aber auch davon abgesehen, ist die neutrale und collective Fassung des Subjectes („bis man oder das Volk nach Siloh kommt") eine nicht zu rechtfertigende Härte. Dem könnte nun freilich abgeholfen werden, wenn man übersetzen dürfte: „Bis er (Judah) nach Siloh kommt"; aber da sich nicht absehen lässt, was Judah als Stamm und im Unterschied von den übrigen Stämmen mit jener efraimitischen Stadt zu thun habe, so wird man doch wieder zur Annahme eines collectiven Subjectes zurückgedrängt; denn wenn überhaupt Siloh eine Bedeutung als Schluss oder Wendepunkt der Geschichte hat, so hat es dieselbe nicht für Judah insbesondre, sondern vielmehr für alle Stämme im Allgemeinen. Dann hat diese Auffassung überhaupt nur Bedeutung, wenn der Segen Jakobs als vaticinium post eventum angesehen und seine Abfassung in eine spätre, etwa die Davidische Zeit verlegt wird. Denn wie sollte doch der alte Jakob dazu gekommen sein können, in dem zu allen Zeiten so unbedeutenden Orte, der vor Josua gar nicht genannt wird, ja höchst wahrscheinlich (vgl. Hengstenberg l. c. S. 75) seinen Namen und seine Entstehung erst dem Umstande verdankte, dass Josua dort das Lager und die Stiftshütte aufschlug, — den Höhe- und Schlusspunkt Judah's oder auch seiner Nachkommenschaft im Allgemeinen zu sehen? Wie kahl und erbärmlich würde sich, auch wenn Siloh damals schon als ein kleiner Ort existirte, die Verheissung, dass Judah dorthin kommen werde, im Munde Jakobs mitten unter den grossartigsten Verheissungen, in solchem hohen Schwung der Rede, ausnehmen! Die Annahme aber, dass der Segen in irgend einer Zeit nach Josua entstanden sei, wird, wie wir unten nachweisen werden, von dem Gewichte der

entscheidendsten und unabweisbarer Schwierigkeiten erdrückt, und ist überhaupt nur ein Verlegenheitsaushelfer, um das dogmatische Vorurtheil von der Unmöglichkeit eigentlicher Weissagungen nicht gänzlich Schiffbruch leiden zu lassen. Und hat denn, — auch vorausgesetzt, der Segen schildre unter der fingirten Form der Weissagung irgend eine spätre Gegenwart, hat denn Siloh zu irgend einer Zeit eine solche Bedeutung, dass der Verfasser, wer er auch sei, in diesem Orte den Repräsentanten der höchsten und vollendetsten Blüthe der Geschichte seines Volkes sehen konnte, einer Blüthe, über die hinaus er keine höhere Herrlichkeit sich denken oder wünschen mochte? Grade in den Zeiten, in welche man die Abfassung des Segens verlegt hat, die Zeit der letzten Richter und die Zeit Davids, war die Bedeutung und die Glorie Siloh's schon gar sehr in Abnahme gekommen. — Und wie verhält es sich mit der Verheissung, dass Judah Scepter und Herrschaft bis zur Niederlassung in Siloh besitzen werde? Ist sie erfüllt? und so erfüllt, in solcher accidentellen Congruenz, wie man es von einem vaticinium post eventum erwarten muss? Bleck l. c. S. 19 meint mit Ja antworten zu können: Judah habe bis zur Eroberung des gelobten Landes seine Brüder angeführt, dann sei das Fürstenthum auf Efraim übergegangen. Dass diese Angabe alles Grundes entbehre, hat schon Hofmann S. 115 gezeigt: „Denn dass der Stamm Judah auf seinem Zuge durch die Wüste die vorderste Stelle im Heere einnahm (Num. 2, 3), wird man doch nicht für Erfüllung jenes Segens ausgeben wollen.*) Das ganze Heer stand damals unter dem Befehle eines Leviten, nachher unter dem eines Efraimiten.“ Erst nachdem man schon längst Siloh zur Stätte des Heiligthums fixirt hatte, also nicht vor, sondern nach dem terminus ad quem unsrer Weissagung, findet sich die erste Andeutung wirklicher Hegemonie Judah's (Richt. 1, 2), die aber im Verfolg der Richterzeit ohne Continuität und Nachhaltigkeit blieb, und erst, als David König wurde, hob sich der Stamm Judah entscheidend. Und wie würde es in den Segen über Judah passen, bei der glänzenden Fülle der Macht und Herrlichkeit, die er diesem Stamme vor allen andern beilegt, dass er ihm als die Spitze seines Vorzugs verkündige, seine Herrschaft solle verloren gehen, sobald man nach Siloh kommen werde? — Um solchen Schwierigkeiten zu entgehen, übersetzt Tuch: „So lange man sich in Siloh versammelt, d. h. in Ewigkeit.“ Hofmann hat aber dieser vermeintlichen Verbessrung nicht mehr als fünf Gebrechen nachgewiesen. Sie giebt dem עַד כִּי eine Bedeutung, die es nicht hat, denn עַד כִּי heisst nicht: „so lange als“, sondern immer: „bis dass“; sie giebt ferner dem יָבֹא ein dem Zusammenhange fremdes Subject; sie lässt „den Verfasser hoffen, der Nothstand, dass Israel immer nicht zur Ruhe kam und daher auch das Heiligthum keine feste Stätte erhielt, werde in alle Ewigkeit dauern, und endlich macht sie die ewige Dauer des Fürstenthums Judah's von einem Zustand der Dinge abhängig, mit dessen Aufhören Assaf den Anfang der Herrschaft jenes Stammes in die engste Verbindung setzt (Ps. 78, 60. 67—72).“

Wir kehren nun zu unsrer eignen Auffassung zurück. Judah soll, das ist der Sinn der Weissagung, in ununterbrochenem Besitze fürstlicher Stellung unter seinen Brüdern bleiben, bis er durch Kampf und Sieg hindurch Aufgabe, Ziel und Vollendung seines

*) Nämlich für den Standpunkt dieser Auffassung, die in unserm Segensspruch nur ein vaticinium post eventum anerkennen will, und dem Verfasser den Sinn unterschiebt, dass das Fürstenthum Judah's mit der Niederlassung in Siloh aufgehört habe. Denn eine solche Weissagung setzt eine äussre, accidentelle Congruenz voraus, die allerdings Niemand zwischen dem hier prädicirten Fürstenthum Judah's und seinem Vorrang in der Lager- und Marschordnung während des Zuges durch die Wüste wird finden können.

Fürstenthums in dem erlangten Genuss glückseliger Ruhe und ungestörten Friedens und in dem willigen, freudigen Gehorsam der Völker dargestellt hat. Es versteht sich demnach von selbst, dass durch diesen terminus ad quem nicht die Grenze oder das Aufhören seines Fürstenthums, sondern vielmehr der Anfang der widerstandslosen, sichern und ungefährdeten Führung desselben angekündigt ist. Ebenso sehr versteht es sich von selbst, dass der Gewinn des Sieges und die Segnungen des Friedens, die Judah erringt, eben weil er sie als Fürst und Vorkämpfer seiner Brüder erringt, auch diesen in ungeschmälerter Fülle zu Theil werden sollen; und auch über die Völker, die ihm jetzt willig gehorchen, müssen sich die Segnungen dieses Friedens ergiessen.

Auf welche Zeit weist nun das עַד כִּי hin? Zunächst freilich auf dieselbe Zeit, von welcher der ganze Segen Jakobs handelt, auf die Zeit der vollzogenen Besitznahme des gelobten Landes. Mit diesem Zeitpunkte beginnt für Jakobs Anschauung das אחרית הימים, die letzte Zeit, die Zeit der Vollendung. Die relative Ruhe, mit welcher die Fremdlingschaft und Pilgrimschaft seines Samens abschloss, fällt ihm noch zusammen mit der absoluten Ruhe, die Ziel und Abschluss jener ganzen Bewegung ist, die mit Abrahams Berufung begann. Was in der eventuellen Wirklichkeit eine lange continuirliche Linie mit dem Anfangspunkte der relativen Ruhe unter Josua und dem Endpunkte der absoluten Ruhe unter Christo ist, muss ihm von seinem prophetischen Standorte als ein Punkt erscheinen, weil der Anfangspunkt den Endpunkt und die dazwischen liegende Linie der Fortbewegung noch deckt, oder vielmehr weil der Anfang das Ende der Entwicklung noch potentiell in sich schliesst und nur vorbildlich darstellt. Ihre erste vorläufige und unvollkommene Darstellung fand die hier verheissene Ruhe im Zeitalter Josua's; aber dass diese Erfüllung nur eine vorläufige war, musste sich nach ihrem Eintritt durch die noch vorhandene Unruhe zeigen. Während also einerseits durch die zur Zeit Josua's eintretende relative Ruhe Jakobs Weissagung zur Erfüllung wird, bleibt sie andrerseits wegen der auch dann noch fortdauernden Unruhe noch fortwährend Weissagung, bis sie in dem Eintritt der absoluten Ruhe ihre weitre, höchste und schliessliche Erfüllung findet.

Judah's fürstliche Stellung und Haltung, die er im Principate über seine Brüder, im siegreichen Kampfe gegen die Feinde bewährt, ist es, die den Genuss der Ruhe und des Friedens erstritten hat. In demselben Maasse nun, in welchem die Zeit Josua's die von Jakob geweissagte Ruhe darstellt, muss demnach die Zeit vor Josua auch Judah's fürstliche Stellung bewahrheiten. Wäre die Ruhe unter Josua die rechte, absolute Ruhe gewesen, so müsste auch das Fürstenthum und der Vorrang Judah's vor Josua's Zeit sich in vollkommenster Weise dargestellt haben. Bleibt aber, wie wir gesehen, die Weissagung Jakobs von der zukünftigen Ruhe auch nach ihrer ersten vorläufigen und mangelhaften Darstellung unter Josua noch fortwährend Weissagung, so wird auch die Weissagung von der fürstlichen Stellung Judah's in der Zeit vor Josua nur eine erste, vorläufige und mangelhafte Erfüllung gefunden haben, sie wird auch nach dieser ersten, unvollkommnen Erfüllung (dem Vorrang des Stammes Judah in der Lager- und Marschordnung beim Zuge durch die Wüste) noch fortwährend Weissagung bleiben und auf ein in continuirlicher Entwicklung sich immer mehr ausbildendes Fürstenthum Judah's hinweisen, dessen höchste Erscheinung ebenso hoch über seiner ersten Erscheinung in der Zeit vor Josua steht, als die absolute Ruhe unter Christo über der relativen Ruhe unter Josua steht.

Die Weissagung Jakobs von der zukünftigen Ruhe, zu der Judah als Fürst, Repräsentant und Vorkämpfer seiner Brüder mit diesen eingehen soll, geht auf das Ende. Für Jakobs subjective Anschauung war Josua's Zeit das Ende, denn in Josua's Zeit sind alle Mängel und Bedürfnisse der patriarchalischen Zeit, die Jakob zum Bewusstsein gekommen

waren, und alle Erfordernisse, die Jakob als Bedingungen des Heilseintritts kannte, erfüllt. Aber es waren noch andre Mängel und Bedürfnisse, noch andre Erfordernisse und Bedingungen des Heilseintrittes, von denen Jakob noch nichts wusste, und die in Josua's Zeit noch nicht erfüllt waren, und darum ist Josua's Zeit in objectiver Betrachtung noch nicht das Ende, und Jakobs Weissagung (weil sie neben dem Moment der Subjectivität, das sie als Product und Aeusserung des eignen Geisteslebens Jakobs an sich trägt, auch von einem Moment der Objectivität durchdrungen ist, womit der Jakobs Geist erleuchtende Geist Gottes sie geschwängert hat,) weist für jeden spätern Standpunkt auf eine höhere Gestaltung des Fürstenthums Judah's, als der Vorrang des Stammes Judah beim Zuge durch die Wüste war, und auf eine höhere Ruhe, als die Ruhe war, welche die Besitznahme des gelobten Landes brachte, hin.

Wenn wir uns genöthigt sahen, es entschieden zu bestreiten, dass Jakob bei seinem Segensspruche bereits an einen persönlichen Messias gedacht habe, so verkennen wir doch keineswegs, wie schon aus dem Bisherigen klar geworden sein wird, den bedeutungsvollen messianischen Gehalt des Spruches. Müssen wir doch nach der Ankündigung Jakobs, dass er seinen Söhnen verkündigen wolle, was ihnen באחרית הימים begegnen werde, sogar dem ganzen Segen messianischen Charakter zuerkennen, — denn die אחרית הימים ist eben die messianische Zeit, — wie viel weniger werden wir die Messianität des Segensspruches über Judah verleugnen können, da dieser als das Hauptglied des ganzen Segens unverkennbar hervortritt, gleichsam als das Centrum desselben, aus dem Alles, was die übrigen Segenssprüche Messianisches darbieten, nämlich der ersehnte endliche, sichre Genuss der Ruhe und des Friedens, eradiirt? Denn Judah ist es ja, der als Fürst und Vorkämpfer seiner Brüder den Eingang in die Ruhe erstritten hat.

Die charaktristischen Merkmale der messianischen Idee, soweit dieselbe durch die bisherige Geschichte und Weissagung zum Bewusstsein gekommen ist, finden sich in dem Spruche über Judah wieder; denn ausser der Verkündigung des überschwänglichen Segens, der Abrahams Samen bestimmt ist, weist er auch hin auf die Segnungen, die von Abrahams Samen über die Völker kommen sollen. Dass nämlich der Gehorsam der Völker, obschon durch Kampf erstritten, dennoch als ein williger und freudiger, und dass andrerseits Judah's Herrschaft über die Völker nicht als ein hartes, schweres Joch, sondern vielmehr als eine milde und freundliche, segenspendende und friedenbringende gedacht wird, ergiebt sich unzweifelhaft aus der sich unmittelbar daran schliessenden Schilderung der seligen Lust am Frieden, der Judah sich nun hingiebt, und des milden und sanften Charakters, den Judah nun entfalten und bewähren kann. —

Die messianische Idee findet sich hier wesentlich noch in demselben Stadium der Entfaltung, wie in den vorhergegangenen Weissagungen. Dies kann nicht auffallen, da wir uns auch noch wesentlich in demselben Stadium der geschichtlichen Entfaltung, nämlich der Familiengeschichte, befinden. Wir haben hier noch dieselbe Gebundenheit der messianischen Idee, nach welcher das Heil, dessen eigentlicher Kern doch rein geistliche Güter beschliesst, noch in der Schale irdischer Güter und leiblicher Segnungen erscheint; wir sehen auch hier noch die Heilsidee mit derselben noch nicht zur concreten Gestaltung gelangten Unbestimmtheit behaftet, nach welcher zwar so viel gewiss ist, dass in Abrahams Samen die Völker gesegnet werden sollen, alles Andre aber noch unbestimmt bleibt — Dennoch ist hier ein Fortschritt in der Entwicklung der Weissagung wenn nicht schon gegeben, so doch wenigstens angebahnt. Dies neue Moment liegt in der Auszeichnung Judah's als des Fürsten unter seinen Brüdern, der als der Vorkämpfer seiner Brüder mit ihnen und an ihrer Spitze Ruhe, Heil und Frieden erringt und behauptet. Damit kann

nun freilich, wie wir gesehen haben, weder im Sinne des Sprechenden, noch im Verständniss des Hörenden das gemeint sein, dass mit Ausschluss der übrigen Stämme der Stamm Judah allein Heilsträger und Heilsbringer für die Völker sein werde, und noch viel weniger, dass auch selbst der ganze Stamm Judah von dieser Aufgabe ausgeschlossen sein, und nur ein einziges Individuum aus diesem Stamme sie ausrichten solle. Aber indem Judah grade da, wo es sich um die Herbeiführung und die Behauptung der Ruhe, des Heils und des Friedens handelt, als der Fürst und Herzog unter seinen Brüdern hingestellt wird, war die rechte Besondrung Judah's für die messianische Idee angebahnt. Sobald nämlich das Streben nach der Entfaltung zu einem zahlreichen Volke, als der ersten und nächsten Bedingung zur Ausrichtung seines Berufes, befriedigt war, und nun sich das Bewusstsein mit thatsächlicher Nöthigung herausstellte, dass die blosse Vielheit des Volkes als solche die Ausrichtung und Erfüllung seines Berufes nicht herbeizuführen vermöge, sondern zu diesem Behufe die Vielheit sich unter eine Einheit sammeln und concentriren müsse, — als in Moses, Josua und David einzelne Männer als Retter und Erlöser, als Lenker und Regierer des gesammten Volks aufgetreten, und in ihrer Geschichte ein Substrat, ein Ausgangs- und Anhaltspunkt für die Idee eines persönlichen Messias gegeben war, — da musste auf Grund unsrer Weissagung diese Idee sich an den Stamm Judah heften, und dies um so unabweisbarer, als unterdessen dieser Stamm auch geschichtlich immer entschiedener in den Vordergrund getreten war.

Delitzsch hat in seiner neuesten Schrift (Ausleg. d. Genesis S. 373 ff.) die bis dahin im rationalistischen Interesse vertheidigte Fassung, dass Schiloh auch hier, wie sonst immer im alten Test., Name der bekannten efraimitischen Stadt sei, erneuert, aber ihr im Wesentlichen dieselbe Deutung gegeben, zu der wir auf anderm Wege gelangt sind. Er sagt: „Judah hatte im Lager die erste Stelle, und wenn die Stämme aufbrachen, zog Judah voran. Diese Stellung behauptete Judah, bis er nach Siloh kam; denn als hier das eroberte Land vertheilt wurde, war es Judah, der zuerst vor allen andern Stämmen sein erbliches Stammgebiet erhielt (Jos. 15). Diese Vertheilung des eroberten Landes bei dem in Siloh aufgeschlagenen Heiligthum bildet ohne Zweifel den Markstein zweier Perioden in Israels Geschichte. Das Kommen nach Siloh war das Ende des Umherirrens und Eroberns, es war der Anfang des Niederlassens und des Besitzes; Schiloh wurde, was sein Name besagt: die Ruhestätte Israels.“ Aber auch so können wir uns dieser Fassung nicht anschliessen; denn auch gegen sie gelten noch ein gut Theil der Gründe, welche gegen ihre rationalistische Gestalt oben geltend gemacht wurden. Ein so zufälliges Moment wie dies, dass gerade Siloh und keine andere Stadt zur einstweiligen Wohnstätte des Heiligthums auserkoren wurde, kann nicht Gegenstand der Weissagung sein. Wir geben zu, dass die Niederlassung zu Siloh ein Markstein in der Geschichte Israels ist, und dass sie als Solches gar wohl Gegenstand der Weissagung sein kann. Aber die Niederlassung, das Gewinnen eines Ruhepunktes, ist das Wesentliche; dass dies aber gerade zu Siloh und nicht anderswo geschah, ist etwas Unwesentliches und Zufälliges, womit die Weissagung sich nicht befasst. Zwar dass die Form, in der die Idee der Weissagung ausgesprochen ist, gar oft in wunderbarer Weise mit der (accidentellen) Form, in der sich ihre Erfüllung darstellt, zusammentrifft, soll damit keineswegs geleugnet werden. Aber wir leugnen mit der entschiedensten Bestimmtheit, dass schon die Söhne Jakobs in jenem unbedeutenden Städtchen (wenn es überhaupt damals schon existirte) das Ziel der Weissagungen ihres sterbenden Vaters erkannt hätten. — Dagegen sind wir allerdings geneigt, ebenfalls eine Beziehung zwischen dem Schiloh, welches der Sitz des Heiligthums wurde, und dem Schiloh, zu welchem Jakobs Weissagung den Eingang in

icht stellt, anzuerkennen; nur machen wir nicht mit Delitzsch dieses von jenem, ern umgekehrt mit M. Baumgarten jenes von diesem abhängig, indem es uns wahrnlich ist, dass Israel dem Orte, an dem es mit seinem Heiligthum zum ersten Male nach siegem Kampfe über die Völker zur Ruhe kam, mit bewusster Beziehung auf den Segensch des Stammvaters, den Namen Schiloh gab, als Zeugniss und Denkmal der ersten, lufigen Erfüllung seiner Weissagung. Denn es erscheint uns sehr begreiflich, dass man r Fülle der ersten Freude über die endlich erlangte Ruhe diese für die volle und nate Erfüllung des alten Spruches halten und die noch bevorstehende Unruhe übera konnte.

4. „E concessis argumentirend", (nämlich dass der Segen Jakobs Verhältnisse schil, die erst nach der Besitznahme von Kanaan durch Jakobs Nachkommen geschichtlich anden waren), und „den Streit über mögliche oder unmögliche Abkunft des kes von Jakob Denen überlassend, deren specielles Interesse es erheische, erfolglos m sterilen Boden zu cultiviren", aber dennoch von vorn herein mit speciellem dogmaen Interesse es als das vor Allem Gewisse betrachtend, dass eine eigentliche Weissa; etwas rein Undenkbares sei, bemüht sich „die grammatisch-historische Auslegung", die rationalistische (weil nach eignem Geständnisse von dem Vor-Urtheil absoluter öglichkeit solcher Weissagung beherrschte) Exegese sich zu nennen beliebt, — folgetig (?!) Jakob wie Mose die Autorschaft absprechend aus dem historischen Hinterde die Abfassungszeit des Liedes zu ermitteln" (Tuch Comm. S. 554 f.). Aber schon rielen verschiedenen und einander ausschliessenden Resultate, welche die sich ausesslich als „grammatisch historische" preisende Kritik auf diesem „folgerichtigen" Wege nnt, sprechen grade nicht sehr zu Gunsten ihrer Sicherheit und Zuverlässigkeit. So ›t z. B. Heinrichs (commentatio de auctore atque aetate cap. Gen. XLIX, Göttin-1790) und Friedrich (der Segen Jakobs, eine Weissag. des Proph. Nathan, Bres-1811), sich an den Segensspruch über Judah haltend, völlig überzeugend die DavidiZeit als Abfassungszeit nachgewiesen zu haben; Tuch, der besonders den Spruch Levi als sicherstes Merkmal ansieht, hält es für zweifellos, dass der Segen in der Samuels entstanden sei, und Ewald (Gesch. 1, 60) fordert mit Berufung auf den n über Dan, dass man länger nicht mehr an der Abfassung in der spätern Hälfte der terzeit, namentlich in der Zeit Simsons, zweifle.

Grade bei diesem Segen sind aber durch besondre Gunst der Umstände die vorhan'n Data zur Beurtheilung der Abfassungszeit so zahlreich, entschieden und günstig, die Authentie desselben beinahe gesicherter ist, als die irgend eines andern angetenen oder zweifelhaften Stückes des A. T. Denn 1) ist die Art und Weise dieses as durchaus nicht die eines vaticinii post eventum; 2) lässt sich nachweisen, dass e einzige Zeit post eventum vaticinii, d. h. nach der Einnahme des gelobten Landes r Josua, aufzufinden ist, in welcher alle Segenssprüche zugleich entstanden sein kön; — 3) enthält der Segen positive Data, die uns nöthigen, seine Abfassung in vormoche Zeit zu verlegen; — 4) endlich ist Inhalt und Form desselben den Anschauungen, wie den Einsichten und Aussichten Jakobs vollkommen angemessen und enthält durchnichts, was uns im Munde Jakobs, falls wirklich sein Blick, von einer prophetischen eistrung erregt und getragen, in die Zukunft geschaut haben kann, irgend wie befremkönnte.

Wie sehr unser prophetisches Gemälde dem historischen Hintergrunde, auf dem es erhebt, angemessen ist, wie vollkommen der Inhalt desselben der dermaligen Seelenmung Jakobs, seinen Anschauungen, Bedürfnissen und Erwartungen entspricht, hat

sich bereits oben gezeigt. Wenn nun von dieser Seite nichts entgegensteht, das Lied als wirkliche Weissagung anzusehen, und den historischen Rahmen, in welchen es eingefasst ist, anzuerkennen, so muss uns andrerseits eine genaue und durch keinerlei dogmatisches Vorurtheil schon voreingenommene Betrachtung bald überzeugen, dass der Segen weder im Ganzen noch im Einzelnen wie ein vaticinium post eventum aussieht, dass alle charakteristischen Merkmale, welche uns zur Annahme einer solchen fingirten Weissagung berechtigen oder zwingen könnten, hier fehlen. Die wirkliche Weissagung sieht aus der Gegenwart in die Zukunft, oder vielmehr sie sieht die Zukunft in der Gegenwart, d. h. die Keime, Ansätze oder Präformationen der Zukunft, die bereits in der Gegenwart erkennbar geworden sind, so wie die wesentlichen Mängel und Bedürfnisse der Gegenwart, die schon fühlbar geworden sind, schaut sie, von göttlicher Erleuchtung getragen, in dem Zustande der Entfaltung, Ergänzung und Vollendung, dem sie zustreben, den sie vermöge des in der Geschichte liegenden Momentes der Nothwendigkeit erreichen werden und müssen: — während die eventuellen Phasen der Gestaltung, welche die Entfaltung jener Keime und die Erfüllung jener Mängel durchmacht, so wie die eventuellen Formen, in welchen die Entfaltung und Erfüllung zur äussern Erscheinung kommt, auch selbst der wirklichen Weissagung verschlossen bleiben, weil und insofern sie ausschliesslich von dem in der Geschichte waltenden Momente der Freiheit bedingt sind, und darum in der Gegenwart noch gar kein Substrat haben und gar keinen Ausgangs- und Anknüpfungspunkt für die Weissagung bieten. Dadurch erlangt die wirkliche Weissagung, so concret sie auch in Beziehung auf die Idee ist, so scharf und sicher auch hier ihr Blick ist, doch in Beziehung auf die äussern Formen und Gestalten, in denen die Idee zur Erscheinung kommt, den Charakter unbestimmter Allgemeinheit. Ja noch mehr, vergleichen wir die Weissagung mit ihrer accidentellen Erfüllung, so wird sogar meist eine scheinbare Incongruenz zwischen beiden sich zeigen, die theils dadurch bedingt ist, dass die Weissagung in ein einziges Gesichtsfeld zusammengedrängt und vollendet schaut, was in der Erfüllung in successiver Entfaltung und mit mannigfachem Anstreben und Zurückbleiben, Erreichen und Verfehlen sich darstellt; — theils auch dadurch, dass die Weissagung um die Idee, um welche es ihr allein zu thun ist, aussprechen zu können, ihr ein Kleid giebt, das nur ausschliesslich diesem Zwecke dient, und daher mit dem Kleide, das die Erfüllung aus der Freiheit und Zufälligkeit der eventuellen Entwicklung sich webt, äusserlich oft nicht genau harmonirt. Anders hingegen die fingirte Weissagung. Diese kleidet das, was sie erlebt hat, was ihr bereits in voller Entfaltung, in eventueller Erscheinung vorliegt, in das Gewand der Weissagung. Hierbei wird sie, selbst bei dem entschiedensten Willen, Alles zu vermeiden, was sie als das, was sie ist, verrathen könnte, doch nicht so sehr von den vorliegenden concreten Erscheinungsformen abzusehen vermögen, dass es ihr gelänge, den oben dargelegten Charakter der wahren Weissagung in dem Maasse zu erkünsteln, dass der Betrug gar nicht zu entdecken wäre; sie wird es aber um so weniger wollen und können, je mehr sie sich dabei, wie behauptet wird, in naiver Unbefangenheit einer für ihr sittliches Bewusstsein nicht unbedingt verwerflichen Illusion hingiebt, je weniger sie raffinirten Betrug mit klarem Bewusstsein erstrebt.

Beurtheilen wir nun nach diesem Maassstabe unsre Weissagung, so werden wir gestehen müssen, dass sie wohl die Merkmale einer wirklichen Weissagung, durchaus aber nicht die eines vaticinii post eventum an sich trägt. Zwar wird mit grosser Zuversicht das grade Gegentheil behauptet. Grade die speciellen Schildrungen des Segens, ihre accidentelle Uebereinstimmung mit der Erfüllung, setzen es ausser allen Zweifel, sagt man, dass hier nur eine maskirte Copie der Gegenwart, keine wirkliche Weissagung der Zu-

Aber nichts destoweniger bietet der Segen im Ganzen wie im Einzelnen
ıbestimmte Allgemeinheit der Aussagen dar, entbehrt so sehr in seinen
er scharfen äussern Umrisse, der concreten Gestaltungen, der Beziehungen
reignisse, die nur für die Gegenwart Bedeutung haben, congruirt mit den
fälligen Zuständen der Zeit, die er als eine vorliegende copiren soll, im
ıig, dass die Annahme eines vaticinii post eventum als eine durchaus un-
eint. Es liegt hier klar der Fall vor, dass während die Weissagung in ein-
zu viel Bestimmtheit enthält, als dass sie als das Product bloss natür-
oder subjectiver Erwartung gelten könnte, sie auf der andern Seite im All-
im Einzelnen doch viel zu unbestimmt gehalten ist, als dass man in ihr
s vaticinium post eventum sehen könnte. Die rationalistische Kritik, für
Drittes gar nicht giebt, muss πὺξ καὶ λάξ Eins von beiden zu behaupten

riff von der im Ganzen vorhandenen Unbestimmtheit und Allgemeinheit der
Segens in Beziehung auf concrete Gestaltung und specielle Thatsächlich-
onders die beiden Sprüche über Judah und Josef. Jeder derselben nimmt
l Raum ein als alle übrigen zusammen. Man sieht, der Verfasser wollte
ührlich bei ihnen aufhalten, wollte bei der Schildrung ihres Looses und
vor allen andern Brüdern recht lange verweilen, recht con amore sich da-
Hätte er nun aus der Vergangenheit und Gegenwart seinen Stoff und seine
men, so müssten wir hier eine an speciellen, zutreffenden Beziehungen, an
ılten besonders reiche Darstellung vor uns haben. Und wie unbestimmt sind
:h beide Segenssprüche gehalten! Nur allgemeine Ideen und Anschauungen
h und Kampfesstärke, von Sieg und Herrschaft, von Segensfülle und Vor-
eben in so weit mit äussrer Gestaltung angethan sind, als unumgänglich
m ihnen einen fassbaren Ausdruck zu verleihen! Wer möchte behaupten
iese Segenssprüche nur aus der vorliegenden Wirklichkeit entnommen sein
ganze Segen geht anerkanntermaassen auf die vollzogene Besitznahme
andes und dessen Vertheilung unter die 12 Stämme; und wie wenig Cha-
ıieten beide Segenssprüche in dieser Beziehung! Wer möchte im Stande
Andeutungen von Reichthum an Wein und Milch bei Judah, oder von
en bei Josef auf das beiden Stämmen zu Theil gewordene Gebiet, wenn
bekannt wäre, zu schliessen, oder in diesen Prädikaten die ausschliess-
ıristischen Merkmale jedes der beiden Gebiete zu erkennen? Nur von dem
'rincipate Judahs könnte allenfalls behauptet werden, dass die Allgemein-
hier zu einer concreten, äusserlichen Gestaltung sich verdichtet habe; —
ır mangelt die äusserliche Congruenz mit der Wirklichkeit, wie sie in der
ıit der Abfassung vorlag, so sehr, dass man genöthigt ist, die spätre Herr-
ammes als anticipirt zu denken, was bei einer wirklichen Weissagung gar
ılls aber bei einer fingirten stattfinden kann.

ı wir die übrigen Sprüche. Von den Zuständen und dem Besitze des Stam-
ıagt der Verf. gar nichts. Wie wäre das bei einem vaticinium post even-
Mag der Stamm noch so unbedeutend gewesen sein, mag auch sein Ge-
des eigentlichen Kanaan gelegen haben, so gilt beides in fast gleichem
on Gad und der einen Hälfte von Manasse, von denen der Verf. doch etwas
Dass Jakob sich allein auf den Stammvater beschränkt und vom Stamme
bloss den Nichtbesitz des Principates aussagt, erklärt sich sehr leicht; aber

völlig undenkbar ist es, dass ein Zeitgenosse Simsons, Samuels oder Davids so ganz und gar vom Stamme absehend, nur Beziehung nehme auf den Stammvater; dass er seinen Fluch über Ruben aussprechen lasse, ohne im Mindesten anzudeuten, wie, wo und wodurch dieser Fluch sich an den Schicksalen des Stammes bewährt habe.

Simeon und Levi sind im Segen einander völlig gleichgestellt. Ihr Loos erscheint als ein völlig identisches: beide sollen zerstreut sein unter Israel. So konnte sich Jakob ausdrücken, nimmermehr aber ein Verf., der diese an sich völlig verschiedenartige Zerstreuung bereits vor Augen hatte. „Simeon erhielt seine Wohnsitze inmitten des Stammes Judah," sagt Tuch mit Recht; aber wenn er fortfährt: „doch ohne zusammenhängende Gränze," so geht er schon über seine Competenz hinaus (vgl. Keil, Comment. z. B. Josua S. 335). Wie verschieden ist nun diese Vertheilung Simeons von der Levi's! Gewiss [illegible] verschieden, dass ein späterer Verf. sicherlich nicht beide unter ein und denselben Ausdruck zusammengefasst hätte.

Dem Stamme Sebulon wird das Wohnen am Meeresstrande und die Nachbarschaft der phönizischen Handelstadt Sidon zugesagt. Hier haben wir allerdings einen Fall, [illegible] mit nicht geringem Scheine für die gegnerische Ansicht geltend gemacht werden könnte, und wenn alle Segenssprüche in solcher Weise von der Zukunft sprächen, so würde [illegible] Behauptung eines vaticinii post eventum Bedeutendes für sich haben. Aber wenn dieser Segensspruch durch die Bestimmtheit und Genauigkeit seiner Verkündigung den Gegnern ein Argument in die Hände zu geben scheint, so entreisst er es ihnen wieder durch [illegible] Incongruenz der Erfüllung mit der Weissagung. „Wäre (sagt mit Recht M. Baumgarten) die Weissagung Jakobs post eventum geschrieben, so würde wohl geographisch genauer geredet sein, und die Bestimmung der Gränze gegen Sidon würde viel eher auf Asser (Jos. 19, 28) als auf Sebulon gekommen sein." Soweit sich die Gränzen des Stammes Sebulon nach dem Buche Josua (19, 10 — 16) bestimmen lassen, reichten sie damals gar nicht bis an's Meer (Keil Comm. z. Josua S. 337). Wenn demnach der Segensspruch über Sebulon nicht eine der Gegenwart entnommene Beschreibung sein kann, weil er mit dem Zustande der Dinge zur Zeit Josua's nur halbwegs passt, so muss auf der andern Seite freilich in Sebulon, dem Stammvater, ein Grund vorhanden gewesen sein, der Jakob speciell auf's Meer hinwies, der ihm Substrat und Ausgangspunkt für diese Weissagung bot. Dass wir diesen Grund nicht kennen, beweist noch nichts gegen dessen Vorhandensein.

Isaschar erscheint als kräftiger, aber träger Nomade, der in sorgloser Ruhe des Friedens in seinem fruchtbaren und lieblichen Erbtheil geniesst und sich lieber manche Unbill gefallen lässt, als durch entschiedenes kampfgerüstetes Auftreten seine behagliche Ruhe gefährdet. Auch hier ist der uns bekannte Zustand des Stammes in der Richterzeit keineswegs in dem Maasse übereinstimmend, wie es von einer aus dem Erfolg entnommenen Weissagung erwartet werden muss; denn „grade Isaschar erwarb sich mit Sebulon vereint (Richt. 5, 14. 15. 18) den Ruhm heldenmüthiger Tapferkeit, während Ruben, Dan und Asser in Unthätigkeit blieben," — was dem supponirten Verf. der spätern Zeit nicht unbekannt sein konnte — und dass dieser Heldenmuth in der zweiten Hälfte der Richterzeit schon in sein grades Gegentheil umgeschlagen sein sollte, ist reine Voraussetzung. Auch hier liegt die Congruenz des Segens mit seiner Erfüllung nicht in einer äusserlichen, an einen einzelnen Zeitmoment gehefteten Thatsache, sondern in dem Gesammtcharakter der Geschichte dieses Stammes. Die Weissagung fasst auch hier, wie in allen übrigen Segenssprüchen, die ganze Geschichte des Stammes seit der Erobrung des Landes in ein einziges Gesichtsfeld.

Von dem Spruche über Dan sagt Ewald l. c. S. 81: „Dies geht deutlich auf Simsons Zeit und Richteramt, als auch der kleinere Stamm Dan ebensowohl wie irgend ein andrer oder grösserer in Simson einen wenigstens eine Zeitlang glücklichen Richter und Helden in seiner Mitte aufkommen sah, dessen er sich rühmen konnte, und unter ihm, obwohl klein und gedrückt, sich dennoch kühn gegen die philistäische Uebermacht erhob, ähnlich einer gegen den mächtigen Reuter hinterlistig kämpfenden Schlange. Und je gewisser diese Stellung des Stammes unter Simson bald ohne bedeutende Nachwirkung vorüberging, desto sichrer muss ein solcher Ausspruch während der kurzen glücklichen Erhebung Simsons selbst niedergeschrieben sein." Diese Argumentation ist scheinbar genug, aber auch nur scheinbar. Vorerst noch abgesehen davon, dass der klägliche, haltungslose Zustand Judah's grade in der Zeit Simsons, die Feigheit und der Mangel an allem Gemeinsinn, den dieser Stamm grade damals zeigte (Richt. 15, 9 ff.), gegenüber der hochfahrenden Schildrung des Löwenmuthes, der Siegerkraft, des Principates und der Hegemonie Judah's in unserm Segen, mit Ewalds Ansicht absolut unverträglich ist, — liegt dieser Ansicht in Beziehung auf Dan und Simson auch eine Verkennung des eigentlich Charaktristischen im Richterthume Simsons zu Grunde. Mag man auch nach Ewald'scher Weise alle wunderbaren und wunderlichen Thatsachen, welche uns von Simson berichtet sind, als Mythen ansehen, so bleibt doch sicherlich so viel als historisches Residuum übrig, dass grade das Charaktristische im Richterthum Simsons und im Unterschiede von dem der vorhergehenden Richter darin besteht, dass Simson durchweg nicht nur von der Gesammtheit der Stämme, sondern auch von seinem eignen Stamme theils aus eigner Schuld vereinzelt theils aus Schuld der Zerrissenheit und Gesinnungslosigkeit seiner Zeit von Allen im Stich gelassen, auftritt, und daher auch trotz der gewaltigsten Anstrengungen und der glücklichsten Erfolge so wenig oder gar nichts Nachhaltiges ausrichtet. Dem ganzen Stamme so ohne Weitres zuzuschreiben, was bloss einem einzelnen Manne aus demselben und zwar grade als einem Vereinzelten und von seinem Stamme Verlassenen zukommt, ist bei einem Zeitgenossen nicht denkbar. Dennoch müsste es höchst auffallend erscheinen und als ein kaum zu beseitigendes Argument für Ewalds Ansicht anerkannt werden, dass grade bei diesem und keinem andern Stamme des Richterthums und zwar in solcher Weise erwähnt wird, — denn wie käme der alte Jakob zu dieser Specialität, — wenn nicht der Name des Stammes die völlig hinreichende Aufklärung für diese auffallende Erscheinung darböte. Wo es nur thunlich ist, gehen die Segenssprüche von der Deutung des Namens aus, und das in der patriarchalischen Zeit so beliebte, so oft wiederkehrende „nomen habet omen" ist ein vollkommen hinreichender Ausgangspunkt für Jakobs Weissagung, dass Dan, der Richter, sein Volk richten werde. —

Gads Segen entbehrt alles Speciellen und Concreten, eine dreifache Paronomasie seines Namens ist alles, was über diesen Stamm gesagt wird. — Asser wird ein fettes, ergiebiges Gebiet verheissen, in einer Allgemeinheit des Ausdrucks, die auf nichts weniger als auf ein vaticinium post eventum hinweist. Der Segen über Naftali, so wie der über Benjamin entbehren vollends aller charaktristischen Angaben, wie wir sie von einer Anschauung der vorliegenden Gegenwart erwarten müssten. — Und dass der Stamm Josef's ausschliesslich in seiner Einheit festgehalten ist, dass des mächtigen Stammes Efraim gar nicht besonders gedacht ist, und die geographische Spaltung Manasseh's, von der es viel eher noch als von Simeon heissen könnte: „Zertheilen will ich ihn in Jakob", gar nicht in Betracht kommt, will sich doch in der That schlecht zu einem vaticinium post eventum vereinen.

Wie die einzelnen Segenssprüche schlecht zu der gegnerischen Annahme passen, so

auch die Eingangsworte zu allen, falls nämlich die Worte באחרית הימים, wie wir exegetisch genöthigt zu sein glauben (vgl. oben), als Bezeichnung der letzten Zeit, der Zeit der Vollendung, zu fassen sind. Denn ein Zeitgenosse Simsons, Samuels oder Davids würde nimmermehr seine Zeit, die noch so viele fühlbare Mängel, Bedürfnisse, Keime und unvollendete Anfänge beschloss, als die Zeit der Vollendung haben bezeichnen können.

Ein entscheidendes Zeugniss für die wenigstens vormosaische Abfassung des Segens bietet der Spruch über Levi. v. Bohlen (S. 453) hat vollkommen Recht, wenn er behauptet, dass Levi zur Zeit des Dichters unsres Liedes noch nicht könne Priesterstamm gewesen sein; kehrt aber dann das Oberste zu unterst, indem er daraus den Schluss zieht, dass der Stamm Levi erst in später, nachmosaischer Zeit zum ausschliesslichen Besitz des Priesterthums gelangt sein könne; denn ist irgend etwas aus der Urgeschichte des Volkes Israel vermöge historischer Nöthigung gewiss, so ist es dies, dass (wie Tuch richtig sagt S. 557:) das Priesterthum eine von Mose selbst den Leviten gegebene Berechtigung war. Vom Priesterthum ist aber in unserm Spruche mit keiner Sylbe die Rede, nicht die leiseste Beziehung oder Andeutung lässt vermuthen, dass der Verf. in Levi bereits den priesterlichen Beruf gekannt habe. Tuch bemerkt zwar: „Das Zerstreutwerden in Israel, das unser Dichter kennt, ging eben aus der priesterlichen Bestimmung Levis hervor." Das ist aber keine Exegese, sondern sonnenklar Eisegese; — vielmehr ist das Zerstreutsein, „das unser Dichter kennt", nur eine Folge des Fluches, der hier über Levi ausgesprochen ist, nur die entsprechende Strafe für die verkehrte Einigung zu verkehrten Zwecke, deren sich der Stammvater schuldig gemacht hat. Dieser Fluch wurde in Segen verwandelt, als die falsche Einigung und der ungöttliche Eifer, mit welchen der Stammvater die Zerstreuung als Fluch verdient hatte, paralysirt wurde durch die rechte Einigung und den göttlichen Eifer, mit welchem der Stamm Levi die Zerstreuung als Segen und Gunst verdiente (2 Mos. 32, 27 — 29). Die äussre Erscheinung der Zerstreuung blieb dieselbe, nur der Grund und mit ihm das innre Wesen der Zerstreuung wurde ein Andres. — Hätte der Verfasser den Stamm Levi schon als Priesterstamm gekannt, so hätte er bei seinem entschiedenen religiösen, specifisch-israelitischen Bewusstsein unmöglich das Priesterthum, dass auch ihm gewiss als Kern und Stern der ganzen Volksverfassung erscheinen musste, mit Stillschweigen übergehen können, er hätte unmöglich die Zerstreuung, welche Folge des Priesterthums war, und darum das Priesterthum selbst als einen Fluch bezeichnen können. Dem Gewichte dieses Argumentes sucht Tuch durch die Bemerkung zu entgehen: „Wir sehen uns in Zeitverhältnisse versetzt, wo das Nationalheiligthum nur locker die Stämme zusammenhielt, die Leviten fast heimathslos das Land durchzogen und dem als Priester dienten, der sie gegen Sold in Lohn nahm, Jud. 17, 7 — 12. 18, 4. 19 f., vgl. V. 30, und Aarons Nachkommen am Nationalheiligthum sich die Verachtung und den Unwillen des Volkes zuzogen, 1 Sam. 2, 12 — 17." Wie unhistorisch ist es aber, von einem einzelnen verkommenen Vagabonden (denn nur von einem Einzigen handeln alle aus dem Buch der Richter angezogenen Stellen), der im Stamme Levi vorkommt, zu schliessen, dass der ganze Stamm nur aus lauter solchen Vagabonden bestanden habe; wie verkehrt ist es, aus der Thatsache, dass ein Paar von ihrem Vater verwahrlosete böse Buben aus dem Priesterstande, wie die Söhne Eli's, den Unwillen des Volkes durch ihre Frevel und Gewaltthaten erregten, zu schliessen, dass der ganze Stamm, dem sie angehörten, in derselben Verworfenheit und demzufolge auch in derselben Verachtung gestanden habe! Mag auch der Priesterstamm in den verworrenen Zeiten der Richter theils durch Schuld der Zeit und der Umstände, theils durch eigne Schuld an seiner Stellung, seinem Ansehen, seinen Einkünften etc. Einbusse

..ten haben, — jedenfalls war dies aber bei Weitem nicht in so grellem Maasse der ..., wie Tuch es darzustellen beliebt — so konnte doch weder zu dieser noch zu ...end einer andern Zeit die Zubehörigkeit zum Priesterthum in Israel von theokratisch-...sinnten Männern mit eben so tiefem religiösen als lebendigem nationalen Bewusstsein, ..ie der Verf. unsres Liedes ohne allen Zweifel Einer gewesen ist, — rein und unbe-...ingt als ein Fluch angesehen werden. Zeigt doch selbst die Geschichte eben jenes va-...bundirenden Leviten im B. d. Richter, wie hoch auch an diesem verkommenen Menschen noch die Zubehörigkeit zum Priesterstamme geschätzt wurde! Micha hält ihn „gleich ...wie einen Sohn" Jud. 17, 11, und die auswandernden Daniten halten seinen Besitz doch ...ch für ein so grosses Gut, dass sie, als er nicht freiwillig ihnen folgen will, lieber ...walt anwenden, als ihn fahren lassen. — Muss also Beides feststehen bleiben, 1) dass ...r Zeit der Abfassung des Segens Levi noch nicht Priesterstamm war, und 2) dass ...i schon durch Mose Priesterstamm geworden ist, so steht auch die vormosaische Ent-...ung des Segens fest, und wir sind dann so nahe an die Zeit herangerückt, der er ...ch seiner jetzigen Stellung angehören soll, dass wohl Niemand, der jene beiden Vorder-...e zugiebt, Bedenken tragen wird, ihn vollends auf Jakob, als dessen Werk er sich ...bst ausdrücklich ankündigt, zurückzuführen.

Eine andere Zeit der Abfassung lässt sich aber auch zwischen Josua und David — ...n ausschliesslich innerhalb dieser Gränzen muss jedenfalls die Annahme eines vati-...ii post eventum sich bewegen — auch platterdings nicht auffinden. Nehmen wir mit ...ch, dem Segen Levi's zu Liebe, damit derselbe, wenn auch noch so sehr verdreht ...d verdeutet, doch halb- oder viertelwegs zur Anerkennung komme, — die Zeit Sa-...els, oder mit Ewald, dem Segen Dans zu Liebe (vgl. dagegen oben), die Zeit Sim-...s als die Abfassungszeit an, so legt dagegen der jedenfalls zu gleicher Zeit abge-...ste Segen über Judah das entscheidendste Zeugniss ab. Denn wie passt die Glorie, ...elche der Verf., sich selbst überbietend, in prächtigen Farben und hochfahrenden Aus-...rücken um Judahs Haupt sammelt, zu dem kläglichen, feigherzigen und gesinnungslosen ...reiben Judahs in der Zeit Simsons (Jud. 15, 9 ff.), oder zu der völligen Bedeutungslo-...gkeit des Stammes Judah in der Zeit Samuels, die so gross war, dass desselben während ...er ganzen Wirksamkeit Samuels bis zum selbständigen Auftreten Davids kaum einmal gele-...entlich (1 Sam. 11, 8; 15, 4) gedacht wird, und auch hier in einer Weise, die von sei-...er verhältnissmässigen Unbedeutendheit Zeugniss ablegt (denn nach 1 Sam. 11, 8 ...aren im Kriege gegen die Ammoniter der Kinder Israel 300,000 Mann, und der Kinder ...dah nur 30,000, — und nach 1 Sam. 15, 4 zählte das Heer Sauls gegen die Amalekiter ...00,000 Mann Fussvolks und 10,000 Mann aus Judah)! Wie reimt sich das gepriesene ...ürstenthum Judahs, seine unvergängliche Herrschaft und Hegemonie, die ihm im Segen ...eigelegt werden, zu der Thatsache, dass Judah erst unter und durch David zur fürst-...ichen Stellung gelangte? Oder sollte denn wirklich der bloss äusserliche Vorrang in der ...ager- und Marschordnung beim Zuge durch die Wüste vom Verfasser als mit dem von ...m gepriesenen Fürstenthum völlig quadrirend, als die ganze Fülle seiner Schildrung er-...schöpfend angesehen worden sein können? — Aber abgesehen von dem Spruch über den ...tamm Judah, und mehr auf den ganzen Segen im Allgemeinen gesehen, ist es wohl ...enkbar, dass ein Segen, der sich so in Lob und Preis des glücklichen Looses der Stämme ...ergeht, der nicht Worte und Bilder genug finden kann, um die Fülle des Segens, der ...acht, des Sieges, und des durch den Sieg errungenen Friedens fast bei jedem einzelnen ...er Stämme zu schildern, in der zweiten Hälfte der Richterzeit in der Absicht, die ...ächste Vergangenheit und die vorliegende Gegenwart zu schildern, entstanden sein könne?

Nein, wahrlich aus der zerrissenen, traurigen und bedrängten Zeit der Richter, die von unsern Gegnern in der Regel noch zerrissener, zügelloser und ungeordneter gedacht wird, als wir es anerkennen können, — aus einer Zeit, in welcher Israel immer von Neuem wieder von den Heiden unterjocht und zertreten wurde, in der Schmach über Schmach über das Volk Gottes um seines immer wiederkehrenden Abfalls willen gehäuft wurde, kann eine solche hochfahrende Darstellung der Verhältnisse und Zustände Israels, wie sie der Segen durchweg bietet, *unmöglich* als eine Schildrung der Gegenwart unter der Form der Weissagung, die in der Gegenwart erfüllt zu denken sei, hervorgegangen sein.

Aber wir brauchen vielleicht nur, um all diesen unüberwindlichen Schwierigkeiten zu entgehen, die Entstehungszeit etwas weiter hinaufzuschieben, etwa mit Heinrich auf die Zeit Davids oder Salomo's. Dann bleibt der Segen Judahs in voller Kraft, dann finden in den glänzenden Siegen Davids, oder in der herrlichen Friedenspracht Salomo's all seine hochfahrenden Schildrungen ihre vollen und erschöpfenden Thatsachen. Aber incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdin. Dann tritt wie bei der frühern Annahme der Segen über Judah, so hier wieder der Spruch über Levi als ein fataler Gegensatz, als ein lästiger Störefried auf. Denn seit Davids Zeiten befindet sich ohne Zweifel der Priesterstamm im Besitz des höchsten Ansehens und der bevorzugten Stellung, und es schwindet bei dieser Annahme auch die letzte mühsam errungene und festgehaltene Möglichkeit, dem Fluch über Levi in unserm Liede eine irgend scheinbare Harmonie mit der behaupteten Abfassungszeit desselben zu geben.

Hindert uns nun die lobpreisende Haltung des ganzen Segens und vor Allem insbesondre der Segen über Judah, die Abfassungszeit des Liedes in die Richterzeit zu versetzen, und verbietet uns andrerseits der Spruch über Levi, sie der davidisch-salomonischen Zeit anzuweisen, sind endlich dies aber die äussersten Gränzen, innerhalb welcher jede Auffassung des Segens als eines vaticinii post eventum sich bewegen kann, so zerfällt diese Auffassung in sich selbst als unzulässig und nichtig, und wir sehen uns auch auf diesem Wege wieder zu der Anerkennung zurückgedrängt, dass der Segen der vormosaischen Zeit seine Entstehung verdanke, und dass dann auch der Anerkennung seiner Authentie und seines Charakters als einer wirklichen und eigentlichen Weissagung durchaus nichts weiter entgegenstehe — als allenfalls das rationalistische Placet: „Es giebt keine eigentliche Weissagung.“

Andre Einwendungen gegen die Authentie des Segens, wie die: eine so erhabene, lebendige, bilderreiche Poesie lasse sich von einem abgelebten, dem Tode nahen Greise nicht erwarten, — oder es lasse sich nicht denken, wie der von Jakob gesprochene Segen wörtlich bis auf den Verf. oder Sammler des Pentateuchs überliefert sein könne, und dgl. m. verdienen heute zu Tage keiner Widerlegung mehr, und wir glauben, dass Hengstenberg l. c. I, 59 ff. denselben durch seine Widerlegung schon zu viel Ehre angethan hat. — Aus dem eigenthümlichen poetischen Charakter unsres Liedes sucht Hävernick dessen vormosaischen Ursprung nachzuweisen (Vorles. über die alttestamentl. Theol. S. 209.)

Jakobs und Josefs Tod.

§ 95. (Gen. 49, 28—50, 26). — Nachdem der Patriarch mit prophetischem Blicke seine Nachkommen im Besitz des Landes seiner Pilgrim-

schaft geschaut und das Geschaute in prophetischer Rede verkündigt hatte, tritt der letzte Wunsch seines Lebens, dort im Lande seiner Erinnerungen und seiner Hoffnungen, im Erbbegräbnisse seiner Väter, bestattet zu werden, mit erneuter Stärke hervor, und er legt die Gewährung dieses Wunsches, die ihm Josef schon früher eidlich zugesichert hatte, allen seinen Söhnen insgesammt dringend an's Herz. Nun hat er seine Rechnung mit dem Leben abgeschlossen und stirbt 147 Jahre alt [1]). Josef lässt den Leichnam von seinen Aerzten nach ägyptischer Weise einbalsamiren, und nach vollbrachter Trauerzeit so wie eingeholter Bewilligung Pharao's bringt er in Gemeinschaft mit allen seinen Brüdern und deren Gesinde die Leiche an den Ort ihrer Bestimmung. Ein grosses und feierliches Trauergeleite ägyptischer Hof- und Staatsbeamten begleitet den Zug bis zur Grenze des gelobten Landes, wo sie nach noch gemeinschaftlicher siebentägiger Klage vom Trauerzuge scheiden und die Bestattung der Leiche in der Höhle Makpelah den Familiengliedern überlassen [2]). — Von Neuem macht sich das böse Gewissen der Brüder geltend, und die Besorgniss, dass Josef die wohlverdiente Strafe vielleicht nur um des greisen Vaters willen bisher unterlassen habe, beunruhigte sie; aber mit edlem Sinn und kräftig tröstendem Worte tritt der edle Retter und Beschützer seiner Familie solchen Besorgnissen entgegen: „Ihr gedachtet — spricht er — es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen, dass er thäte, wie jetzt am Tage ist, zu erhalten viel Volks." — Josef erlebte noch die Anfänge der Bewährung des väterlichen Segens, denn er sahe noch Enkel und Urenkel; und als nun auch sein Ende nahte, nahm er im gläubigen Hinblick auf die Verheissungen der Zukunft von den Kindern Israel einen Eid, dass sie seine Gebeine einst, wenn diese Verheissungen zur Erfüllung würden, mitnähmen in das gelobte Land. Er starb in einem Alter von 110 Jahren. Sein Leichnam wurde einbalsamirt und in einer Mumienlade aufbewahrt [3]).

1. Zu K. 49, 33: „Als Jakob vollendet hatte zu befehlen seinen Kindern, legte er seine Füsse zusammen auf's Bett und verschied," bemerkt richtig Calvin: „Non est supervacua locutio, nempe qua exprimere vult Moses placidam sancti viri mortem, ac si dixisset, sanctum senem tranquillo animi statu membra direxisse quo volebat, qualiter sani et vegeti se ad somnum componere solent," und M. Baumgarten fügt hinzu: „Es ist keiner unter den Vätern des A. T., den wir so bis an den letzten Athemzug begleiten können, wie Jakob. Wir sehen hier, dass das A. Tl. Sterbebette mit Klarheit und Frieden umgeben ist, indem die Schrecken des Todes in die gewisse Hoffnung der Ruhe, welche dem Volke Gottes übrig ist, verschlungen werden." — Ueber das Erbbegräbniss und das an ihm haftende Interesse der Patriarchen vgl. § 66.

2. Ueber die hier obwaltenden **ägyptischen Beziehungen** vgl. Hengstenberg d. Bb. Moses und Aegypten S. 68 ff — Dass hier dem Josef eine Menge

Aerzte beigelegt werden, erklärt sich aus Herod. 2, 84, wonach in Aegypten für jede Klasse von Krankheiten besondre Aerzte waren. — Ueber die verschiedenen Arten und den Vorgang der Mumisirung bei den alten Aegyptern vgl. Herod. 2, 86—88; Diod. 1, 91. — Vgl. auch Friedreich, zur Bibel II, 199 ff. Wenn nach unserm Berichte Josefs Aerzte dies Geschäft ausrichten und Diodor l. c. berichtet, dass dazu ein besondrer, erblicher und organisirter Stand, in dem die verschiedenen Verrichtungen an verschiedene Personen vertheilt seien, existire, so liegt offenbar die Ausgleichung zwischen beiden Angaben in der Verschiedenheit der Zeiten, von denen beide sprechen. Gewiss mit Recht bemerkt Hengstenberg l. c.: „Es ist ganz das Natürliche, dass in der ältesten Zeit das Geschäft von denjenigen verrichtet wurde, die Jeder damit beauftragte, in der spätern Zeit aber, da das Verfahren immer kunstmässiger ausgebildet wurde, nach und nach ein besondrer Stand der Einbalsamirer entstand." — Mit der Angabe unsres Berichtes, dass die ganze Trauer, in welche die 40 Tage des Einbalsamirens offenbar mit eingeschlossen sind, 70 Tage dauerte, stimmt Diodors Angabe (1, 72. 91) auffallend genau überein (dass Herodot 2, 86 mit Diodor l. c. nicht im Widerspruch steht, hat Hengstenberg l. c. S. 70 f. Anm. gezeigt). — Die extravaganten Trauergebräuche der Aegypter schildern Herod. 2, 85 und Diod. 1, 72. 91, und auch die Denkmäler bezeugen die Lebhaftigkeit und Feierlichkeit ihrer Trauer. Vgl. Wilkinson I, S. 256. — Josef nimmt die Vermittelung der Hofleute in Anspruch, um von Pharao die Erlaubniss zur Bestattung der Leiche in Kanaan zu erlangen. Die Frage, warum Josef nicht direct seine Bitte dem Könige vortrage, hat Hengstenberg l. c. unzweifelhaft richtig dahin beantwortet, dass Josef nach ägyptischer Sitte (Herod. 2, 36) sich während der Trauerzeit Haar und Bart nicht bescheeren durfte, und andrerseits Niemand in solchem für unanständig geltenden Aufzuge vor dem Könige erscheinen durfte (Gen. 41, 14). Uebrigens bezog sich das Gesuch um Erlaubniss nur auf Josefs eigene Person; denn dass der Staatsminister eines wohlorganisirten Reiches den Staat nicht ohne Vorwissen und Genehmigung des Königs verlassen darf, versteht sich wohl von selbst. Die Wegführung der Leiche an sich und die Begleitung derselben durch die übrigen Brüder bedurfte keiner königlichen Erlaubniss. — Dass ein so zahlreiches und vornehmes Ehrengeleit der Aegypter, nämlich die Aeltesten des Hauses Pharao's (d. i. die Hofbeamten) und die Aeltesten des Landes Aegypten (d. i. die Staatsbeamten), — gewiss nicht ohne kriegerische Bedeckung, — mitziehen, zeigt, wie hoch König und Hof Josef ehren und lieben. „Der Gebrauch der Leichenbegleitung, bemerkt Rosellini II, 3. S. 395, war allen Perioden und allen Provinzen Aegyptens eigen. Wie wir Darstellungen von Leichenzügen gesehen haben in den ältesten Gräbern von Elethyia, und wie ähnliche vorkommen in denen von Sakkarah und Gizzeh, so finden sich andre ähnliche in den thebanischen Gräbern, die sich auf die 18., 19. und 20. Dynastie beziehen." „Wir glauben, fügt Hengstenberg hinzu, Jakobs Leichenzug zu erblicken, wenn wir die Abbildungen der Leichenzüge auf den Monumenten betrachten, z. B. denjenigen, welchen Taylor l. c. S. 182 wiedergiebt." — Da die **Tenne Athad** (גֹּרֶן הָאָטָד = Stechdorntenne), bei welcher die begleitenden Aegypter nach siebentägiger Klage umkehrten, „jenseits des Jordans," d. h. im Osten von Kanaan, liegt, so hat der Leichenzug nicht den nächsten Weg über Gazah durch das Gebiet der Philister eingeschlagen, sondern mit einem bedeutenden Umwege das todte Meer umzogen, um von der Ostseite über den Jordan in's Land einzutreten. Der Grund dieses auffallenden Umwegs mag in uns unbekannten politischen Beziehungen gelegen haben. Ein so bedeutender Leichenzug mit kriegerischer Begleitung würde vielleicht bei den streitlustigen Philistern auf Schwierigkeiten gestossen sein. Merkwürdig ist es nun, dass

Jakobs Leiche denselben Weg oder Umweg zu dem ersehnten Lande der Verheissung
sucht oder zu machen genöthigt ist, den später seine Nachkommen bei ihrer Wandrung
ach demselben Ziele zu machen sich gemüssigt sehen. Es würde uns nicht Wunder
ehmen, wenn eine gewisse Art der Kritik darin ein untrügliches Merkmal finden sollte,
ass der Weg, welchen die Sage dem Leichenzuge zuweist, erst aus der Wandrung der
raeliten entnommen sei. Wir dagegen scheuen uns nicht, es offen auszusprechen, dass
ir in dieser Uebereinstimmung des Weges eine von jenen subjectiv nicht beabsichtig-
n und daher zufällig erscheinenden Thatsachen erkennen, an denen die Geschichte
erhaupt, vornehmlich aber die heilige Geschichte so reich ist, und welche für den ob-
ctiven Standpunkt des Betrachters den verborgen in der heiligen Geschichte waltenden
ophetischen Charakter documentiren. — Sehr genial in der Auffindung und Aufbür-
ng von Crassitäten bemerkt Tuch S. 593, die Sage habe die begleitenden Aegypter
seits des Jordans müssen bleiben lassen, weil „die fremden Begleiter den geheiligten
den der Verheissung nicht betreten dürfen“, eine Entdeckung, die ihm so wichtig
heint, dass er die Worte gesperrt drucken lässt. Wo findet sich aber im ganzen A. T.
ch nur die geringste Spur einer so crassen und albernen Vorstellung? und wie entsetz-
h dumm und crass wäre sie für den vorliegenden Fall, für eine Zeit, wo der „gehei-
te Boden der Verheissung“ ganz und gar von Fremden besetzt und besessen war.
ebt doch Tuch selbst den rechten, völlig genügenden Grund des Scheidens an, wenn
bemerkt: „Die eigentliche Bestattung der Leiche war nur Sache der Familie.“ Daraus
klärt sich hinlänglich, dass die Aegypter nicht weiter als bis zur Grenze Kanaans mit-
ehen. Eine weitre Begleitung so zahlreichen Gefolges hätte auch in Kanaan politische
eibungen hervorrufen können. Es liegt in der Natur der Sache, dass ein Geleit in der
egel nur bis zu der Grenzscheide des eignen und des fremden Gebietes mitzieht. Da
er Zug bis dahin aber nur durch eine Wüste, die nur von einigen Nomadenhorden
urchstreift wurde, ging, so konnte die Grenze Kanaans, bis zu welcher sie hinzogen,
ich gewissermaassen als die Grenze Aegyptens betrachtet werden, zumal wenn man
s Bestreben in Anschlag bringt, durch möglichst weite Begleitung dem Leichenzuge die
öglichst grösste Ehre zu bezeugen. — Dass von einem siebentägigen Verweilen des
ffallenden und glänzenden Zuges der Lagerplatz der Aegypter auf der Tenne Athad
en Namen „Aue der Aegypter“ אָבֵל מִצְרַיִם erhalten konnte, wird Niemand für un-
ahrscheinlich erklären können, und dass der Verfasser hier nach seiner sinnreichen
Veise die Paronomasie des Namens mit dem dort stattgefundenen Wehklagen der Aegypter,
אֵבֶל מִצְרָיִם, hervorhebt, wird ihm doch schwerlich als ein Verbrechen gegen Gramma-
ik und Lexikon angerechnet werden können. Ueber die Lage der Tenne Athad fehlen
lle genauern Merkmale. Wenn Hieronymus es mit Bet-Hagla, zwei Meilen vom Jordan
ach Jericho zu, also im Westjordanlande (vgl. Onomast art. Area Atad), identificirt,
o widerspricht dem der unzweifelhafte Sinn unsres Textes.

8. Vs. 23 berichtet, dass die Kinder Machirs, des Sohnes Manassehs, auf Josefs
Schooss geboren wurden. Nach K. 30, 3 kann damit nichts anders als die Adoption
gemeint sein, die aber nach vollzogener Fixirung der Stämme Israels keine neue Stamm-
ildung hervorrufen konnte, sondern nur eine Uebertragung der speciellen Güter und
Rechte Josefs beschloss. Vgl. zu § 93. — Josefs Leiche wurde in einem hölzernen
Sarkophage beigesetzt. Die ägyptischen Todtenladen waren meist aus Sykomorenholz
nd ihrer Form nach der Menschengestalt angepasst. Vgl. Herod. 2, 86. Treffend be-
merkt M. Baumgarten: „Von besondrer Wichtigkeit ist der letzte Auftrag, den Josef
einen Brüdern unter eidlicher Verpflichtung übergiebt. Josef bleibt bis an sein Ende

Aerzte beigelegt ... von seinen Brüdern. Wenn nun auch er vor seinem
Klasse von Krankheiten ... eine gewisse Heimkehr nach Kanaan bekennt, und zu
den Vorgang der Mumi... haben begehrt, so hat dies ein besondres Gewicht.
1, 91. — Vgl. auch ... wird somit zu einem redenden Zeugniss, dass Israel
Josefs Aerzte die ... wohnt und darum sein Angesicht immerdar gerichtet hat
erblicher und ... Lande."
Personen ... Angst der Brüder, die das Bewusstsein ihrer Sünde gegen Josef
gaben ... der darauf folgenden Aeusserung der vergebenden und tröstenden
bemerk ... Zweifel an der unabänderlichen Gültigkeit der geschehenen Ver-
das ... gen Fortdauer seiner bewiesenen Liebe mit der Wurzel ausschneidet,
... Verhältniss Josefs zu seinen Brüdern. Von nun an können
... und ruhig, ohne alle im Hinterhalt gebliebene Besorgniss, ja ohne
... die Möglichkeit, dass die Strafe für ihre Schuld von dem schwer Be-
... noch einmal treffen könne, dem Genusse der ihnen von ihm bereiteten
... hingeben. Die liebliche Geschichte liegt jetzt in vollendeter Rundung
... vor uns, und es ist hier am Platze, sie nochmals als Ganzes zu über-

... christliche Kirche hat in allen ihren Lehrern, welche in der Geschichte des A. T.
... speciﬁscher und übernatürlicher Gottesoffenbarung erblicken, von den älte-
... an bis in die Gegenwart (z. B. Sack, Apologetik 2. A. S. 340 f.) in Josefs
... ein reiches Vorbild Christi erkannt. „In Josefs Person, sagt z. B. Luther,
hat Gott auf das Allerfeineste Christum und sein ganzes Reich leiblich abgemalet; darum
hat er auch den Namen, denn Josef heisst ein Zunehmer, dass er immer wächst und
zunimmt und mehr und mehr wird, sammlet und häufet sich. So ist nun die Summa
von dieser Figur: Wie es Josef gehet mit seinen Brüdern, also gehet es Christo mit
seinen Brüdern, das ist mit den Jüden." Nach diesem Kanon hat man bis in die klein-
sten und scheinbar zufälligsten Züge die auffallendste Uebereinstimmung zwischen Josefs
Beruf und Lebensschicksalen einerseits und denen Christi andrerseits gefunden (Vgl. z. B.
Vitringa observv. ss. l. VI. c. 21; Heim, Bibelstunden I, 540 ff. und unzähl. Andre). —
Die Typologie ist unsres Bedünkens hier an sich im vollen Rechte. Nur hat sie häufig
auch hier, wie sonst, das rechte geschichtliche Verhältniss zwischen Vorbild und Urbild
umgekehrt. Es hätte vor Allem nachgewiesen werden müssen, dass, wie, warum und
inwiefern Josefs Stellung, Beruf und Aufgabe für die damalige niedere Stufe der Ent-
wicklung im Reiche Gottes dieselbe war, die Christus in der Fülle der Zeit oder in der
Zeit der Fülle einnahm, und aus dieser Erkenntniss die gefundene Uebereinstimmung in
den Lebensschicksalen und Lebensresultaten, die sonst als eine zufällige und darum be-
deutungslose, oder als eine willkürlich herausgedeutete erscheinen muss, als eine noth-
wendige und wesentliche dargethan werden müssen. Bei solchem Verfahren würde auch
die Incongruenz innerhalb der Uebereinstimmung, die sonst, weil unvermittelt, die Ueber-
einstimmung zu verschlingen und aufzuheben scheinen musste, als eine ebenfalls noth-
wendige, wesentliche und natürliche erschienen sein. Statt dessen begnügte man sich mit
einer bloss äusserlichen Vergleichung der einzelnen Erscheinungen, wobei man sich in
Willkürlichkeiten und Seltsamkeiten verlor und ein bodenloses, völlig in der Luft schwe-
bendes Resultat gewann.

Bei Josefs Geschichte ist zweierlei besonders zu beachten, sowohl seine Stellung
zum Heidenthum als die zu seinem eignen Volke. Er bringt Heil den Heiden, und bringt
Heil seinen Brüdern. Wir haben bereits bei § 92 und § 93 gesehen, wie und warum

Josefs heilbringende Stellung zu Aegypten, dem Repräsentanten des gesammten Heidenthums, eine prophetische Gestaltung der Geschichte ist, welche, obwohl aus dem innersten Beruf und Lebenstrieb dieser Geschichte hervorgegangen, doch wegen der Unvollkommenheit der Zeit, der Person und der Verhältnisse nur eine vorläufige und unvollkommne, aber eben darum auch prophetische war. Aber das Heil, das aus dem Hause Israel hervorgehen soll, ist nicht nur ein Heil für die Heiden, sondern zugleich und zunächst ein Heil für das Haus Israel selbst. Und auch in dieser Beziehung prägt sich der Lebenstrieb der Geschichte Israels prototypisch in Josefs Person und Leben aus. Grund und Ursache, warum grade in dieser Zeit und grade in der Person Josefs diese prototypische Gestaltung des Berufes Israels hervorbrach, sind hier wie dort die nämlichen. Das patriarchalische Zeitalter ist, wie wir a. a. O. des Weitern aus einander gesetzt haben, das erste, in sich abgerundete und abgeschlossene Stadium des Reiches Gottes in Israel, welches sich zur ganzen alt-testamentlichen Geschichte verhält, wie zwei concentrische Kreise zu einander, deren gemeinsames Centrum durch seine bildende und gestaltende Lebenskraft in der Peripherie des kleinern Kreises dieselben Gestaltungen, aber in kleinerm und geringerm Maassstabe, hervorruft, welche in der Peripherie des grössern Kreises sich in vollster Entwicklung und Ausbildung darstellen können. Wie nun in Josef die edelste Blüthe des patriarchalischen Lebens sich darstellt, wie in ihm alle Bedeutung des patriarchalischen Lebens sich sammelt und erfüllt, so ist Christus die höchste Blüthe und einheitliche Fülle der gesammten alt-testamentlichen Entwicklung.

Der Widerstand, den Christus in gleicher Weise wie Josef bei seinem Volke fand, Hass, Schmähung und Verfolgung, die Beiden zu Theil wurden von Denen, welchen sie Heil zu bringen berufen waren, sind nicht zufällig, sondern wachsen bei Beiden aus demselben Boden hervor, sind die Frucht desselben widerwärtigen und widerstrebenden Sinnes, desselben Unheils, das in der ganzen alt-test. Geschichte wuchert, das im Abschluss jedes der beiden Stadien der Entwicklung sich seinerseits ebenso wie das Heil selbst concentrirt und ausbildet. Der Boden, aus dem sie hervorwachsen, ist die Verkehrtheit und Selbstheit der menschlichen Natur, die durch die Selbstentäussrung und Hingebung, in der eben das Heil zur Erscheinung kommt, überwunden werden soll; es ist die natürliche Feindschaft, die bewusst oder unbewusst den Wegen der Gnade widerstrebt, aber durch die Macht der Liebe, die ihr entgegentritt, gebrochen werden soll. Diese Selbstheit und Feindschaft machte sich nicht nur in dem rohen und profanen, sich zur puren Unempfänglichkeit verhärtenden Sinne eines Ismael und Esau geltend, wo sie durch die Gnade nicht überwunden wurde; sie trat auch mehr oder minder hervor in den Aeusserungen des Eigenwillens, des Un- oder Kleinglaubens bei Abraham, Isaak und Jakob, wo sie aber nach mehr oder minder starkem Kampfe der Gnade mit der Natur, des hingebenden Glaubens mit dem widerstrebenden Unglauben, gebrochen wurde. Sie machte sich entschiedener schon bei Jakobs Söhnen geltend, weil hier die natürliche Selbstsucht nicht mehr unter Gottes unmittelbare und klar ausgesprochene Führung, sondern unter einem Träger und Vermittler der göttlichen Gnade, der ob er wohl der Natur nach ihres Gleichen war, doch nach Gottes verborgener und wunderbarer Weisheit ihr Retter und Erlöser werden sollte, sich beugen musste. Aber auch hier siegte endlich die Macht der vergebenden und segnenden Liebe in Josef über die Hartnäckigkeit der Selbstsucht in den Brüdern. —

Weil dies nun das treibende Princip des Heiles im Reiche Gottes ist, dass sein Sieg über das in der menschlichen Natur vorhandene Unheil nur durch die Elasticität der göttlichen oder gottähnlichen Liebe, Hingebung und Selbstentäussrung gewonnen wird, so

ist es ein die ganze Heilsgeschichte bis zu ihrer letzten Vollendung beherrschendes Grun gesetz, dass die Wege des Heils durch Niedrigkeit zur Hoheit, durch Dienen zum He schen, durch Entbehren zum Besitze, durch Leiden zur Herrlichkeit führen. Und die Grundgesetz, das seinen höchsten und vollendetsten Ausdruck in dem Leben des Erlös hat, stellt sich zuerst in einem concreten, abgerundeten und umfassenden Lebensbilde Josef dar.

So ist denn dies das allgemeine typisch Bedeutsame im Leben Josefs, dass er als erste vorläufige Heilsbringer für Israel, in welchem das erste Stadium seiner Geschic abschliesst, eben so wie der vollkommene Heiland Israels, in welchem seine ganze (schichte Abschluss und Vollendung findet, von den Seinen verkannt, geschmäht, verf und verrathen wird, eben so durch Niedrigkeit, Dienen und Leiden zur Hoheit und He lichkeit durchdringt, aber auch eben so durch die Fülle seiner vergebenden und segn den Liebe endlich ihren harten Sinn erweicht und sie zum Mitgenusse der von ihm sie erworbenen Güter erhebt. Wenn nun auch das Einzelne und Zufällige, in welch dies Allgemeine und Wesentliche zur Erscheinung kommt, vielfältig in auffallender W zutrifft, so können wir darauf zwar kein besondres Gewicht legen, wohl aber erblic wir darin ein sinniges Spiel des in der Geschichte waltenden prophetischen Geistes.

Die Patriarchenzeit unter allgemeinen Gesichtspunkten.

Offenbarung, Religion und Cultur in der Patriarchenzeit.

§ 96. Dass und warum es für den Standpunkt des alttestamentliche Gottesbewusstseins wesentlich ist, eine zwiefache Manifestationsthätigke Gottes, nämlich die der Welterhaltung und Weltregierung im Allgemeine und die der Heilsanbahnung und Heilsdarstellung insbesondere dienend zu unterscheiden, und diese Unterscheidung des göttlichen Wirkens auc durch die entsprechenden Gottesnamen Elohim und Jehovah für das re ligiöse Bewusstsein zu fixiren, haben wir bereits oben (§ 12. 13) erkann Hier haben wir daher nur noch die Frage zu erörtern, ob die Patriarchen zeit bereits ein Bewusstsein von der Unterschiedenheit dieser zwiefache Gottesmanifestation hatte, und ob dies Bewusstsein sich schon damals i der Unterschiedenheit des zwiefachen Gottesnamens ausgeprägt. Man ha beides auf Grund von Exod. 6, 3 verneinen zu dürfen geglaubt, aber mi Unrecht. Denn einerseits ist die dabei in Anwendung gebrachte Deutun dieser Stelle eine irrige [1]), und andererseits zeugt die Genesis, mag ma auch über ihre Zusammensetzung denken, wie man will (§ 20, 2), ent schieden dagegen [2]).

1. Auf Grund von Exod. 6, 3 (wo Elohim zu Mose spricht: „Ich bin Jehovah und bin erschienen dem Abraham, Isaak und Jakob אֵל שַׁדָּי, aber meinen Namen יהוה betreffend bin ich von ihnen nicht erkannt worden) — hat die neuere Kritik sehr zuversichtlich behauptet, der Name יהוה habe in der vormosaischen Zeit nicht existirt, sondern sei erst mit sammt dem eigenthümlichen Gottesbewusstsein, das er bekunde, durch Moses eingeführt worden. Dass aber diese Auffassung der Stelle eine falsche ist, haben wir in der Schrift über die Einh. d. Gen. S. XXII—XXXII ausführlich nachgewiesen. Wir begnügen uns hier, die richtige Auffassung des Ausspruchs in Exod. 6, 3 in der Kürze darzulegen, und verweisen für deren weitre Erörtrung auf die angeführte Schrift. Vgl. auch Keil in d. luth. Zeitsch. 1851. I. S. 225 f.; Hofmann, Schriftbew. I, 82 f.; Delitzsch, Ausleg. d. Genes. S. 26.

Das richtige Verständniss dieses göttlichen Ausspruches hängt davon ab, ob das נוֹדַעְתִּי emphatisch zu verstehen sei oder nicht. Der ganze Habitus und Zusammenhang der Stelle, die eigenthümliche Constructions- und Ausdrucksweise derselben, die besondre Wichtigkeit ihres Inhaltes, die grosse Feierlichkeit ihrer Promulgation nöthigen uns aber durchaus, es emphatisch zu fassen und den ganzen Nachdruck des Gedankens der feierlichen Rede Gottes in diesem נוֹדַעְתִּי zu suchen, und alle Tiefe, Fülle und Prägnanz des Begriffes, dessen das ידע fähig ist, in Anspruch zu nehmen. Welche Fülle und Tiefe des Gehaltes aber das ידע haben kann und haben muss, wo es emphatisch auftritt, wie es dann das geistige Durchdringen und Erfassen des Objectes bis in sein innerstes Wesen bezeichnet, ist bekannt. Das Erkennen in seinem nächsten, ursprünglichen und eigentlichen Sinne ist nichts weniger als ein oberflächliches, an die Schaale gebanntes, an der äussern zufälligen Erscheinung sich begnügendes Kennen und Wissen vom Objecte, es ist vielmehr ein durch eignes Erfahren und Erleben bedingtes Aufnehmen des Objectes in's geistige Leben, es setzt eine genaue und innige Vermittlung des Subjectes mit dem Objecte, des erkennenden Geistes mit dem zu erkennenden Gegenstande voraus. So erscheint es uns als eine ungezwungene, natürliche, den Worten ebenso sehr als den Umständen entsprechende und der Relation der Genesis sowohl als dem Ausspruche selbst unverkümmert jedem sein Recht lassende Deutung, wenn wir als den beabsichtigten Sinn den ansehen, dass den Israeliten habe zum Bewusstsein gebracht werden sollen, wie sie in der nächsten Zukunft eine so herrliche Offenbarung des göttlichen Wirkens erleben würden, wie sie selbst den hochgepriesenen Stammvätern nicht zu Theil geworden sei. Jene hätten den ganzen Umfang, die Fülle und Herrlichkeit göttlicher Wirksamkeit, welchen der Name יהוה umschliesse, und welche sich jetzt bald vor ihren Augen entfalten und darlegen solle, noch nicht geschaut, erkannt, erfahren, erlebt. El-Schaddai ist nämlich der allmächtige Gott, der durch seine schöpfrische Allmacht die natürlichen Bedingungen und lebenskräftigen Potenzen für die Heilsentwicklung darstellt, und bezeichnet somit nur eine besonders hervorzuhebende Seite der elohistischen Existenz Gottes (vgl. Einh. d. Gen. S. 124). Jehovah dagegen ist der Gott der Entwicklung des Heils, der selbst in die Entwicklung eintritt, sich selbst in ihr und mit ihr entfaltet und darum mit absoluter Sicherheit sie zum Ziele führt. Auch in der Geschichte der Patriarchen hat Jehovah gewaltet und gewirkt. Mit Jehovah fing die Geschichte der Patriarchen an, Jehovah war es, der den Abraham erwählte und berief, der ihn zum Vater des erwählten Volkes, zum Segensmittler für alle Völker bestimmte, — aber um diese Bestimmung zu verwirklichen, musste Jehovah zu Elohim, zu El-Schaddai werden, musste als Schöpfer aus unfruchtbarem Leibe den verheissenen Samen erwecken und zum zahlreichen Volke machen. Was also factisch in der Patriarchenzeit erreicht

worden ist, was die Patriarchen (nicht bloss gehofft und geglaubt, sondern auch) als ein factisch-Vorliegendes geschaut, erlebt und erfahren haben, ist Werk *El-Schaddais* nicht Jehovahs. Was aber Jehovah in der Patriarchengeschichte gethan hat, beschränkte sich noch auf Erwählung, Berufung, Bestimmung und Verheissung, so wie auf die Erziehung zum Glauben an die Bestimmung und Verheissung. Es war noch kein zum Factum Verkörpertes, es war nur die Einführung einer Idee, die sich erst am Sinai verwirklichen, verkörpern konnte. Das Walten *Jehovahs* konnten die Patriarchen also nur im Glauben und in der Hoffnung ergreifen, konnten es nicht *schauen*, nicht als Factisch-Verwirklichtes, Erfülltes erleben, *erfahren*, *erkennen*; das konnten und sollten erst ihre Nachkommen, zu denen Moses mit der Botschaft, dass es nun geschehen solle, gesandt wurde, erkennen und erleben. Dies und nichts andres ist der Sinn des göttlichen Ausspruchs: „Sie haben mich, mein Wesen und Wirken, als El-Schaddai, nicht aber als Jehovah erkannt, ihr aber sollt mich nun auch bald als Jehovah erkennen.“

2. Es ist Thatsache, dass der Name Jehovah die ganze Genesis hindurch sowohl in der objectiven Darstellung des Referenten als auch im Munde Gottes und der Patriarchen ebenso häufig, wie der Name Elohim, vorkommt. Diese Thatsache hat man auf sehr verschiedene Weise zu Exod. 6, 3 in Beziehung gestellt. De Wette, Tuch, Stähelin, Lengerke u. v. A. fanden in Exod. 6, 3 die Meinung ausgesprochen, dass der Name Jehovah erst in der mosaischen Zeit aufgekommen sei, und bestritten von dieser Deutung aus die Einheit der Genesis, indem sie annahmen, diejenigen Abschnitte der Genesis, in welchen der Jehovahname nicht vorkommt, hätten ein in sich zusammenschliessendes Ganze gebildet (die s. g. Grundschrift), dessen Verfasser von der in Exod. 6, 3 ausgesprochenen Ansicht aus, den Jehovahnamen absichtlich und consequent vermieden habe. Ein späterer Interpolator oder Ergänzer habe diese Grundschrift erweitert, und die in Exod. 6, 3 ausgesprochene Ansicht nicht anerkennend, in seinen Ergänzungen beide Namen promiscue, nach Maassgabe des begrifflichen Unterschiedes beider, gebraucht. Dagegen bestritten Hävernick, Hengstenberg, Drechsler, Keil u. v. A. jene Deutung von Exod. 6, 3, behaupteten die Einheit der Genesis und suchten den Wechsel der Gottesnamen in der Genesis durchweg aus dem begrifflichen Unterschiede derselben zu erklären. Zwischen diesen beiden Ansichten suchten Ebrard (das Alter des Jehovahnamens, in d. hist. theol. Zeitschr. v. Niedner 1849. IV) u. Delitzsch (Ausleg. d. Genesis), aber beide in einander entgegengesetzter Weise zu vermitteln. Denn während Ebrard der Tuch'schen Deutung von Exod. 6, 3 beistimmte und dabei doch die Einheit der Genesis festhalten wollte, liess Delitzsch die Einheit der Genesis fallen, hielt aber dennoch an der Hengstenberg'schen Deutung von Exod. 6, 3 fest. (§ 20, 2).

Unsre Ansicht von Exod. 6, 3 haben wir in der vorigen Erläuterung dargelegt. Es kann demnach für uns nur die Frage sein, ob wir uns an Hengstenberg's, oder an Delitzsch's Auffassung anzuschliessen haben. Für unser gegenwärtiges Interesse trägt aber diese Frage wenig aus, wir verweisen daher ihre Beantwortung an einen angemessenern Ort (vgl. indess oben § 20, 2). Hier handelt es sich bloss darum, ob der Jehovahname und mit ihm das Bewusstsein von der durch ihn bezeichneten unterschiedlichen Gottesmanifestation schon in der Patriarchenzeit vorhanden war. Dass diese Frage bei der Anerkennung der Einheit der Genesis bejaht werden müsse, versteht sich von selbst. Aber wir sind auch überzeugt, und haben das hier nachzuweisen, dass sie auch unter Voraussetzung der Richtigkeit der Ergänzungshypothese bejaht

werden könne und müsse. Dieser Beweis liegt in Folgendem: 1) Exod. 6, 3 sagt nicht aus, dass der Jehovahname in der vormosaischen Zeit unbekannt gewesen sei, sondern nur, dass Gott in der Patriarchenzeit noch nicht die ganze Fülle und Tiefe seines in diesem Namen beschlossenen Wesens geoffenbart habe. Dem Verf. der Grundschrift lag aber nach der Eigenthümlichkeit seines gesetzlich-priesterlichen Standpunktes Alles daran, es seinen Lesern recht einzuschärfen und stets im Bewusstsein zu erhalten, dass durch die sinaitische Bundesschliessung und Gesetzgebung ein Neues und ungleich Höheres Element der Offenbarung Gottes in die Heilsgeschichte hineingekommen sei, ein Neues, welches erst dem Jehovahnamen völlig adäquat sei. Darum vermied er in der Geschichte der vorgesetzlichen Zeit absichtlich den Gebrauch des Jehovahnamens. Dass er aber keineswegs die Absicht haben konnte, diesen Namen als der Patriarchenzeit völlig unbekannt darzustellen, das beweist mit absoluter Gewissheit (von andern Zeugnissen abgesehen) schon der Segen Jakobs, der ihm unbestreitbar und unbestritten angehört, und der in Vs. 18 den Jehovahnamen dem segnenden Urvater in den Mund legt. Er konnte dies aber thun, ohne seiner Absicht untreu zu werden, weil Jakob hier durch den Geist der Weissagung in eine voll-jehovistische Zeit versetzt ist. Wenn nun aber vollends, wie wir unwiderleglich gezeigt zu haben glauben (§ 94, 3), dieser Segen wirklich, so wie er vom Verf. aufgenommen worden ist, von Jakob gesprochen und in der Ueberlieferung sich erhalten hat, so ist sein Zeugniss um so gewichtiger. — 2) Der voraussetzliche Ergänzer kann Exod. 6, 3 nicht so verstanden haben, wie Tuch etc. es deutet, weil er sich nicht in einen bewussten und offen vorliegenden Widerspruch mit der Grundschrift, die er erweitern wollte, setzen konnte. Es ist dies um so weniger anzunehmen, da eine leichte Aendrung des Ausdrucks in der Grundschrift (wie er sie nach der Aussage der Kritiker öfter aus weit geringerm Interesse vornahm) hingereicht haben würde, den angeblich so offen vorliegenden Widerspruch zu verwischen. 3) Ist es unleugbar, dass der Ergänzer sich den Jehovahnamen als schon in der Patriarchenzeit bekannt und gebräuchlich gedacht habe, so ist diese seine geschichtliche Darstellung maassgebend für uns, denn wir erkennen in ihm, ebensosehr wie in dem Verfasser der Grundschrift, einen vom Geiste Gottes erfüllten und geleiteten Schriftsteller. — 4) Auch in aprioristischer Betrachtung stellt sich das Vorhandensein des Jehovahnamens in der patriarchalischen Zeit als eine ebenso natürliche als wahrscheinliche Voraussetzung heraus. Denn hatten schon die Patriarchen ein Bewusstsein von ihrem eigenthümlichen Berufe, von ihrer unterschiedlichen Stellung, von dem besondern Verhältnisse, in welches Gott sich zu ihnen gestellt hatte (und ein solches muss auch nach der Grundschrift ihnen zuerkannt werden), so muss sich dies Bewusstsein um so mehr schon in bestimmten Begriffen ausgeprägt haben, als es der Kern und Stern ihres ganzen Lebens und Strebens war.

§ 97. Wunder und Weissagung sind die beiden nothwendigen Begleiter, Vermittler und Träger der Offenbarung (vgl. § 4). In beiden entäussert sich die göttliche Fülle — in jenem die göttliche Macht, in diesem die göttliche Weisheit — an den Menschen, und greift als bundesgemässe Mitwirkung in die menschliche Entwicklung ein, um dieselbe dem zuvorbedachten Ziele sicher zuzuführen. Dies Ziel ist die Menschwerdung Gottes, durch welche die ganze Fülle des göttlichen Wesens sich leib-

haftig und persönlich zu wesentlicher und bleibender Einigung mit dem Menschen verbindet. Dass sich das Streben nach diesem Ziele vorerst noch in gleichsam noch elementaren Gestaltungen offenbart, dass namentlich die menschliche Wunderthätigkeit noch ganz fehlt, und die menschliche Weissagungsthätigkeit nur selten und in vereinzelten Höhepunkten der Geschichte auftritt, haben wir schon bei § 50 angedeutet [1]). — Was dann ferner den Inhalt der patriarchalischen Offenbarung und die Resultate derselben für die patriarchalische Geschichte betrifft, so haben sie sich uns in der voranstehenden Darstellung dieser Geschichte bereits auseinandergelegt. Die Summe derselben ist die, dass der göttliche Wille sich in der Auswahl, dem Berufe und der Bestimmung Abrahams und seines Samens als des Trägers der Heilsanbahnung und der Heilsausrichtung, — die göttliche Einsicht in der Verkündigung dieses Berufes an die damit Betrauten, — und endlich die göttliche Macht in der schöpfrischen Production des verheissenen Samens aus unfruchtbarem Leibe, in der Loslösung desselben von den naturwüchsigen Nebenranken und in der Beschirmung, Beschützung und Führung der Auserwählten documentirt hat.

1. Es ist eine auffallende Thatsache, dass in der ganzen Patriarchengeschichte sowohl, wie in der ihr vorangehenden Urgeschichte kein einziges Wunder, von Menschen verrichtet, sich findet. Nicht ein Henoch, der das Zeugniss hat, mit Gott gewandelt zu haben, nicht ein Abraham, mit dem Gott umging, wie ein Freund mit seinem Freunde, geschweige denn die übrigen minder begnadigten Ur- und Altväter, sind Wunderthäter. Wo Wunder eintreten, verrichtet allein und ausschliesslich Gott selbst sie. Es ist schon von Sack (Apologetik 2. A. S. 174) darauf hingewiesen worden, welch ein entscheidendes Argument gegen jede mythische Fassung der Patriarchengeschichte, und welch ein kräftiger Beweis für die Historicität dieses Theiles der heiligen Geschichte in dieser auffallenden Thatsache liegt. Welch einen überschwenglichen Nimbus von Wunderthaten würde eine Mythenbildende Dichtung unfehlbar um die Häupter der gefeierten Stammväter gesammelt haben, gewiss in noch viel ausgedehnterm und unbeschränkterm Maasse, als sie es bei den doch sicherlich weit weniger gefeierten und auch nicht so im Nebel entferntester Vorzeit verschwimmenden Gestalten eines Elias und Elisa gethan zu haben behauptet wird. Wenn auch nicht in dieser Ausschliesslichkeit, doch durch die Seltenheit und Absonderlichkeit ihres Auftretens analog verhält es sich mit der Weissagungsgabe. Abraham wird zwar ein Prophet genannt, Gen. 20, 7, aber offenbar in so unbestimmtem und allgemeinem Sinne (§ 63, 3), dass man dabei durchaus nicht an die specifisch-prophetische Gabe, wie sie in der spätern Zeit ein so wesentlicher Coefficient der Entwicklung wurde, denken darf; — auch findet sich grade bei Abraham nicht die mindeste Spur von irgend einer weissagenden Aeusserung. Isaak und Jakob (wie früher schon Sem in genau coincidirender Weise) treten zwar weissagend auf, aber Jeder nur einmal in seinem Leben und in ganz einziger Weise. Die Weissagung erscheint bei ihnen durchaus nicht — worauf es doch ankommt — als eine ihnen verliehene continuirliche Gabe, als ein ihnen anvertrautes und anbefohlenes

bei Allen Dreien ist die väterliche Vollmacht des Segnens und Fluchens die Haupt-
, die Weissagung dabei nur Nebensache; die Magie dieser väterlichen Autorität und
acht assimilirt sich wie mit der göttlichen Autorität, deren Abbild und Träger sie
o auch mit der göttlichen Einsicht, zieht sie gleichsam für diesen einen und einzigen
zu sich herab (vgl. § 72, 1). — Werfen wir nun von hieraus einen vergleichenden
in den weitern Verlauf der Bundesgeschichte, so sehen wir, dass Moses der erste
derthäter war, und dass von da an die Wunder, durch Menschen verrichtet, sich
mehrere Stadien der Geschichte hindurch sichtbar häufen, dann aber wieder seltner
en und eine Zeitlang ganz zurücktreten, bis in der Menschwerdung Christi das Wun-
eine absolute Darstellung findet. Auch die Weissagungsgabe macht im Wesentlichen
denselben Entwicklungsgang durch. Umgekehrt finden wir, dass die Theophanie,
ie in der Patriarchengeschichte die fast ausschliessliche Form der Offenbarung ist,
r spätern Geschichte immer mehr zurücktritt, in demselben Maasse als Wunderthäter
Propheten sich mehren. Bei der Theophanie senken sich göttliche Macht und Ein-
noch nicht in die menschliche Natur, sondern sie walten nur neben und mit der
chlichen Thätigkeit. Dagegen tritt in der Wunder- und Weissagungsgabe die gött-
Macht und Einsicht in die menschliche Natur ein und macht sich ihr dienstbar. In
Verleihung dieser Gaben an den Menschen ist also bereits ein annähernder Fortschritt
ben zur Menschwerdung Gottes. Das Fehlen der Wunder- und Weissagungsgabe, so
das Vorherrschen der Theophanie in der Patriarchengeschichte ist also wohl begrün-
n dem normalen und successiven Fortschritt der Selbstentäussrung und Selbstmittheil-
Gottes an das Bundesvolk. Andrerseits ist es aber auch nicht minder bedingt durch
normale und successive Entfaltung des Bundesvolkes selbst, dadurch nämlich, dass
Patriarchengeschichte Familiengeschichte ist, dass die Träger der damaligen Ent-
lung noch nicht zum zahlreichen und gegliederten Volke entfaltet sind. Es liegt in
Wesen und dem Zwecke der Wunder- und Weissagungsgabe, dass der Wunderthäter
zunächst für sich, sondern für Andre Wunder thut, und dass der Prophet nicht
chst für sich sondern für seine Umgebung Verkündiger der göttlichen Beleh-
ist. Abraham, Isaak und Jakob waren die noch vereinzelten Träger des Berufes,
stand Gott als der Freund dem Freunde gegenüber, und was Er an Segen, Schutz
Erkenntniss ihnen mitzutheilen hatte, musste Er ihnen selbst mittheilen, da noch kein
er, der Mittler zwischen Beiden hätte sein können, vorhanden war. Anders aber
le es, als Abrahams Samen sich zum zahlreichen Volke entfaltet hatte. Da konnten
elne aus dem Volke mit göttlicher Macht und Weisheit ausgerüstet als Vermittler der
ichen Macht und Einsicht für das Volk auftreten, ja es mussten Solche auftreten,
das vollkommene Mittlerthum des Gottmenschen, zu dem die ganze Bundesgeschichte
rebte, vorbildlich darzustellen und organisch anzubahnen und vorzubereiten, damit es
t als ein deus ex machina, sondern als die reife Frucht und das allseitig vorbereitete
ltat der ganzen Geschichte auftrete.

§ 98. Religion und Cultus der Patriarchen sind bedingt und
mirt durch das Maass und den Inhalt der ihnen von den Urvätern über-
mmenen oder ihnen selber unmittelbar zu Theil gewordenen Offenbarung.
die uns in der Genesis aufbewahrten Berichte aus der Urgeschichte,
m dieselben überhaupt historische Wahrheit darbieten, durch Ueberlie-
ng zu deren Concipienten gekommen sein müssen, und dann nur die

Familie der Patriarchen der Träger dieser Ueberliefrung gewesen sein kann, so haben wir bei diesen von vorn herein eine Bekanntschaft mit den in jenen Berichten ausgeprägten religiösen Anschauungen von der Einheit, Persönlichkeit und Heiligkeit Gottes, des allmächtigen Schöpfers des Himmels und der Erde, von der Gottbildlichkeit, zu der der Mensch geschaffen ist, von dem Verderben, in welches er durch die Sünde gerathen ist, und von der Hoffnung eines zukünftigen Sieges der Menschheit über das Princip der Verführung vorauszusetzen. Diese Anschauungen mussten nun durch die ihnen persönlich zu Theil werdenden Offenbarungen zu erneuter Lebendigkeit, zu grösserer Vertiefung und Erweitrung, so wie zu schärferer Bestimmtheit gelangen. Der persönliche Umgang mit Gott, dessen sie gewürdigt wurden, der Beruf, der ihnen zu Theil wurde, die Verheissungen, die ihnen gegeben, und die Gottesführungen, durch welche sie für ihren Beruf erzogen wurden, befestigten und erweiterten ihre Gottes- und Heilserkenntniss und erweckten den Glauben, der ihnen zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, den Gehorsam, der den Führungen Gottes willig Folge leistete, und die Hoffnung, die das verheissene zukünftige Heil als ein der Potenz nach schon vorhandenes ergriff und sich daran aufrichtete unter den Entbehrungen der Gegenwart. So gross und wunderbar nun auch einerseits diese Wahrheit und Reinheit der religiösen Erkenntniss dem in Naturdienst versunkenen Heidenthum gegenüber erscheint, so ist sie doch andrerseits, vom objectiven Standpunkt angesehen, — aber dem Charakter successiven Fortschrittes in der Bundesgeschichte völlig angemessen, noch eine sehr mangelhafte, unvollkommne und einseitige, indem noch keine einzige religiöse Anschauung zu der Vollendung und Abrundung gekommen ist, in der sie der objectiven Wahrheit adäquat ist, ja indem selbst das Heidenthum durch den grössern Reichthum und die umfassendere Mannigfaltigkeit seiner freilich pantheistisch-verkehrten religiösen Anschauungen einen bedeutenden Vorsprung — aber zu seinem eignen Verderben — hat[1]). Dieser relativen Armuth, aber auch jener absoluten Reinheit der patriarchalischen Religion entspricht auch der patriarchalische Cultus, der, allein dem jedesmaligen momentanen Bedürfnisse dienstbar, ihm aber auch genügend, noch aller systematischen und allseitigen Ausbildung, aller festen, bindenden Ordnung, aller Fixirung an bestimmte Personen, Zeiten und Orte entbehrt[2]).

1. Das patriarchalische **Gottesbewusstsein** entbehrte noch gänzlich jener Krone seiner Ausbildung, die sich in der christlichen Dreieinigkeitslehre darstellt, während das Heidenthum allerdings schon diese Wahrheit vorzeitig ergriffen, aber eben dadurch auch falsch und schief gefasst und in einer pantheistischen Trimurti zu einer lügenhaften Karrikatur verzerrt hatte, welche jede Rückkehr und Weiterbildung zur wah-

d reinen Gestalt ausschloss. Die Dreieinigkeitslehre konnte erst in ihrer Fülle und
it erfasst, verstanden und bewahrt werden, nachdem sie als Thatsache in die Ge-
: eingetreten war, d. h. nachdem in Christo der Logos Mensch geworden und die
ıg als Gottmensch vollbracht hatte, und nachdem auf Grund dieser vollbrachten Er-
der Geist über alles Fleisch ausgegossen war. Die voreilige (nicht durch die Ge-
: hinlänglich vorbereitete und nicht durch die Thatsachen der Menschwerdung und
ısgiessung zugleich concret gewordene) Offenbarung dieses hehren Geheimnisses
;en Gottes würde um so bedenklicher gewesen sein, als der damalige Zeit- und
st, dessen Anziehungskräften auch Israel nach der Wahlverwandtschaft seines na-
n Wesens so sehr ausgesetzt war, zur pantheistischen und polytheistischen Ver-
g der Gottesidee hintrieb. Im Gegensatz gegen diese Verkehrung und als Schutz-
:gen sie musste die Idee der Einheit Gottes unaustilgbar in das Bewusstsein des Bundes-
gepflanzt, und in ihr die Basis für die Offenbarung und Aneignung der wahren Dreiein-
ttes bereitet werden. Da aber beide Thatsachen, die Menschwerdung des Logos und
ıgiessung des Geistes, das zuvorbedachte Ziel und die höchste Vollendung der Bun-
:hichte darstellen, und die ganze Geschichte von ihrem Anfange an vermöge des in
:gten Lebensprincips darauf hinstrebte, so wird auch durch das ganze A. T. der
ehende intellectuelle Bildungstrieb zu dieser Lehre thätig gewesen sein und die
und Ansätze zu ihr auch schon in die Patriarchengeschichte gelegt haben. Wir
schon (§ 13, 1) mit Fr. Delitzsch's Worten darauf hingewiesen, wie die Gottes-
אלהים und יהוה die unentfalteten und unbewussten Keime der vollkommnen Gottes-
n sich schlossen, wir haben ferner bei § 50, 2 darauf hingewiesen, wie die Er-
ıng Gottes im Maleach Jehovah eine typische Vorstufe seiner Menschwerdung ist.
lie Anschauung von dem belebenden und befruchtenden Wirken des Geistes Gottes
Schöpfung Gen. 1, 2 war geeignet, die Erkenntniss der göttlichen Dreieinigkeit
hnen. Dennoch finden wir in der Patriarchenzeit noch keine Spur einer solchen
h hervortretenden Entfaltung dieser Lehre; die Patriarchen haben noch keine be-
: Ahnung von einer hypostatischen Unterschiedenheit des im Maleach Jehovah er-
nden Gottes, und die Anerkennung von der Persönlichkeit des Geistes Gottes ist vol-
noch so sehr in weitem Felde, dass desselben in der Patriarchengeschichte gar
inmal weiter erwähnt ist.

ıch der **Particularismus** des Berufes in der Patriarchenzeit, nach welchem
h allein und ausschliesslich der Gott Israels ist, musste, wenn er auch ein heil-
Gegengewicht in dem Universalismus der Verheissung hatte, eine gewisse Einseitig-
ichroffheit und Beschränkung in der Anschauung vom göttlichen Wesen und Wirken
olge haben; aber auch diese Schroffheit und Einseitigkeit war eine nothwendige
:ilsame, indem durch dieselbe dem sonst drohenden Zerfliessen und Amalgamiren
m Heidenthum ein kräftiger Damm entgegengesetzt war. Erst aus dem in sich voll-
n und gereiften Particularismus konnte der wahre Universalismus hervorgehen. —
die Heilslehre befindet sich noch in den ersten Elementen ihrer Entwicklung, wie
ımentlich darin zeigt, dass die Idee von einem persönlichen, gottmenschlichen Mes-
lie allein jener Lehre volle Bestimmtheit, sichre Klarheit und reiche Entfaltung ge-
ınnte, noch gar nicht, auch nicht einmal ihren ersten Anfängen nach in der sub-
n Erkenntniss vorhanden war. — Aehnlich wie mit der Dreieinigkeitslehre verhielt
h auch mit der **Lehre vom ewigen Leben,** deren Offenbarung im Gegen-
m der falschen und verkehrten Unsterblichkeitslehre des gleichzeitigen Heidenthums
Hengstenberg's Beitr. III, 565 ff.) vorsehungsvoll von der Weisheit der göttlichen

Erziehung noch zurückgehalten wurde. Irrthum findet sich auch hier nicht, sondern nur Unvollkommenheit. Die Lehre von der göttlichen Vergeltung überhaupt fehlte nicht, sie war aber noch nicht bis zur Erkenntniss der jenseitigen Vergeltung durchgedrungen. In dem lebendigen Bewusstsein von der diesseits waltenden Vergeltung sollte die rechte Basis für die Erkenntniss der Vergeltung im ewigen Leben gewonnen werden. Aber nicht eine Vernichtung oder ein Aufhören des individuellen Lebens bringt nach der altisraelitischen Anschauung der Tod, sondern eine Versetzung desselben in den Scheol (שְׁאֹל nicht von שׁאל = fordern, = „der immer Begehrende, alles Leben zu sich Fordernde", wie Hengstenberg zu d. Ps. IV, 2. S. 321 Anm. noch will, sondern mit Gesenius, Fürst, Böttcher u. A. von שׁעל = cavum esse. De etymo, sagt Gesenius thes. s. h. v., pro certo habendum est, שׁאול pr. significare locum cavum et subterraneum, ut germanice Hölle ejusdem originis esse videtur atque Höhle. Vgl. die sehr ausführliche Erörterung bei Böttcher, de inferis rebusque post mortem futuris. Vol. I Dresd. 1845 p. 64 — 78, wo auch die oft sich findende Erweichung des ע in א nachgewiesen wird.) Das Unvollkommne dieser Anschauung lag darin, dass die Hoffnung noch nicht mit klarem Bewusstsein über den Scheol hinauszugehen vermochte, dass der Scheol ihr nicht wie der neutestamentl. Anschauung als ein Mittelort und Mittelzustand (vgl. Matth. 12, 40; Luc. 16, 22 ff.; 1 Petri 3, 19; 4, 6; Phil. 2, 10), aus den für die Frommen die Seligkeit des ewigen Lebens folgt, sondern als der Abschluss der ganzen Lebensentwicklung erschien. Eine andre Unvollkommenheit der ältern Anschauung vom Scheol, die aber durch die objective Unvollkommenheit der entsprechenden Wirklichkeit bedingt und gefordert wurde, lag darin, dass der Scheol ihr als ein durchaus düstrer Aufenthaltsort erschien, der nur negativ Vorzüge vor dem irdischen Leben hat, indem er den unter den Leiden und Schmerzen des Lebens oder unter der Last des lebensmüden und kraftlosen Alters Gebeugten zur ersehnten Ruhe und zum Vergessen aller irdischen Mühe und Noth bringt (Gen. 25, 8; 35, 29), der aber positiv weit hinter dem Reichthum und der Fülle des irdischen Lebens zurücksteht, indem er zu einem thatenlosen Vegetiren, zu einer Entbehrung aller Lebensfreuden zwingt (Ps. 6, 6; 30, 10; 31, 18; 88, 13; 94, 17; 115, 17). Dies Letztre ist die nothwendige und noch durch kein klares Bewusstsein von der Erlösung und ihrem Einfluss auch über die Leben hinaus versöhnte Folgrung des Bewusstseins, dass der Tod, der Sünde Sold (Gen. 2, 17; 3, 19), ein Gericht und eine Strafe ist. Aber auch Momente zur Weiterbildung dieser eschatologischen Elemente liegen bereits in der patriarchalischen Zeit vor. Schon darin, dass das Sterben als ein Versammeltwerden zu seinen Vätern erscheint (Gen. 49, 33) liegt ein Moment des Trostes, durch welchen die Traurigkeit der Aussicht wenn auch nicht überwunden, doch bedeutend abgeschwächt wird; es ist doch schon ein Moment positiver Seligkeit, das sich an das Leben nach dem Tode knüpft, in welchem die neutestamentliche Anschauung von einer Scheidung der Frommen von den Gottlosen und einer seligen Gemeinschaft der Erstern untereinander und mit dem Herrn (Luc. 16, 22 ff.; Phil. 1, 23 etc.) vorbereitet und angebahnt ist. Eine bestimmtere Hindeutung auf ein über das öde und trübe Schattenleben des Scheols erhabenes und darüber hinausgehendes ewiges Leben bietet die Erzählung von Henoch's Hinwegnahme zu Gott, „bei der besonders das wichtig ist, dass sein Wandel mit Gott mit dieser Hinwegnahme zu Gott so absichtlich und so nachdrücklich in eine ursächliche Verbindung gesetzt wird. Aber das Räthselhafte dieser Stelle macht den Eindruck, dass die ursprüngliche Offenbarung den Schleier des Geheimnisses über diese Lehre ausgebreitet wissen wollte, deren segensreiche Einwirkung Bedingungen voraussetzte, die damals noch nicht vorhanden waren" (Heng-

stenberg Ps. IV, 2. S. 316). Noch auf ein andres bedeutungsvolles Moment zur Entwicklung der Lehre vom ewigen Leben macht Hengstenberg l. c. aufmerksam. Es ist dies die Anschauung, dass der Tod nicht der natürliche und nothwendige Begleiter der menschlichen Existenz, sondern die Strafe der Sünde ist. „Bei dieser Betrachtungsweise des Todes musste der Glaube an das ewige Leben nothwendig hervorbrechen, sobald die Hoffnung auf die Erlösung, auf die Erstattung des in Adam Verlornen, Wurzel gefasst hatte. Wie der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen, so musste er durch die Erlösung, welche zu dem paradisischen Zustand zurückführt, vgl. Jes. 11, beseitigt werden." — Vgl. über die alt-test. Lehre und deren Fortbildung besonders Hengstenberg, Beitr. III, S. 559—593; Dess. Comment. z. d. Psalm. IV, 2. S. 314—326; H. A. Hahn, de spe immortalit. sub vet. test. gradatim exculta Bresl. 1846; Oehler, vet. test. sententia de rebus post mortem futuris Stuttg. 1846; Hävernick Theol. d. A. T. S. 105 ff.; Hofmann, Schriftbew. I, 500 ff.

2. Ueber den **Cultus** der vormosaischen Zeit vgl C. Iken's zwei Dissertt. de institutis et cerimoniis legis mosaicae ante Mosen, in dess. diss. philol. theologg. Vol. II, Traj. 1770. — Dass in der vormosaischen Zeit schon so manche Cultusformen, Sitten und Gebräuche erwähnt werden, die sich in der mosaischen Gesetzgebung wiederfinden, ist der neuern Kritik eine so unbegreifliche Erscheinung, dass sie sich dieselbe nicht anders meint erklären zu können, als durch die Behauptung, der Verfasser habe den ausgebildeten „Levitismus" seiner Zeit in völlig unhistorischer Weise schon in die (mythische) Darstellung der Vorzeit zurückversetzt. Wir dagegen können freilich nur dies Gebahren der Kritik völlig unhistorisch finden, denn nichts erscheint uns natürlicher, als dass die mosaische Gesetzgebung die Cultusformen, Sitten und Gebräuche, welche sich schon früher im Volke festgesetzt hatten, wiederaufnahm und auch ihrerseits sanctionirte, sobald sie nur nicht im Widerspruche mit ihrem eignen Princip standen, vielmehr demselben vollkommen adäquat waren; und nichts erscheint uns unnaturlicher, als die Voraussetzung, dass entweder die vorgesetzliche Zeit gar keine Cultusformen etc. gehabt, oder die Gesetzgebung solche, wenn sie vorhanden waren, gänzlich ignorirt habe. Ausserdem ist aber auch zu bemerken, dass neben vielfacher Aehnlichkeit der Formen sich mehrfache Abweichungen und Verschiedenheiten finden. Jenes Decret der Kritik erscheint aber um so unbesonnener, als die in der Vorgeschichte des israelitischen Volkes erwähnten Formen so allgemeiner, einfacher und unausgebildeter Art sind, dass deren Anwesenheit ebenso natürlich und erklärlich ist, als deren Abwesenheit unnatürlich und unbegreiflich sein würde. Vgl. meine Einheit der Genesis S. XLIX f. u. ö. — Wir begnügen uns hier mit einer Aufzählung der Cultusformen, welche die patriarchalische Zeit darbietet, und versparen das nähere Eingehen in deren Bedeutung bis zu der Betrachtung der Gesetzgebung. — Als die allgemeinste Bezeichnung des patriarchalischen Gottesdienstes tritt uns wiederholt der Ausdruck קָרָא בְּשֵׁם יְהוָֹה entgegen (K. 12, 8; 13, 4; 26, 25; 33, 20). Dies heisst „rufen, anrufen bei dem Namen Jehovahs" und hat immer den Sinn der Verehrung Jehovahs (Ps. 79, 6; 116, 17; Jes. 12, 4). Der Lutherschen Uebersetzung: „predigen von dem Namen des Herrn" gegenüber, bemerkt M. Baumgarten I, 1 S. 172 sehr richtig: „Man verwechselt die Zeiten der göttlichen Oekonomie, wenn man meint, dass die Patriarchen auf die Bekehrung der Heiden denken und thätig sind. Mission ist überall noch gar nicht Aufgabe des A. T. Wenn Abraham Altäre baut und den Namen Jehovahs preist und anruft, so ist dies Aeussrung seiner persönlichen und stammväterlichen Frömmigkeit." — Von speciellen Cultusformen finden sich das Gebet (K. 24, 63), Altäre und Opfer (die erstern vorzugsweise auf Bergen und Höhen K. 12, 8; 22, 2, denn

die Berge sind schon an sich natürliche Symbole der Erhebung von der Niedrigkeit de irdischen Treibens zum Himmlischen und Göttlichen), Reinigungen (K. 35, 2), Gelübd (28, 20 ff.), Zehnten (14, 20; 28, 20) und die Beschneidung. Damit sind die erwähnte Cultusformen auch schon erschöpft.

Noch über zwei fragliche Punkte, über die vielfach hin und her gestritten worde ist, müssen wir uns in der Kürze aussprechen, nämlich über das Vorhandensein ode Nichtvorhandensein der Sabbatsfeier und eines besondren Priesterinstituts im vormosai schen Zeitalter. Ueber den **Sabbat** vgl. Iken l. c. S. 26 ff. Die siebentägige Wochen eintheilung ist das älteste und ursprünglichste Zeitmaass aller Völker (vgl. G. H. Schu bert, Lehrb. d. Sternkunde. 3. A., Erlangen 1847, S. 204 ff.), und gewiss mit Recht be zeichnet Philo den Wochencyclus als πάνδημον καὶ τοῦ κόσμου γενέσιον (de opi mundi). Ob diese Allgemeinheit sich hinlänglich aus der Uebereinstimmung mit den vi Mondsphasen oder mit der Siebenzahl der Planeten oder aus der speculativ-symbolische Dignität der Siebenzahl erklären lasse, oder ob man dabei nicht auf eine gemeinsam Uroffenbarung vor der Völkertrennung — deren Ausdruck wir dann in Gen. 2, 2 zu su chen hätten — zurückgehen müsse, mag hier unerörtert bleiben. Jedenfalls ist die Wo cheneintheilung der patriarchalischen Zeit nicht fremd, schon in der Sündfluthsgeschich findet sie sich, und dass ihr auch eine symbolische oder religiöse Bedeutsamkeit beige messen wurde, ergiebt sich sowohl aus ihrer Anwendung auf die Hochzeitsfeier K. 29, 2 28, als auf die Beschneidung K. 17, 12. Eine irgendwelche festliche Hervorhebung de siebenten Tages auch schon in der Patriarchenzeit ist demnach an sich gar nicht unwahr scheinlich. Dagegen muss zugestanden werden, dass der geschichtliche Nachweis vor handener Sabbatsfeier in vorsinaitischer Zeit nicht geführt werden kann. Weder de göttliche Rathschluss der Heiligung des siebenten Tages in Gen. 2, 2, noch die eigen thümliche Form der gesetzlichen Einführung desselben in Exod. 20, 8 („Gedenke de Sabbattages, dass du ihn heiligest"), noch auch das die gesetzliche Promulgation de Sabbats vorbereitende Ereigniss in Exod. 16, 22 f. (wonach am 7. Tage kein Manna fiel kann als sichres Zeugniss dafür geltend gemacht werden. Aber ebenso wenig lässt sic aus den angeführten Stellen, wie Hengstenberg (der Tag des Herrn. Berl. 1852 S. 15 ff) will, der Beweis für das Gegentheil führen.

Nach dem Talmud und den Rabbinen, denen Hieronymus, Seldenus, Bochart etc beistimmten, kam vor der Gesetzgebung den **Erstgebornen** ausschliesslich priesterliches Recht zu. Diese Ansicht wurde aber von Outram, Spencer und bes. von Vitringa de synag. vet. II, 2 und observv. ss. II, 2. 3 eifrig bestritten, und gewiss mit Recht, denn die Gründe für eine solche Besondrung des Priesterthums halten durchaus nicht Stich. Dass Esau's Kleider Gen. 27, 15 priesterliche Kleider gewesen seien, ist ein absurdes Figment; dass im Segen Jakobs Gen. 49, 3 das Priesterthum unter den Vorrechten der Erstgeburt genannt sei, lässt sich nur nach Luthers irriger Uebersetzung behaupten; dass die Jünglinge, welche Moses Exod. 24, 5 mit dem Opfer beauftragte, Erstgeborne waren, ist reine Voraussetzung, und die Substitution des Stammes Levi für alle Erstgeburten der Gemeinde (Exod. 13, 2) beweist nichts, denn Vitringa hat gewiss Recht (p. 272): illos Deo consecratos esse ad ministerium sacrum non ad sacerdotium, s. non ut sacerdotes sed ut sacrificia. Das natur- und geschichtsgemässe Sachverhältniss war sicher das, dass die Familienväter und Familienhäupter die ordentlichen Verwalter der priesterlichen Verrichtungen waren, so dass wenn der Erstgeburt ein priesterliches Vorrecht zukam, dies nur von dem ihr zukommenden Principate in der Familie abhing. Vgl Buddei hist. eccl. ed. IV. T. I. p. 311 ff.

§ 99. Die Cultur der Patriarchen steht allerdings in abhängigem
:rhältnisse zu ihrer nomadischen Lebensweise. Dennoch ist nichts ver-
hrter, als wenn bei den Patriarchen die ganze Rohheit und Unverbes-
rlichkeit nomadischer Horden, die sich gegen alle Einflüsse der sie um-
benden Cultur absperren, vorausgesetzt wird. Ihre nomadische Lebens-
eise im heiligen Lande war ein Product der durch ihre dermalige Fremd-
ıgschaft und Heimathslosigkeit bedingten Nothwendigkeit; ihre Pilgrim-
haft war ein Nothstand, dessen endliche Aufhebung das Ziel ihrer
ünsche und Hoffnungen ist. Daher finden wir sie auch, so weit es an-
ng, theilnehmend an den Vortheilen und Vorzügen der Cultur und Civi-
:ation der sesshaften Völker, mit denen sie in Berührung kommen [1]). —
.e äussre Verfassung des patriarchalischen Gemeinwesens war durch
:n Charakter der Familie getragen. Das Familienhaupt concentrirte alle
utorität und Jurisdiction in seiner Person, selbst das Recht über Leben
ıd Tod stand ihm nach Maassgabe feststehenden Herkommens zu (Gen.
3, 24). Die Stellung des Weibes war, wie im ganzen vorchristlichen
lterthum, eine untergeordnete, noch nicht zur vollen Anerkennung seiner
.eichberechtigten Persönlichkeit hindurchgedrungen; daher die Polygamie
s etwas völlig Unverfängliches galt. Von jener Entwürdigung des Wei-
es, die in demselben nur eine Sklavin des Mannes und ein Mittel zur
efriedigung seiner geschlechtlichen Bedürfnisse oder zur Gewinnung der
achkommenschaft sah, findet sich keine Spur bei den Patriarchen; wohl
ber umgekehrt viele Spuren von der Achtung und Liebe, die dem Weibe
ls Gattin gezollt, und von den persönlichen Rechten, die ihr als Hausfrau
ugestanden wurden [2]). Die Strenge, mit welcher auch sonst auf die un-
erletzliche Reinheit des Ehebettes gehalten wurde, und welche den
:hebruch mit dem Tode bestrafte (Gen. 38, 24), findet sich auch hier,
st aber durch das Bewusstsein des Berufes und der Bestimmung der Fa-
nilie noch besonders prägnirt. Wie der nächste Antrieb zur Polygamie
n dem Streben nach Erhaltung und Vermehrung der Familie wurzelte, so
var eben darin auch die eigenthümliche Sitte der Leviratsehe begründet
'vgl. § 86, 2).

1. Die Zeugnisse vorhandenen Culturbestrebens und Culturbesitzes stellt Hengstenberg, Beitr. II, 431 f. gut zusammen: „Schon bei den Patriarchen lässt es sich deutlich erkennen, wie die nomadische Lebensart nur eine ihnen durch die Verhältnisse, ihren Aufenthalt in einem Lande, worin der Grundbesitz ganz in den Händen der frühern Bewohner sich befand, aufgedrungene war. Von nomadischer Rohheit findet sich bei ihnen keine Spur; nach Sinn und Sitte stehen sie auf dem Standpunkt der Civilisation. Sie nehmen Theil an den Vortheilen, Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten, welche diese ihnen mehr durch die äussere Lage begünstigten umwohnenden Inhabern verschafft hatte.

Judah hat einen Siegelring, Joseph trägt ein kunstreiches Gewand, Abraham bezahlt mit baarem Gelde den Acker, den er erkauft, die Söhne Jakobs das Getreide, Abrahams Knecht überreicht der Rebekka einen goldnen Ring und Armbänder u. s. w. Wo es irgend angeht, wird die nomadische Lebensart verlassen. Loth lässt sich in Sodom nieder, wohnt dort in einem Hause, und nimmt mit nur zu grosser Liebe an dem Städtleben Theil. Abraham begiebt sich, als er nach Aegypten zieht, statt sich, wie die Nomaden von Profession und Neigung Jahrtausende gethan haben, auf den Aufenthalt in den Weidedistricten an den Grenzen zu beschränken, gradesweges an den Hof des Königs (12, 10 ff.). Nachher lässt er sich in Hebron häuslich nieder; ist dort Fürst Gottes inmitten der Hethiter (K. 23). Isaak hält sich in der Hauptstadt der Philister auf und bewohnt dort ein Haus gegenüber dem königlichen Palaste (K. 26, 8). Er besäet ein Feld (V. 12). Jakob baut sich nach der Rückkehr aus Mesopotamien ein Haus (K. 33, 17)." — Wichtig ist in dieser Beziehung auch Josefs Traum von den Garben der Brüder, die sich vor seiner Garbe neigten, vgl. § 84, 1.

2. Spuren von einer höhern Achtung der Persönlichkeit des Weibes finden sich viele. Dem Weibe kam in der Sphäre des häuslichen Lebens in mehrfacher Beziehung das Recht der Ausübung eines selbständigen Willens zu, wie Sarah's Geschichte zeigt; bei der Verheirathung wird die Zustimmung der Braut nachgesucht (24, 58); der Gatte giebt sich in aufopfernder Liebe der Gattin hin (24, 67; 29, 20); die Setzung eines polygamischen Verhältnisses erscheint nicht rein von der Willkür des Mannes abhängig, sondern in der Regel nur durch die Unfruchtbarkeit des rechtmässigen Weibes begründet und berechtigt (16, 2 ff.; 30. 3. 4. 9); auch bei Beschlüssen, welche eine Umgestaltung des ganzen Familienwesens beabsichtigten, wird die freie Zustimmung der Gattin nachgesucht, wie z. B. Jakob bei der Flucht aus Mesopotamien seiner Weiber Einwilligung durch Darlegung seiner Gründe einholt (K. 31, 4 ff.) u. s. w.

Druck von Gebr. Unger in Berlin.

Nachweis des behandelten Schrifttextes.

Verbesserungen.

Seite 19 Zeile 2 v. u. l. **Morasthiten** statt Moraschiten
- 32 - 14 v. o. l. **Seraim** st. Serain
- 32 - 16 v. o. l. **Berachot** st. Benachot
- 70 - 19 v. o. l. **Abel** nach: Sohn
- 78 - 21 v. o. l. **Nachmals** st. Nochmals
- 82 - 3 v. o. l. **Klee** st. Klar
- 87 - 4 u 5 ist die Verweisung auf „**Grimm's** Ursprung der Sprache" nicht am Platze.
- 125 - 17 v. u. l. **Bochart** st. Bochardt
- 128 - 22. 23 sind ohne Absatz zu lesen.
- 157 - 17 v. u. l. בקרבךְ st. בקרכן
- 159 - 25 v. o. l. **annähern** st annähren.

GESCHICHTE

DES

ALTEN BUNDES

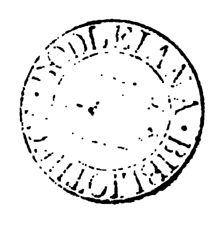
VON

JOH. HEINR. KURTZ,

DER THEOL. DOCTOR UND ORDENTL. PROFESSOR ZU DORPAT.

ZWEITER BAND.





BERLIN, NEW-YORK UND ADELAIDE 1855.

VERLAG VON JUSTUS ALBERT WOHLGEMUTH

IN BERLIN, OBERWALL-STRASSE 5.



SEINER HOCHWÜRDEN

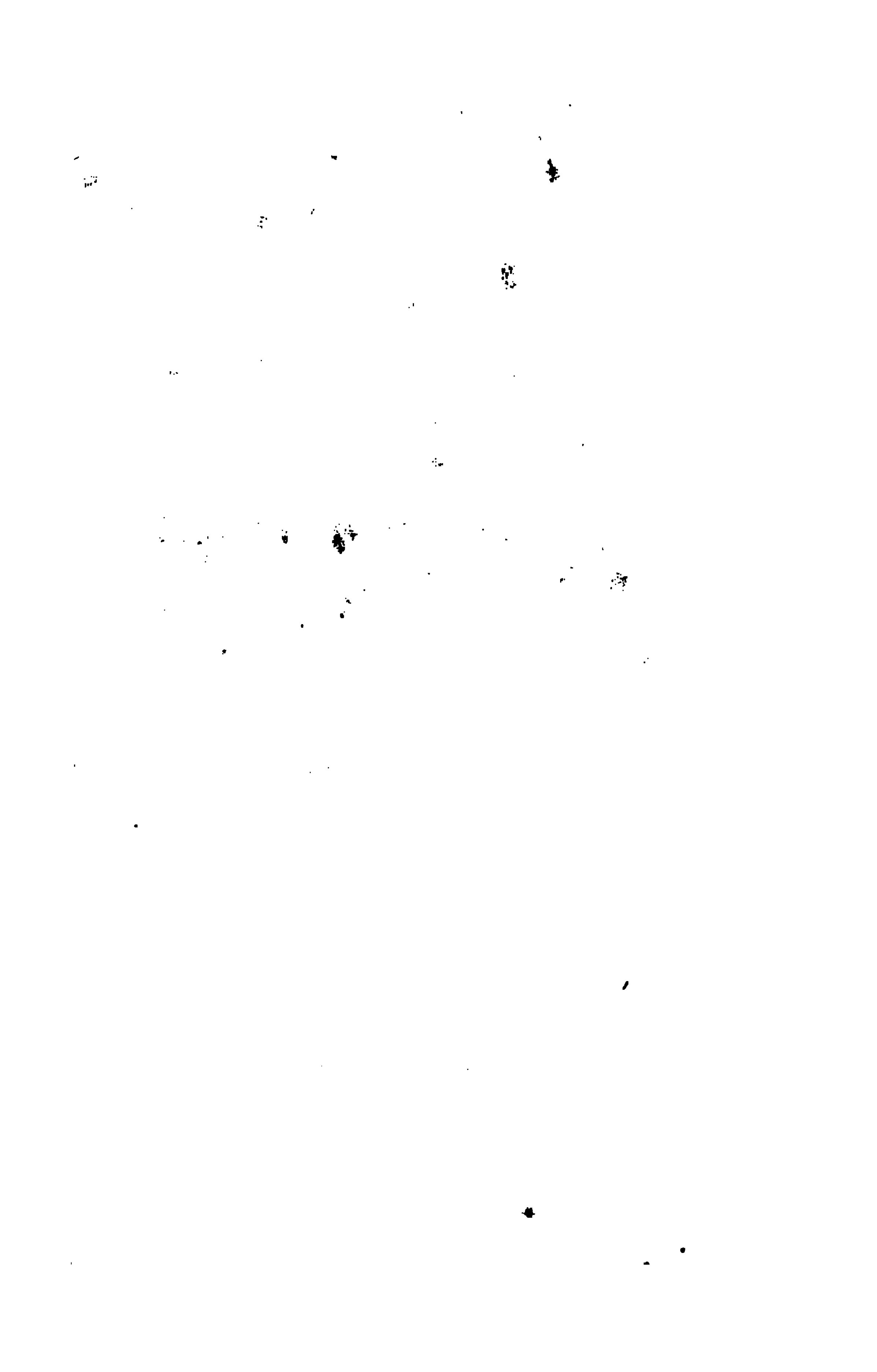
DEM HERRN

ROF. DR. GUST. FRIED. OEHLER

IN TÜBINGEN

IN HERZLICHSTER VEREHRUNG GEWIDMET

VOM VERFASSER.



Inhaltsverzeichniss des zweiten Bandes.

Zweites Stadium der Bundesgeschichte: Das Volksthum.

Die Gestaltungen des Volksthums im Zeitalter Moseh's.

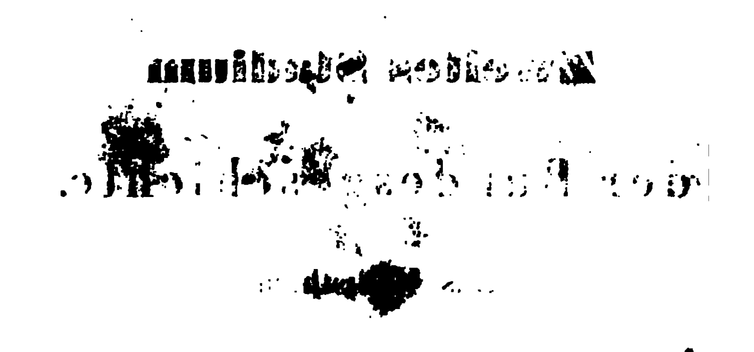
Dritter Abschnitt: Israel in den Arbot Moab.

Zweites Stadium

der Bundesgeschichte.

Das Volksthum.

Die Gestaltungen des Volksthums im Zeitalter Moseh's.



ng, Charakter und Bedeutung dieses Stadiums der Geschichte des alten Bundes.

Das erste Stadium der Bundesgeschichte, welches sich in der Familie darstellte, hat mit dem Tode Jakob's seine End-
reicht, denn der Begriff der Familie ist durch die Einheit des
esens bedingt. Mit dem Tode Jakob's, als des letzten einheit-
präsentanten und Gesammtstammvaters, löst sich die Einheit der
eine Vielheit von Familien, und der Uebergang zum Volksthum
en. So beginnt denn jetzt das zweite Stadium der Bundes-
, welches die Entwicklungen des Volksthums zur Aufgabe hat.
und nächste Bedingung eines Volksthums ist aber das Volk selbst,
lie Masse der durch gleiche Abstammung, Sprache und Religion,
ırch gleichen Gesammtcharakter zu einem höhern, selbstständigen
sen verbundenen Individuen und Familien, womit auch schon die
igkeit einer Verfassung, durch welche sie zusammengehalten
ausgesprochen ist. Daran schliesst sich dann die nicht minder
e Bedingung eines gedeihlichen Volksthums, welche den selbst-
Besitz eines eigenthümlichen und dem Volkscharakter angemes-
ndes fordert. Alle diese Bedingungen fehlen noch beim An-
vorliegenden Stadiums, sie sind aber potentiell durch göttliche
ng und Verheissung der Dodekas der Stammfamilien eingeprägt
ıgen stufenweise zur Darstellung. Die erste Stufe des wer-
olksthums umfasst demnach die Darstellung der Volksmasse als
rates aller weitern Entwicklung. Es ist der Embryonenzustand
ithums. Aegypten (Bd. I § 92, 7) ist gleichsam der Mutterleib,
n die Keime des verheissenen Volkes versenkt wurden, um, von
hlossen und von seiner Naturkraft genährt, ihre natürliche Ent-
zum grossen Volke durchzumachen. Sobald der Embryo zur Reife
t, d. h. sobald das Volk zu der Stärke herangewachsen ist, die ein
diges Dasein fordert und bedingt, macht sich auch das inne-
Streben nach Selbstständigkeit geltend, und ruht nicht eher, bis
iele gelangt ist. Der Auszug aus Aegypten ist der Moment der

Geburt des Volkes nach seiner natürlichen Lebensbasis und der ägyptische Druck bezeichnet gleichsam die Geburtswehen, ohne welche in dieser Welt kein Leben ins Dasein geboren werden kann. Die Gotteswunder in Aegypten, der starke Arm des HErrn, der helfend und rettend eingreift, sind die Mittel göttlicher Maieutik, durch welche die nach selbstständigem Dasein ringende Naturkraft des reifen Embryonen zum Ziele geführt wird. Durch den Auszug gewinnt Israel eine selbstständige, gleichberechtigte Stellung neben den übrigen Völkern, — es wird ein Volk wie die übrigen Völker. Damit hat die *erste Stufe* der Entwicklung des Volksthums, nämlich die *Bereitung des Bundesvolkes* ihr Ziel erreicht. *Moseh,* der Mann Gottes, war der Mittler der göttlichen Hülfe, der von Gott beruf[illegible] und mit Gotteskräften ausgerüstete Heiland Israels.

Aber Israel soll nicht bloss ein Volk sein, wie die übrigen Völker, mit bloss natürlicher Lebensbasis: es soll vielmehr nach seinem Berufe und seiner Bestimmung das Volk Gottes, das heilige Volk, das auserwählte Geschlecht, der Heilsträger und Heilsvermittler für alle Völker werden. So tritt denn jetzt die zweite Stufe der Volksentwicklung ein: Moseh, der Erlöser des Volkes durch Gottes Macht, führt es zu dem majestätischen Altare Gottes, den Er, der Schöpfer des Himmels und der Erde, sich in den himmelanstrebenden Felsen des Sinai aufgebaut hat, damit es hier seine Weihe zum heiligen Volke empfange. Ist der Auszug die natürliche Geburt des Volkes, so ist die Bundschliessung am Sinai die religiöse Weihe des Neugebornen, seine Wiedergeburt zu einer höhern Bestimmung. Aber wie Gott nicht fordert ohne zu geben, so giebt er auch nicht ohne zu fordern. Indem Israel in die Rechte des Bundesvolkes eintritt und der Gaben und Güter, der Verheissungen und Hoffnungen des Bundes theilhaftig wird, muss es auch die Pflichten des Bundesvolkes übernehmen und den Forderungen, Beschränkungen und Entsagungen desselben sich fügen. Die Bundschliessung hat daher zur nothwendigen Ergänzung die Gesetzgebung, durch welche die Rechte des Bundesvolkes begrenzt, die Pflichten desselben verkündigt werden. Durch die Gesetzgebung erhält daher Israel zugleich auch die seinem Berufe und seiner Bestimmung entsprechende Verfassung, durch die es nach Innen gegliedert und geordnet, nach Aussen abgeschlossen und verwahrt wird. Unter den Ereignissen, welche die Bundschliessung und Gesetzgebung begleiten, verläuft die *zweite Stufe* der Entwicklung des Volksthums, nämlich die Begründung der eigenthümlichen Verfassung, in der fortan Israels Geschichte sich bewegen und entfalten soll, d. h. *die Begründung der Theokratie.* Der Mittler des Bundes und das Organ für die Begründung der Theokratie ist *Moseh,* der Mann Gottes [1].

Aber damit ist die Entwicklung des Volksthums noch nicht vollendet. rael hat in der ersten Stufe dieses Stadiums der Bundesgeschichte seine narliche Freiheit und Selbstständigkeit, — in der zweiten seine heilsgeschichthe Bestimmung und Gebundenheit erhalten. Noch fehlt ihm aber eine hr wesentliche Bedingung zur Bethätigung und Verwirklichung beider, mlich ein seinem natürlichen und geistlichen Charakter, seiner Stellung d Aufgabe angemessenes Land. Auf der *dritten Stufe* der Entwicklung s Volksthums erfüllt sich dieser Mangel durch *die Besitznahme des ndes,* das die göttliche Vorsehung zum Schauplatze der Bundesgeichte ausersehen, das die göttliche Gnade bereits den Stammvätern des lkes verheissen hatte. Der Gotteshold, der Israel durch Kampf und ig zum Besitze dieses Kleinodes führt, ist *Josua,* der Fortsetzer und llender des von Moseh begonnenen Werkes.

Nun ist und hat Israel, wessen es zur Darstellung und Bethätigung es gottgeweihten Volksthums, den übrigen gottentfremdeten Völrn gegenüber, bedarf. Land und Volk, Gesetz und Verheissung, Versung und Cultus sind gegeben und in ihnen die Keime aller zukünftigen llendung. Es beginnt nun die *vierte Stufe* der Geschichte des Bundes der Form des Volksthums mit der Aufgabe der *Bethätigung des Volksums* als eines solchen. Bisher hatte Gottes Wirken, Thun und Geben ts im Vordergrunde der Geschichte gestanden. Jetzt wäre nun auch Zeit gekommen, wo Israel's bundesmässiges Wirken hätte in den Vorrgrund treten sollen, wo Israel hätte zeigen können und sollen, dass d wie es die bisherigen Gaben, Führungen und Offenbarungen seines ttes selbstständig zu benutzen und zu verwenden vermöge. Aber immer d immer wieder verlässt es den Weg bundesmässiger Geschichte; immer d immer wieder muss Gott strafend und züchtigend, rettend und heilend greifen. Als Organe seiner Strafgerichte dienen Ihm die umwohnenden idenvölker, als Organe seiner Heilserweisungen beruft und sendet Er *chter.*

1. Die zweite Stufe dieses Stadiums ist ohne Zweifel die gewichtigste, bedeutendste d inhaltreichste. Ihr haben wir daher auch besondern Fleiss zuzuwenden. Wir glien sie in zwei integrirende Bestandtheile, deren erster die geschichtlichen Untergen und Umgebungen enthält, auf und in welchen vermittelst der Gesetzgebung e Begründung der Theokratie sich vollzieht, deren zweiter dagegen den Inhalt der esetzgebung in systematischer Ordnung darstellen wird.

Die Quellen für die beiden ersten Stufen sind die vier letzten Bücher des Pentaichs. Als kritische und exegetische Hülfsmittel sind die (in Bd. I § 14—20) erwähnSchriften von Hävernick, Ranke, Hengstenberg, Welte, Keil, — Rosenüller, M. Baumgarten besonders namhaft zu machen. Nächst den allgemeinen schichtsbearbeitungen sind folgende Monographien zu erwähnen: Warburton, die

göttl. Sendung Mose's. Aus d. Engl. Frkf. u. Lpz. 1751—53. 3 Bde. — Fr. Hanff, über Mose's welthist. Bedeutung. In den Studd. d. evang. Geistlichk. Würtembergs VI, 2 p. 3 ff. — E. Osiander, Blicke auf Moses. In der Christoterpe 1837 p. 77 ff. — Patr. Fairbairn, the Typology of Scripture. T. II: the Mosaic Period. Edinb. 1847.

Der Schauplatz der Geschichte dieser Zeit.

Vgl. die bei § 15, 2 des ersten Bandes angegebenen Hülfsmittel, ausserdem Léon de Laborde et Linant, Voyage de l'Arabie pétrée. Par. 1830. fol. und Léon de Laborde, Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres. Par. et Leipz. 1841. 4; so wie die unten vor § 39 und 60 angeführten Schriften.

§ 2. Von der Nordwestküste Afrika's an beginnend geht ostwärts durch das ganze nördliche Afrika bis zu den Euphratsteppen in Asien sich erstreckend ein ungeheurer Wüstenzug. Unterbrochen ist derselbe nur durch den Nil, dessen befruchtende Gewässer mitten in der Wüste, sie in ihrer ganzen Breite durchbrechend, eine fruchtbare Oase geschaffen haben, welche unter dem Namen *Aegypten* als eins der ältesten und bedeutendsten Culturländer in der Geschichte der Menschheit auftritt. Die ungleich grössere westliche Hälfte dieses Wüstenzuges bildet Tiefland und ist unter dem Namen der Sahara bekannt. Ihr zunächst an Aegypten stossender Theil führt auch den Namen der libyschen Wüste. Da wo jenseits des Nils der Sand der Wüste wiederum seine Herrschaft geltend macht, beginnt die arabische Wüste, die bis zum Euphrat reicht. Diese östliche, viel kleinere Hälfte des grossen Wüstenzuges ist Hochland und wird von einigen mehr oder minder mächtigen Gebirgsbildungen, auf denen auch nach Maassgabe des Quellenreichthums die Fruchtbarkeit wiederkehrt, durchsetzt oder begrenzt. Durch das rothe Meer, das sich bis in die Nähe des Mittelmeeres vordrängt, wird die Breite der arabischen Wüste eine Strecke lang sehr beschränkt. Dieser ungeheure, vom indischen Ocean ausgehende Meerbusen endigt hier nämlich in zwei kleinern Meerbusen, welche, einen Theil der arabischen Wüste umschliessend, demselben den Charakter einer Halbinsel geben. Beide haben ihren antiken wie modernen Namen von Städten, die in ihrer Nähe liegen oder lagen, erhalten. Der westliche Arm wurde früher als der heroopolitanische, der östliche als der aelanitische Meerbusen bezeichnet; jener heisst jetzt der Meerbusen von Suez, dieser der Meerbusen von Akabah. — Vom älanitischen Meerbusen bis zum todten Meere hin erstreckt sich, das arabische Wüstenplateau von Norden nach Süden durchschneidend, und dasselbe in zwei ungleiche Hälften theilend, das Edomitergebirge (das Gebirge Seir). Die westliche (kleinere) Hälfte mit Einschluss des Edomitergebirges wird schon von der Römer Zeiten her als das *peträische Arabien* bezeichnet; doch stammt dieser Name nicht, wie

fter irrig gemeint worden ist, von der steinigen Beschaffenheit des Bo-
ens, sondern vielmehr von der mächtigen Stadt Petra im Edomiterlande.
ı der spätern Kaiserzeit wurde das peträische Arabien nach einer geo-
raphisch-richtigen Anschauung, der zufolge es als ein integrirendes Glied
:s palästinensischen Hochlandes erscheint, als Palaestina tertia (das
ınd Judah und Ephraim hiess Palästina prima, Galiläa mit dem transjor-
ınischen Lande Palaestina secunda) bezeichnet; auch wohl wegen des
:sunden Klima's in den Bergen Edoms Palaestina salutaris genannt.
ie Nordgrenze des peträischen Arabiens bildet vom Ausflusse des pelu-
ischen Nilarmes an bis nach Gaza hin das Mittelmeer und von da bis
ır Südspitze des todten Meeres die südliche Abdachung des Gebirges
ıdah, die uns schon unter dem Namen des Amoritergebirges bekannt
; (Bd. I, § 40, 4). Nach Süden hin verläuft es sich zwischen den bei-
ın Armen des rothen Meeres, und endigt in dem (Vorgebirge) Ras-
ohammed. — Jenseits des Edomitergebirges beginnt die grössere (öst-
:he) Hälfte der arabischen Wüste, welche die Römer als *Arabia deserta*
:zeichneten. Sie erstreckt sich ostwärts bis zum Euphrat, nordwärts
ngs dem fruchtbaren transjordanischen Hochlande (Bd. I. § 42) bis nach
ımaskus hin, südwärts bis tief in das eigentliche Arabien (Arabia felix).
· Dieses letzte Glied des afrikanisch-asiatischen Wüstenzuges liegt aber
ıenso wie das erste (die Sahara mit der libyschen Wüste) gänzlich ausser-
ılb des Bereiches unserer Geschichte. Diese bewegt sich auf ihrer er-
en Stufe in Aegypten, auf ihrer zweiten im peträischen Arabien,
ıf ihrer dritten und vierten in Palästina. Letzteres ist schon im ersten
ınde (§ 38—43) charakterisirt worden. Von Aegypten geht uns nur der
ıtliche Theil des Landes an, nämlich die Provinz Gosen, worüber Bd. I,
92, 5, so wie unten § 29—34 zu vergleichen ist. Es bleibt uns hier
ır noch die Aufgabe einer übersichtlichen Charakteristik des peträischen
rabiens. Wir begnügen uns jedoch vorläufig mit den allgemeinsten
rundzügen. Eine Ausführung des Einzelnen wird, wo die Geschichte
s fordert, am gehörigen Orte gegeben werden.

§ 8. Mitten in der Halbinsel, die der heroopolitanische und der
lanitische Busen umschliesst, doch mehr nach der Südspitze zu, erhebt
ich das *Gebirge Sinai* (Dschebel-el-Tur), welches der ganzen Halbinsel
en Namen der sinaitischen gegeben hat. Dies Gebirge umfasst einen
lächenraum von ungefähr hundert Quadratmeilen, indem es eine fast
reisrunde Gebirgsgruppe von 8—12 (deutschen) Meilen im Durch-
ıesser bildet. Die ihr angehörigen Berge erreichen durchschnittlich eine
löhe von sechs bis sieben tausend Fuss über dem Meere und erheben
ich ungefähr 2000 Fuss hoch über die umgebenden Thäler und Ebenen.

Fast inmitten des Gebirges liegen zwei seiner höchsten Spitzen, der
nai selbst (Dschebel-Musa, 7097 F. hoch) und der Katharinenb
(Dschebel el Homr, 8168 F. hoch). Aus der heissen Gluth der u
benden Sandwüsten tritt der Reisende, sobald er in das Gehege d
Berge kommt, in ein mildes Alpenklima, wo ihn eine reine, kühle
umweht. Reiche Wasserquellen entströmen den Bergen und befähigen
Thäler zu einem üppigen Pflanzenwuchs. Dattelpalmen, Akazienb
und wucherndes Gebüsch von Tamarisken, Weissdorn und Brombe
kräftige, gewürzige Kräuter und frisches Grün entspriessen allentha
wo der nackte Fels nicht von allem Erdreich entblösst ist. Und we
pflegende Menschenhand eingreift, da gedeihen auch Aprikosen, Ora
und andre edle Bäume. Zu den reich bewachsenen Thälern stehen
lich die sie eng umschliessenden, nackt und schroff emporsteigenden
sen in einem grellen Contrast; — aber um so majestätischer ist der
blick dieser gewaltigen, zackichten Felsenmassen. Auch von zahlreic
Wild und Geflügel: Antilopen, Gazellen, Wachteln, Tauben, Rebl
nern etc. sind diese Berge belebt. Der Grundstamm des Gebirges be
aus gewaltigen Massen Urgebirges, besonders Granit, Porphyr und Si
Die Vorberge bestehen aus Kalk, Gips und Sandstein. — Eine zv
Hauptgruppe zusammenhängender Berge bildet, nordwestlich von der Si
gruppe gelegen, das Serbalgebirge, das sich fast inselartig aus
niedrigen Küstenebene el-Kaa und dem im Norden es umgebenden T
thale Feiran zu einer Höhe von 6342 Fuss erhebt. Der Serbal se
ein mächtiger fünfgipfliger Wüstenriese, der der ganzen Gruppe i
Namen giebt, ist ringsum von niedrigern Gliederungen umgeben. Mit
Sinaigruppe ist er durch das Sattelgebirge Dschebel-el Chaweit
bunden. — Näheres über beide vgl. bei § 42—45.

§ 4. Im Norden beider Gebirgsgruppen befindet sich eine w
und sandige Hochebene, Debbet-er-Ramleh, die ungefähr noch 30C
über dem Meere liegt und sich fast halbmondförmig (von Ost-Süd-
gen West-Nord-West) quer durch die Halbinsel von dem einen B
bis zum andern erstreckt. Aus ihr steigt im Norden das Kalkste
gebirge et-Tih bis zu 4300 Fuss Höhe auf und läuft wie eine bog
förmige Mauer, jener Ebene parallel, aus der Nähe des älanitischen M
busens bis nahe an den Meerbusen von Suez. Hier wendet es sich
zieht, der Küste parallel, gen Nord-West-Nord. Diese Fortsetzung
Gebirges et-Tih führt den Namen Dschebel-er-Rahah. Durch d
langgestreckte Gebirgsmauer von etwa 60 deutschen Meilen Länge, s
dert sich ein zweites Glied des peträischen Arabiens ab. Das Geb
et-Tih dacht sich nämlich auf der Nordseite, so wie der Dschebel-

Rahah auf der Ostseite zu einer weit ausgedehnten Hochebene ab, die den Namen der *Wüste el-Tih-Beni-Israel* (d. h. der Verirrung der Kinder Israel) führt. Von ihr unterscheiden die heutigen Araber noch die *Wüste Dschifar*, worunter sie den westlichen und nordwestlichen, tiefer gelegenen Rand jener Wüste, der an Aegypten und das Mittelmeer stösst, rechnen. Diese beiden Wüsten sind es, welche im eigentlichen Sinne die durch das Nilthal unterbrochene (asiatische) Fortsetzung der Wüste Sahara bilden. Nackte Kalk- und Sandsteinfelsen, blendende Kreide- und rothe Flugsandhügel, bilden fast die einzige traurige Abwechselung in dieser öden, mit Kies und schwarzen Feuersteinen besäeten Wüste. In den Vertiefungen der Wady's sammelt sich indess in der Regenzeit so viel Wasser, dass einige dürftige Kräuter für die vorüberziehenden Heerden aufspriessen können; daneben bieten auch einzelne Brunnen mit befruchteter Umgebung willkommne und gesuchte Lagerplätze für durchziehende Karawanen dar. (Näheres vgl. bei § 60—68). — Im Norden scheidet ein breites Thal, der Wady Murreh diese Wüste vom palästinensischen Gebirgslande. Gegen Osten senkt sie sich in ein mehrere Stunden breites, tiefliegendes Thal, die s. g. *Arabah*, die sich vom Südende des todten Meeres bis zum Nordende des älanitischen Meerbusens in einer Länge von mehr als 20 d. Meilen erstreckt. Sie erscheint als eine Fortsetzung des Jordanthales, des Ghor (vgl. Bd. I § 39, 5), mit dem sie im alten Testamente noch gemeinsam den Namen Arabah führte, — ein weites Sandmeer, dessen Fläche durch unzählige Sandwogen und kleine Hügel unterbrochen ist. Hin und wieder finden sich auch grüne Oasen, Sträucher und Palmen, selbst Ruinen untergegangener Orte. Fünf Meilen vom älanitischen Meerbusen entfernt, befindet sich die Wasserscheide der Arabah. Weiter nördlich fliessen die Gewässer durch den Wady el-Dscheib in das todte Meer. Bei der tiefen Lage des todten Meeres (Bd. I § 39, 6) versteht es sich von selbst, dass der nördlichste Theil der Arabah schon unter dem Niveau der Weltmeere liegen muss.

§ 5. Aus der Arabah erhebt sich nach Osten zu schroff und steil das *Edomitergebirge* (oder das Gebirge Seir, jetzt es-Scherah oder Dschebal), welches in fast gleicher Länge mit ihr vom todten Meere bis zum Meerbusen von Akabah sich erstreckt und durchschnittlich drei bis vier Meilen breit ist. Seine höchsten Gipfel erreichen kaum die Höhe von 3000 Fuss, „schroffe, zackichte Klippen von Porphyr, welche aus der Kalksteinformation emporragen, und wieder von gewaltigen Sandsteinmassen umlagert sind. Zwischen den zerrissenen Felsenmassen liegen Thäler, die mit blumenreichen Wiesen, Bäumen und Sträuchern besetzt sind. Die höhern Gelände sind zum Theil mit Getreide angebaut. Wein-

reben finden sich so stark und Trauben so süss und gross wie nur irgend-wo in Palästina, stellenweise auch etwas von Wald, oder was man in diesen Ländern so nennt, — und aus Felsenspalten hervorbrechende Büschel würziger Kräuter, eine üppige Weide für Gazellen und Steinböcke.[1] Neben diesen Merkzeichen grosser Fruchtbarkeit im Einzelnen, trägt das Gebirge doch im Allgemeinen den vorherrschenden Charakter wilder Nacktheit, und namentlich werden die westlichen Berge als gänzlich wüste und unfruchtbar geschildert (Bd. I, § 73, 1).

So schroff und steil das Edomitergebirge aus der Arabah aufsteigt, so allmälig und langsam dacht es sich nach der Ostseite hin ab. Verfolgen wir von hier aus die Gebirgsbildung, der das Edomiterland angehört, weiter nach Norden, so kommen wir auf der Ostseite des todten Meeres in das Gebirgsland der *Moabiter*, das heutige Kerek. Die südliche Grenze desselben, die es vom Edomitergebirge trennt, bildet der Wady el-Ahsy (el-Kurahy), der ins Südende des todten Meeres mündet; die nördliche das tiefe Felsenthal des Baches Arnon, der sich im Osten ins todte Meer ergiesst, ungefähr in der Mitte seiner ganzen Länge. Der Arnon scheidet das Kerek vom ostjordanischen Hochlande el-Belkah (Bd. I, 42, 3). Das Kerek bildet auch in Beziehung auf die Formation des Bodens ein Mittelglied zwischen dem palästinensischen Hochlande jenseits des Arnon, welches vorherrschend den Charakter einer Hochebene an sich trägt, und dem Gebirge es-Scherah mit seiner grotesken Zerrissenheit und Zerklüftung. Die Gebirgsbildung und Gliederung des Kerek ist übrigens bei Weitem noch nicht hinlänglich bekannt, um ein anschauliches und vollständiges Bild derselben construiren und alle alttestamentlichen Data mit Sicherheit unterbringen zu können.

Erste Stufe

er Entwicklung des Volksthums.

Israel's Aufenthalt in Aegypten

oder

die Bereitung des Bundesvolkes.

(Ein Zeitraum von 430 Jahren.)

...ustände und Entwicklungen Israels während des Aufenthaltes in Aegypten.

. Exod. 1. — Ueber die ersten 3½ Jahrhunderte des 430jäh-
...eitraums[1]), der durch den Aufenthalt der Kinder Israel in
... gebildet wird, gehen die fortlaufenden Geschichtsurkunden des
...stamentes schnell hinweg. Dennoch wird man die Klage über
- und Lückenhaftigkeit der betreffenden Urkunde als
...det erkennen müssen, so lange man nur nicht einen der Tendenz
...nde oder der Natur der Sache fremden Maassstab bei der Be-
...g anlegt[2]). Den genannten beiden Rücksichten ganz angemessen
...sich die Urkunde, die ausserordentlich schnelle Vermehrung
...chkommen Jakobs in allgemeinen, aber charakteristischen
...en zu schildern (Vs. 6. 7), um dann sofort zur Darlegung der
...sse, welche den endlichen Auszug aus Aegypten anbahnten und
..., überzugehen. Der Fortgang und Umfang dieser Vermehrung
... aus der bald nach dem Auszuge veranstalteten Zählung ermes-
...n Resultat auf eine Gesammtzahl von etwa zwei Millionen Seelen
... lässt[3]). So lange das gute Vernehmen zwischen der herr-
... ägyptischen Dynastie und den israelitischen Ansiedlern, welches
...sef begründet worden war, fortbestand, so lange also jene der
...d Ergebenheit dieser sich versichert halten mochte, konnte den
...en Herrschern eine so kräftige Vermehrung der Israeliten nur
...en sein, weil diese dadurch um so kräftiger der ihnen von der
...en Politik angewiesenen Bestimmung, eine Vorhut gegen die von
...r zu befürchtenden Einfälle feindlicher Horden zu sein, nachzu-
... in Stand gesetzt wurden. Als aber, wie es scheint, in Folge
...ner Verdrängung der bisherigen Regierung, eine neue Dy-
...) aufkam und dadurch die seit Josefs Zeiten bestehenden Bezie-
...es Vertrauens und der Ergebenheit zwischen der Regierung und
...dischen Ansiedlern im Lande Gosen aufhörten, musste die grosse
...ng der Letztern mancherlei politische Bedenken widerstrebender
...n erregen. Einerseits nämlich erschien es höchst gefährlich, einen

so kräftigen und zahlreichen, der dermaligen Regierung entfremdeten Volksstamm in jener Grenzprovinz des Reiches, die stets von den räuberischen oder erobernden Einfällen der östlichen Völker bedroht war, zu wissen: — wie leicht konnte es der Fall sein, dass diese statt einer hemmenden Schutzmauer Aegyptens, vielmehr einen Bundesgenossen gegen Aegypten in den Israeliten fänden? Andrerseits lag es aber auch im Interesse der Regierung, eine Auswanderung dieser Ansiedler nicht zu dulden, um nicht eine so bedeutende Anzahl nützlicher Unterthanen einzubüssen; dieser Auswanderungslust bei Zeiten vorzubeugen, erschien aber um so nöthiger, je lebendiger in Jakobs Nachkommen die Sehnsucht nach dem Besitz des verheissenen Landes, das sie als ihre eigentliche Heimath ansahen, wohnte. Unter solchen Umständen erschien es am Gerathensten, durch Auflegung schwerer Zwangsarbeiten und Frohndienste[5]) den freien, ungebundenen Sinn des Hirtenvolkes zu brechen und ihrer übermässigen Vermehrung Schranken zu setzen. Aber wenigstens das Letztre wurde, so sehr die Aegypter auch den Druck und die Frohndienste häuften, nicht erzielt, vielmehr nahm die gefürchtete Vermehrung in einem immer bedrohlicher werdenden Maasse zu. Dies theilweise Misslingen ihrer Absichten trieb nun die Regierung zu durchgreifendern Maassregeln. Die hebräischen Hebammen wurden durch geheimen königlichen Befehl verpflichtet, die neugebornen hebräischen Knäblein gleich bei der Geburt heimlich zu tödten. Da aber auch diese Maassregel nicht zum Ziele führte, tritt die ruchlose Politik des ägyptischen Königs unverhüllt in dem Befehle an alle Aegypter hervor, die neugebornen Knaben der Israeliten im Nil zu ertränken[6]). Wie lange dieser Befehl in seiner ganzen Strenge aufrecht erhalten worden sei, ist unbekannt, doch scheint in dem Uebermaasse seiner Unmenschlichkeit wohl schon die Bürgschaft zu liegen, dass er für längere Zeit nicht durchzuführen gewesen sein werde. Auch konnte nicht sowohl die Vernichtung als vielmehr nur die Schwächung der Israeliten im wohlverstandenen Interesse der ägyptischen Politik liegen.

1. Die **Dauer des Aufenthaltes** der Israeliten in Aegypten wird Exod. 12, 40 klar und unzweideutig auf 430 Jahre angegeben: „Die Wohnung der Söhne Israel, welche sie wohnten in Aegypten, ist 430 Jahre.“ Bei den LXX (Codex Vatic.) lesen wir dagegen: *Ἡ δὲ παροίκησις τῶν υἱῶν Ἰσραήλ, ἣν παρῴκησαν ἐν γῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν γῇ Χανaὰν ἔτη τετρακόσια τριάκοντα.* Im alexandrinischen Codex steht hinter dem Worte *παρῴκησαν* noch der Zusatz *αὐτοὶ καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν.* Dieselbe Recension findet sich auch bei dem Samaritaner und bei Jonathan. Demnach würden also die 430 Jahre auch noch die Dauer des Aufenthaltes der drei Patriarchen in Kanaan (= 215 Jahre) umfassen.

Fragen wir nun zuvörderst, welches die ursprüngliche Textes-Recension sei: ob aus dem hebräischen Texte die fehlenden Worte durch Zufall oder Absicht aus-

gefallen seien, oder ob sie in den bezeichneten Versionen eigenmächtig hinzugefügt seien, — so spricht eine unbefangene Erwägung aller Gründe für und gegen unstreitig und entschieden zu Gunsten der Authentie des hebr. Textes. Die hebr. Codices bieten keine Varianten dar (vgl. Rosenmüller Commt. II, p. 222), die zu einem Zweifel an der Ursprünglichkeit der recipirten Lesart irgendwie berechtigten, und diese empfiehlt sich durch ihre einfache, natürliche und ungezwungene Construction eben so sehr als die Lesart der LXX durch die entgegengesetzten Eigenschaften verdächtig ist. Ihre Zusätze erscheinen auf den ersten Blick als künstliche Ausbesserungen des Textes, die von der Voraussetzung ausgingen, dass der Zeitraum von 430 Jahren für die Dauer des Aufenthaltes in Aegypten zu gross sei. Von dieser Voraussetzung aus lag es nahe, den Aufenthalt in Kanaan mithineinzuziehen, um so mehr, als dieser gerade die Hälfte der angegebenen 430 Jahre umfasste. Dann war aber der Zusatz ἐν γῇ Χαναάν nothwendig. Ein böses Gewissen verräth aber geradezu der ungeschickte Zusatz αὐτοὶ καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν, wodurch die anscheinende Sonderbarkeit, dass Abraham, Isaak und Jakob mit unter die Kinder Israel gerechnet seien, entfernt werden sollte, — denn für den Unbefangenen würde diese Ungenauigkeit eben so wenig Anstoss erregt haben, als die ähnliche in Gen. 46, 8, wo auch Jakob unter die Kinder Israel gezählt wird; und unglücklich war die Aenderung obenein, weil sie doch nicht vollständig erreichte, was sie beabsichtigte, da der Hauptsatz: „Die Wohnung der Kinder Israel war 430 Jahre" doch stehen blieb. Rührt der Zusatz von dem Uebersetzer selbst her (was indess noch sehr zweifelhaft ist, da Theophilus von Antiochien, der immer den LXX folgt, wiederholt von einem 430j. Aufenthalte in Aegypten spricht (ad Autolycum III, 9. 24) — so wissen wir ja, wie willkührlich derselbe, und am meisten in chronologischen Angaben, wahrscheinlich einem vorgefassten System zu Liebe, sich oft den Text zu ändern erlaubte. Seyffarth's Hypothese, dass umgekehrt die jüdische Akademie zu Tiberias die ursprünglich mit denen der LXX übereinstimmenden chronologischen Angaben des alten Test. absichtlich verfälscht hätte, um die Fortdauer ihrer messianischen Erwartungen dadurch zu stützen (vgl. Dess. Chronologia sacra S. 218 ff.), ist doch zu willkührlich und bodenlos, als dass man ihr beistimmen könnte. — Die Uebereinstimmung der LXX mit dem Samaritaner und Chaldäer beweist nur, dass bei ihnen ein gleiches Interesse, den 430j. Aufenthalt zu verkürzen, obwaltete. Wenn dagegen der Apostel Paulus Gal. 3, 17 ebenfalls von der Verheissung an Abraham bis zur Gesetzgebung 430 Jahre annimmt, so fliesst diese Angabe aus den LXX, und kann darum nicht als eine besondre Autorität angesehen werden. Paulus schrieb für Griechen, denen nur die LXX bekannt war; er hatte nicht das mindeste chronologische Interesse bei seiner Angabe, eine Correction der LXX an diesem Orte wäre deshalb seinerseits eben so wenig am Platze gewesen, als die Herbeiziehung der Inspirationslehre von Seiten seiner Ausleger es für diesen Fall ist. — Auch Josephus (ant. II, 15 § 2) sagt zwar, die Israeliten hätten 430 Jahre nach der Einwandrung Abrahams in Kanaan Aegypten verlassen, aber es ist auch bekannt, wie unzuverlässig des Josephus chronologische Angaben für die ältere Zeit sind, und in diesem Falle verlieren sie vollends alle Bedeutung, weil derselbe Autor an zwei andern Stellen (ant. II, 9 § 1 und de bello jud. V, 9 § 4) von einer 400jährigen Dauer der Bedrückung Israels in Aegypten redet. — Zu den angegebenen Argumenten für die Authentie der Recension des hebr. Textes kommt auch noch der Umstand hinzu, dass für eine absichtliche Auslassung der betreffenden Worte sich gar kein stichhaltiges Interesse auffindig machen lässt, während, wie sich gleich zeigen wird, die Motive zu einer künstlichen Ausbesserung der Stelle vermittelst des Zusatzes sehr nahe liegen. Dadurch verliert denn auch die allem Anschein

nach von einander unabhängige Uebereinstimmung der LXX mit dem Samaritaner und den Paraphrasten alle Bedeutung.

Durch den Einfluss der oben bezeichneten Autoritäten fixirte sich indess die Annahme, dass die 430 Jahre von Abraham an zu rechnen seien, bei Juden und Christen zur feststehenden Tradition, der selbst solche Ausleger, welche in Allem dem hebr. Texte folgten und dessen Authentie auch in unsrer Stelle anerkannten, sich gefangen gaben. Die Fesseln dieser Tradition zerbrach zuerst J. B. Koppe progr. quo Israelitas non CCV sed CCCCXXX annos in Aegypto commoratos esse efficitur. Gottg. 1777, und fast gleichzeitig J. G. Frank novum syst. chronol. fundam. Gottg. 1778. Seitdem ist die entgegenstehende Ansicht die herrschende geworden. Ihr huldigen unter Andern: Rosenmüller (ad h. l. p. 220 ff.), Hofmann (in d. Stud. u. Krit. 1839 S. 402 ff.), Tiele (Comm. ad Gen. 15, 13 ff. und Dess. Chronol. d. A. T. S. 33 ff.), Ewald (Gesch. I, 451 f.), Bunsen (Aegypten I, 214 ff.), Delitzsch Genesis 2. A. I, 363 f., L. Reinke (Beitr. zur Erkl. d. A. Test. Münst. 1851. I, 111 ff. u. v. A. — Nur M. Baumgarten theol. Comm. I, 474 ff. ist wieder zur alten traditionellen Auffassung zurückgekehrt.

Prüfen wir zunächst die Gründe Derer, welche Abrahams Berufung oder Einwandrung als terminus a quo annehmen zu müssen glauben. Sie sind den Stellen Gen. 15, 13—16; Exod. 6, 16—20 und Num. 26, 59 entnommen, welche sämmtlich mit einer 430j. Dauer des Aufenthaltes in Aegypten unverträglich sein sollen. 1) In **Gen. 15, 13—16** verkündet Jehovah dem Abraham: „Dein Same wird fremd sein in einem Lande, das nicht sein ist, und sie werden ihnen dienen und man wird sie drücken 400 Jahre lang. Aber auch das Volk, welchem sie dienen werden, will ich richten, und darnach werden sie ausziehen mit grossem Gut. Du aber sollst in Frieden zu deinen Vätern kommen und sollst begraben werden in glücklichem Alter. Im vierten Geschlechte werden sie zurückkehren.“ Die hierauf bezügliche Argumentation (vgl. z. B. Bengel ordo temporum, ed. II p. 53 f. und Baumgarten l. c. I, 190 ff.) geht nun davon aus, dass die 400 Jahre der Fremdlingschaft eine streng chronologische Angabe enthielten und vom Geburtsjahre Isaaks an zu zählen seien (von da bis zu Jakobs Geburt 60 Jahre, dann bis zur Einwandrung nach Aegypten 130 Jahre, und endlich bis zum Auszuge aus Aegypten 210, Summa 400 Jahre); während die 430 Jahre in Exod. 12, 40 bis auf die erste Berufung Abrahams in Haran (die dann fünf Jahre vor die wirkliche Einwandrung in Kanaan fallen müsste) zurückgehen sollen. — Allein der Anfang der 400jährigen Dienstbarkeit kann durchaus nicht in Kanaan, sondern erst im Aegypten gesucht werden. Dies hat schon Hofmann kurz und treffend nachgewiesen l. c. S. 402: „Sollte Gott dem Abraham hier etwas vorhersagen, was schon zum Theil an ihm selbst erfüllt ist? .... Kanaan war ja für Abrahams Samen nicht אֶרֶץ לֹא לָהֶם, es war vielmehr schon damals Eigenthum des Samens Abrahams durch die Verheissung, obwohl noch nicht durch den Besitz. Vollends aber von Knechtschaft und Bedrückung war ja in Kanaan keine Rede.“ Zwar entgegnet Baumgarten hierauf mit einigem Schein, dieses letzte Argument zeuge eben so sehr gegen Hofmanns Deutung. Denn die eigentliche Knechtschaft fiele ja erst in die letzte Zeit, in die Regierung von nur zwei Pharaonen. So gut nun die Zeit von Jakobs Einzug bis zum Aufkommen des neuen Königs (Ex. 1, 8) zur Dienstbarkeit und Bedrückung Israels gerechnet werden müsse, eben so gut könne auch die Zeit der letzten beiden Patriarchen unter dieselbe Beschreibung gebracht werden. Die Nöthigung dazu läge aber darin, dass der Hauptinhalt der Verkündigung die Fremdlingschaft (גֵּר יִהְיֶה) sei, die schon mit Abraham ihren Anfang genommen, und auch mit Isaak noch fortdauern solle. Allein wollte man dies auch zu-

geben, so steht doch noch zweierlei entgegen. In der göttlichen Verkündigung ist nur von **einem Lande** die Rede, in dem sie als einem ihnen nicht gehörigen fremd sein, dienen und bedrückt werden sollen; hier kann unmöglich an Kanaan **und** Aegypten gedacht werden, um so weniger als in den Worten: „Darnach sollen sie **zurückkehren**" (יָשׁוּבוּ) das Land ihrer 400j. Fremdlingschaft und Bedrückung dem Lande Kanaan als dem Lande ihrer Väter ausdrücklich entgegengesetzt wird. Der **Auszug** aus dem Lande der Knechtschaft (Vs. 14: יֵצְאוּ) ist eine **Heimkehr** in ihr eigenes Land. Ferner wird dem Abraham gerade im klaren Gegensatze zu der Fremdlingschaft, Dienstbarkeit und Bedrückung seines Samens verkündigt, er solle in **Frieden** und in **glücklichem Alter** sterben. Folglich kann wenigstens Abrahams noch bevorstehende Lebenszeit nicht in den 400 Jahren beschlossen sein, und ebenso wenig auch wohl Isaaks und Jakobs Leben, das in dieser Beziehung mit Abrahams Leben unter denselben Gesichtspunct fällt. Müssen demnach die 400 Jahre ausschliesslich auf den Aufenthalt in Aegypten bezogen werden, so liegt freilich eine Differenz mit Exod. 12, 40, wo er auf 430 Jahre angegeben wird, vor. Aber wer könnte darin einen Widerspruch finden wollen? Gen. 15, 13 ist eine prophetische Verkündigung, wo eine runde Zahl ganz am Platze ist, Exod. 12, 40 dagegen ist eine genaue chronologisch-historische Angabe. — Was endlich die **vier Generationen** in Vs. 16 betrifft, so kann nur die grösste Willkühr diesen einen andern Anfangspunct als den 400 Jahren in Vs. 13 aufzwingen und jene auf den Aufenthalt in Aegypten beschränken wollen, wie **Bengel** und **Baumgarten** thun müssen. Die vier Generationen sind mit den vier Jahrhunderten offenbar identisch. **Baumgarten** hat zwar vollkommen Recht, wenn er gegen **Tiele** behauptet: דוֹר heisst nicht ein Jahrhundert, sondern ein Geschlecht, eine Generation, aber er hat ebenso entschieden Unrecht, wenn er den modernen künstlichen Begriff einer Generation von 30 Jahren darin wiederfinden will. Das Richtige hatte schon **Hofmann**: „דוֹר ist dem Hebräer nicht eine künstlich berechnete *γενέα*, deren drei ein Jahrhundert füllen, sondern wie Gen. 7, 1 allein beweisen kann, **die Gesammtheit aller gleichzeitig lebenden Menschen**, was nach damaliger Lebensdauer für jedes Geschlecht ein Jahrhundert giebt." Noch klarer als aus Gen. 7, 1 erkennen wir aus Exod. 1, 6 („Und Josef starb und alle seine Brüder und **selbiges ganzes Geschlecht**") die Geltung des Wortes דוֹר; zumal wenn wir Gen. 50, 23 vergleichen, demzufolge Josef noch die Enkel seiner Enkel sah, — und das Alles rechnet Exod. 1, 6 zu **einem** Geschlechte.

Die zweite Stelle, welche mit einem 430j. Aufenthalte unverträglich sein soll, ist **Exod. 6, 16—20.** Sie bietet ein Geschlechtsregister des Stammes Levi, wonach Mosech und Aharon das vierte Geschlecht von Levi an bilden (Levi, Kehat, Amram, Aharon). Da nun das Lebensalter Levi's auf 137, Kehat's auf 133, Amram's auf 137 Jahre angegeben wird und Aharon beim Auszuge nur 83 Jahre alt war, so füllen diese Summen, wenn Levi's Alter bei der Einwandrung nach Aegypten und das Zeugungsalter Kehat's und Amram's abgezogen werden, bei Weitem nicht die in Ex. 12, 40 angegebenen 430 Jahre; folglich müsse, sagt man, die Angabe in Ex. 12, 40, wenn sie nicht in unversöhnlichem Widerspruch damit stehen solle, anders gedeutet werden, als der nächste Wortsinn laute. — **J. G. Frank's** Versuch (Astron. Grundrechnung der bibl. Gesch. Gottes, Dessau u. Leipzig 1783. S. 178), die 430 Jahre mit dieser Genealogie dadurch verträglich zu machen, dass er annimmt, die Väter dieser Stammlinie hätten ihre Söhne erst in letzten Lebensjahren und zwar Levi den Kehat erst etwa 75 Jahre nach der Einwandrung in Aegypten erzeugt, ist so gezwungen und unnatürlich, dass man ihr schon deshalb schwerlich wird Beifall zollen können. Sie ist aber auch ebenso wenig, wie die

Bengelsche Auffassung mit Num. 3, 27. 28 verträglich, worüber unten ein Näheres. Wir bedürfen aber auch solcher künstlichen Verlegenheitsaushelfer durchaus nicht, denn die von Koppe, Tiele, Hofmann u. v. A. geltend gemachte Auskunft, dass einzelne Glieder in diesem Geschlechtsregister ausgelassen seien, ist völlig genügend. Dass dergleichen Auslassungen in den biblischen Genealogien sehr häufig sich finden, ist bekannt, und für diesen Fall haben wir ganz zweifellose Andeutungen davon. In Num. 26, 29 ff. sind für denselben Zeitraum 6 Glieder von Josef bis Zelafehad; in 1 Chron. 2, 3 ff. 7 Glieder von Judah bis Bezaleel, und 1 Chron. 7, 22 ff. sogar 10 Glieder von Efraim bis Josua angegeben. Dann zeigt eine Vergleichung anderweitiger Genealogien Levi's wie Hofmann l. c. sie aus Exod. 6 und 1 Chron. 6 zusammengestellt hat, thatsächlich, dass dort Namen ausgelassen sind, die hier aus andern Quellen aufgeführt werden. Dass aber Aharons und Moseh's Geschlechtstafel nur vier Glieder aufzählt, hat, wie Hofmann scharfsinnig bemerkt, seinen einfachen und guten Grund in der Beziehung dieser Genealogie auf die Verkündigung in Gen. 15, 16, deren Erfüllung sie nachweisen will. „Es sind theils einzelne Glieder weggelassen, theils mehrere zusammengefasst worden. Die gewöhnlich vorkommenden vier Glieder sollen nur die vier Geschlechter darstellen, welche in Aegypten gewohnt haben. Eben deshalb ist auch das Alter von Levi, Kehat, Amram und Moseh angegeben, nicht aber, damit man daraus berechnen sollte, wie lange die Israeliten in Kanaan gewesen sind, was man ja doch nicht könnte."

Endlich wird uns 3) **Num. 26, 59** vgl. mit Exod. 6, 20 entgegengehalten. In der zweiten Stelle werde Moseh's Mutter Jokebed die Muhme (דּוֹדָה) ihres Mannes Amram genannt, was denn auch Num. 26, 59 noch bestimmter und unzweideutiger ausgesagt sei: „Amram's Weib hiess Jokebed, eine Tochter Levi's, welche dem Levi (sein Weib) gebar in Aegypten." Wäre nun Moseh's Mutter Amram's Muhme, Kehat's Schwester und Levi's Tochter, so sei damit die bei dem Geschlechtsregister Exod. 6 geltend gemachte Auskunft von Auslassungen einzelner Glieder als eine nichtige und unzulässige Ausflucht dargethan. Gehen wir auf dieses Argument, welches offenbar das gewichtigste von allen ist, näher ein, so ist zunächst unwidersprechlich klar, dass der Ausdruck „eine Tochter Levi's" nicht nöthigend ist: Jokebed kann in demselben Sinne eine Tochter Levi's heissen, wie Christus ein Sohn Davids genannt wird. Eben so wenig zwingend ist die Angabe, dass Jokebed Amram's Muhme gewesen sei, denn דּוֹד und דּוֹדָה kann auch im weitern Sinne von agnatischer Verwandtschaft überhaupt gebraucht werden, wie z. B. Jer. 32, 12 vgl. Vs. 7 דּוֹד ebenso vom Sohne des Onkels, wie vom Onkel selbst gesagt ist; — und wenn, wie oben als wahrscheinlich erwiesen wurde, wirklich mehrere Glieder ausgelassen sind, so kann ja auch Jokebed als Amram's Muhme im eigentlichen Sinne gelten. Dagegen müssen wir aber allerdings zugestehen, dass die Worte in Num. 26, 59: „Jokebed, eine Tochter Levi's, welche dem Levi (sein Weib) in Aegypten gebar", so wie sie lauten, nicht anders als von einer unmittelbaren Tochter verstanden werden können. — Allein auch bei einem nur 210j. Aufenthalte in Aegypten würde demnach Jokebed bei ihrer Verheirathung schon das jedenfalls unwahrscheinliche Alter von mindestens 50—60 Jahren gehabt haben. Schon dies legt es nahe, in Num. 26, 59 einen Irrthum oder eine Corruption des Textes zu vermuthen, wozu auch die auffallende und harte Bildung des Satzes ohne Subject — בַּת־לֵוִי אֲשֶׁר יָלְדָה אֹתָהּ לְלֵוִי בְּמִצְרָיִם vielleicht berechtigen möchte. Die LXX scheinen אֹתָם statt אֹתָהּ gelesen zu haben: *θυγάτηρ Λευί, ἣ ἔτεκε τούτους τῷ Λευὶ ἐν Αἰγύπτῳ*. Dies *τούτους* kann sich dann nur auf Aharon, Moseh und Mirjam, deren Namen gleich darnach aufgeführt werden, beziehen. Wir können nun zwar uns

ntschliessen, die Lesart אתם auf Autorität der LXX hin für die richtige zu halten; eisst auch nicht eigentlich τούτους, sondern αὐτούς, und kann sich wohl nur auf genannte, nicht aber füglich auf nachher zu nennende Personen beziehen. Denüber giebt auch diese Abweichung der LXX, so wie der Mangel eines Subjectes iss für die Verdächtigkeit der Stelle im Allgemeinen. Uns scheint der ganze Zu„אשר ילדה" eine Glosse zu dem voranstehenden בת־לוי zu sein, deren Urheber בת־ל im eigentlichsten Sinne, als leibliche Tochter Levi's verstand, und die Unheinlichkeit, dass Moseh's Mutter eine Tochter Levi's sei, durch den Zusatz, dass n erst in Aegypten geboren sei, abschwächen wollte. Freilich müsste dann die , da sie in allen Codices und Uebersetzungen sich findet, schon sehr bald entstanden. Jedenfalls verdient aber die eigentlich-chronologische Angabe in Exod. 12, 40, sie durch Gen. 15, 13 auf das Bestimmteste bestätigt wird, mehr Vertrauen, als rdächtige Angabe in Num. 26, 59.

ehren wir nun zu Exod. 12, 40 zurück, so hält Baumgarten die Lesart des hebr. zwar fest, glaubt aber doch sie so deuten zu können, wie die LXX sie geben. gt: Ein Analogon bildet die Berechnung der 40 Jahre des Zuges durch die Wüste 14, 33—34). Die 38 Jahre werden nämlich als 40 gezählt, weil die verflossenen Jahre, nachdem der Abfall Israel's offenbar geworden ist, unter denselben Gesichtsder Strafe fallen, unter welchen die 38 Jahre gestellt werden" (S. 475 f.). Ebenso önnen auch, meint er, die 210 Jahre des Aufenthaltes in Aegypten als 430 gezählt n, weil die seit der Berufung Abrahams bis zur Einwandrung Jakobs in Aegypten ssenen 220 Jahre unter denselben Gesichtspunct der Fremdlingschaft und Dienstit fallen, unter welchen die 210 Jahre gestellt werden. Wir müssen ihm aber hierin sprechen. Der Abstand von 210 zu 430 Jahren ist doch in der That ein ganz anls der von 38 zu 40 Jahren; eine Ungenauigkeit im Ausdruck, die hier nicht sehr lig wäre, würde dort doch gar zu crass sein. Aber die Sachen stehen auch noch s. Die zwei Jahre in der Wüste, die schon (zum Theil) verflossen waren, konnten füglich unter den Gesichtspunct der Strafe gestellt werden, weil schon gleich im ge des ersten Jahres durch den Kälberdienst am Sinai der Abfall hervortrat, der ldesch sich vollendete und die Verwerfung nach sich zog (vgl. § 51, 2). So stehen die Sachen in unserm Falle nicht. Das freie, ungehemmte Pilgern eines völlig ungigen Nomadenfürsten in einem Lande, das ihm von Gott zum Erbtheil angewiesen ann nicht ohne Weitres unter denselben Gesichtspunct gestellt werden, wie das en eines Volkes in fremdem Lande unter Knechtschaft und Dienstbarkeit. Dann ist auch dort der Aufenthaltsort für die zwei Jahre ein und derselbe mit dem der hre, hier aber ist das Land des 220jährigen Wohnens ein total verschiedenes von Lande des 210j. Wohnens. Wenn Luther von seinen 63 Lebensjahren 38 in Wittenzubrachte, so wird kein vernünftiger Mensch sagen: er hat 63 Jahre in Wittenberg hnt, so sehr auch die vorangegangenen 25 Jahre nur „Vorstufen" seiner Wittenr Thätigkeit waren. — Budde's (hist. eccl. I, 455) und vieler Andern Versuch, die onelle Deutung durch die Uebersetzung: „Peregrinatio filiorum Israel, qui comi sunt in Aegypto, fuit 430 annorum" zu retten, bedarf bei seinen offenkundigen ogischen Blössen keiner Widerlegung.

Endlich macht Baumgarten den neuern Exegeten, welche jene alte, traditionelle rung haben fallen lassen, den harten Vorwurf, dass sie, wie gewöhnlich, so auch „nur für die Oberfläche der Sachen Augen hätten". Er meint dann, in der Zusamgehörigkeit und der wesentlichen Einheit der ganzen Zeit von Abrahams Berufung

bis zum Auszug aus Aegypten die Nothwendigkeit gefunden zu haben, dass hier (Exod 12, 40) eine chronologische Gesammtangabe über den Umfang dieser ganzen Zeit hätt gegeben werden müssen. Aber da auch der Zeitraum von der Berufung Abrahams bi zur Einwandrung in Aegypten schon in der Genesis seine chronologische Begrenzun erhalten hatte, so will uns jene Nothwendigkeit nicht einleuchten.

Noch ein Argument gegen die alte Erklärung, und zwar ein für sich allein scho völlig entscheidendes, liegt, wie schon Koppe und nach ihm Rosenmüller u. Tiele hervorgehoben haben, in **Num. 3, 27. 28** vor. Wir geben es mit Tiele's Worten (Chronol. S. 36): „Nach Num. 3, 27. 28 theilen sich die Kahatiten in die vier Zweige der Amramiten, Jezehariten, Hebroniten und Usieliten, diese bestehen zusammen aus 8600 Männern und Knaben, — Weiber und Mädchen sind nicht mitgezählt. Davon würde auf die Amramiten ungefähr der vierte Theil oder 2150 Männer und Knaben kommen. Mose selbst hatte nach Exod. 18, 3. 4 nur zwei Söhne. Wäre demnach Amram, der Sohn Kahats, der Stammvater der Amramiten identisch mit Amram, dem Vater Mose's, so müsste Mose 2147 Brüder und Brudersöhne gehabt haben. Da dies aber eine ganz unmögliche Annahme ist, so wird man zugeben, dass es bewiesen ist, dass Amram, der Sohn Kahats nicht der Vater Mose's ist, sondern dass zwischen jenem und seinem gleichnamigen Nachkommen eine unbestimmt lange Reihe von Geschlechtern weggelassen ist." Baumgarten entgegnet (I, 2 p. 268 f.) darauf: „Das würde freilich aller Rechenkunst spotten, beruht aber selbst auf einer vorschnellen Rechnung, nämlich auf der Voraussetzung, dass die Mehrung in den drei Linien der Brüder Amrams ebenso langsam soll von Statten gegangen sein, wie in der Linie Amrams, welche doch auf jeden Fall in dieser Beziehung eine ausserordentliche Erscheinung darbietet.“ Aber damit ist wahrlich nichts geholfen. Wir sollen also glauben, dass die Nachkommenschaft Kehat's durch Amram zur Zeit der Mustrung in Num. 3 nur sechs männliche Seelen umfasst habe (nämlich Moseh und seine beiden Söhne, und Aharon nebst seinen beiden Söhnen, Eleasar und Itamar), dass aber Kehat's Nachkommenschaft durch seine drei übrigen Söhne 8656 (also durch jeden derselben etwa 2885) männliche Seelen zu derselben Zeit umfasst habe. Das ist in der That viel verlangt, — allein wir können es nicht geradezu unmöglich nennen, — also wir fügen uns, und glauben. Es wird uns dann aber ferner zugemuthet, (nach Num. 3, 27) zu glauben, dass bei dieser Mustrung die sechs Amramiter —, doch was sage ich? — es konnten ihrer ja nicht sechs, sondern nur zwei zu dieser Mustrung zugezogen werden, nämlich nur die beiden Söhne Moseh's; denn Aharon und seine Söhne sind als Priester, denen die Leviten zum Geschenk gegeben werden sollen, doch gewiss nicht zu der Mustrung, die eben behufs dieser Schenkung veranstaltet wurde, hinzugezogen worden, ebenso wenig auch Moseh selbst; — also wir sollen glauben, dass die zwei übrigen Amramiter eben so gut ein für sich bestehendes, gleichberechtigtes und gleichverpflichtetes „Geschlecht“, eine Mischpachah (§ 8), gebildet haben, wie die 2885 Jezehariter, die 2885 Hebroniter und die 2885 Usieliter (Num. 3, 27 ff.)! Offen gestanden, da ist unser Glaube zu Ende. —

Wie Bengel, Baumgarten etc. eine 430j. Dauer des Aufenthaltes in Aegypten nach Maassgabe ihres biblisch-genealogischen Systems viel zu lang finden, so hält Bunsen l. c. sie nach Maassgabe seines ägyptisch-chronologischen Systems für viel zu kurz. Er findet seine von daher entnommene Ueberzeugung von der Ungeschichtlichkeit dieser Angabe auch noch in der Thatsache bestätigt, dass 430 Jahre gerade die Verdopplung der patriarchalischen 215 Jahre sind. Die 215 patriarchalischen Jahre hält er für geschichtlich, weil der Ueberliefrung angehörig. „Für den Aufenthalt in Aegypten war

keine geschichtliche Zeitrechnung überliefert, so wenig als Geschichte selbst. Man verdoppelte also jene Patriarchenzahl für den Aufenthalt in Aegypten, um die bei Weitem längre Dauer desselben auszudrücken, und gab dieser Zahl die Form einer geschichtlichen Summe ohne den Unterbau von Geschlechtsregistern." — Auf entgegengesetzter Fährte finden wir dagegen Lepsius, der aus Exod. 6, 16 ff. sein ägyptologisch-chronologisches Ergebniss, dass die Israeliten nicht länger als ungefähr 90 Jahre in Aegypten verweilt haben könnten, bewahrheiten zu können meint!!! Vgl. § 35, 1.

2. Schon de Wette (Beiträge zur Einl. in d. a. T. II, 169) klagt über die **„ungeheure Lücke"** zwischen der Genesis und dem Exodus, und meint, dass es „vergeblich sei, hier Geschichte herstellen und einen Zusammenhang finden zu wollen." Vatke (Relig. d. a. Test. I, 201) stützt durch diese angebliche Lücke seine Hypothese, dass der Mosaismus ein Product erst der spätern prophetischen Zeit sei, indem sich hier zeige, dass die mosaische Staatsverfassung selbst nach den Angaben des Pentateuchs wenig begründet sei. Br. Bauer (Rel. d. a. Test. I, 105 ff.) sagt: Der Bericht überspringe den grossen Zeitraum ohne eine Ahnung von der Wichtigkeit desselben zu haben, vollkommen unbefangen, und seine Ausleger hätten bis in unsre Tage hinein, ihm ebenso unbefangen diesen ungeheuren Sprung nachgemacht, und auch nachdem das kritische Bewusstsein sich endlich in de Wette geltend gemacht, hätten die Apologeten auch nicht das Geringste gegen dessen Verneinung auszuführen vermocht, weil es ihnen bisher auch am leisesten Gefühle für die Bedeutung jener Lücke gefehlt habe. Indessen ist es doch nicht so ganz ungehörig, was Hävernick (Einl. I, 2. S. 173) und besonders, was Ranke (Unterss. II, S. 2) darauf entgegnet. Der Letztere sagt: „Das Werk wäre mangelhaft, wenn es eine vollständige Erzählung aller die Israeliten betreffenden Ereignisse beabsichtigte. Da aber die ausgesprochene Tendenz desselben auf das Verhältniss Israel's zu Jehovah geht, so genügt es, wenn von der langen Zwischenzeit, in welcher, den Weissagungen der Genesis gemäss, das erwählte Geschlecht zum grossen Volke heranwachsen sollte, erzählt wird, dass dies geschehen sei. Mehr boten diese Jahrhunderte für die Entfaltung des theokratischen Planes nicht dar, und in dieser Hinsicht stehen sie tief unter jenen einzelnen Tagen, in denen sich Jehovah an seinem Volke vor den Augen der Aegypter verherrlicht." Treffend und hieher bezüglich ist auch, was Bertheau Zur Gesch. d. Isr. S. 202 im Allgemeinen sagt: „In keinem geschichtlichen Werke bestimmt ein Gedanke Anordnung und Auswahl der Thatsachen so ausschliesslich und so einleuchtend wie in den geschichtlichen Bb. d. A. T. Alles wird unter den Gesichtspunct des Wirkens Gottes für sein Volk gestellt, Glück und Unglück, Erlösung und Knechtschaft, Freude und Leid. Nur was sich von diesem Gesichtspuncte aus leicht und fasslich darstellen lässt, wird erwähnt. Daraus erklärt es sich, dass von der langen Zeit des Aufenthaltes in Aegypten nichts, von der Richterperiode so wenig erzählt wird. Die Geschichtschreibung der Hebräer ist am weitesten entfernt von der Art der Chroniken und Annalen, von der blossen Aufzählung nackter Thatsachen." Ebenso besonnen spricht sich auch Lengerke aus (I, 368): „Es lag der Tendenz der Verfasser des Pentateuchs ferne, diesen Zeitraum darzustellen. Es genügte an der Verheissung Gen. 15, 3. Ueber Alles, was nicht dazu dient, die Erfüllung der Verheissungen Gottes nachzuweisen, ist wenigstens die Grundschrift sehr kurz, oder schweigt sie ganz. Sie will nur eine Geschichte geben, die sich hauptsächlich auf den Besitz des Landes Palästina bezieht. Ueberdies sind ja auch die Erinnerungen aus der ostasiatischen Verbannung, wo wir doch in einem schriftstellerischen Zeitalter stehen, so äusserst sparsam."

Gehen wir näher ein, so finden wir, dass im Wesentlichen Alles gegeben ist, was

der Natur der Sache nach gegeben werden konnte und was der Tendenz und dem Zwecke der Urkunde nach gegeben werden sollte, und es zeigt sich bald, dass jede Fordrung eines Weitern, sofern man ihm den Charakter der Nothwendigkeit beilegt, unbefugt ist. 1) Ein Hauptgegenstand des historischen Inhaltes dieses Zeitraumes ist die Vermehrung der Nachkommen Jakobs. Ihre Wichtigkeit für die Urkunde erhellt daraus, dass sie eben so sehr das Resultat der Geschichte der Vorzeit und die Erfüllung ihrer Verheissungen, als das Substrat für die Geschichte der nächstfolgenden Zeit ist. Sollte aber auch der in Exod. 1 vorliegende, wenn auch nur summarische, doch so lebendig anschauliche Bericht über den Fortgang dieser Vermehrung, den nichts aufzuhalten vermochte, nicht genügen? Man wird doch nicht etwa den vollständigen genealogischen Nachweis dieser Vermehrung verlangen! 2) Ebenso unerlässlich war als Substrat für die demnächst folgende Geschichte des Auszugs aus Aegypten, in der Jehovah zuerst sich als Erlöser seines Volkes so herrlich manifestirte, die geschichtliche Darstellung des Umschwungs in der Politik der Pharaonen, durch welchen die früher so bevorzugten Fremdlinge zum Gegenstande des Hasses, Misstrauens und sich immer steigernden Druckes wurden. Allein wir glauben, dass dieser Fordrung auch hinlänglich, nämlich für das Interesse und den Standpunkt des Verfassers Genüge geschehen sei. — 3) Ein andres Object der Geschichtserzählung für diesen Zeitraum wäre die Lebensgeschichte einzelner hervorragender Individuen. Allein es ist die Frage, ob auch solche hervorragende Persönlichkeiten vorhanden gewesen, — und wenn dies der Fall war, ob ihre Lebensereignisse sich in der Ueberliefrung so lebendig erhalten hatten, wie die Begebenheiten aus dem Leben Abrahams, Isaaks und Jakobs, — und wenn auch dies stattfand, ob sie der Art waren, dass der Verfasser sie nach der Tendenz seiner Geschichtschreibung der Aufnahme werth halten konnte. Die letzte Frage ist sicher, die zweite wahrscheinlich, die erste vielleicht verneinend zu beantworten. Die Lebensbilder, welche uns die Patriarchengeschichte der Genesis aufbewahrt hat, waren dem Verfasser nur von Interesse und Bedeutung, weil und insofern sie sich unter der speciellen Leitung und Führung Gottes herausgebildet und gestaltet haben. War aber die specielle göttliche Offenbarung für den vorliegenden Zeitraum zurückgetreten, weil die Aufgabe desselben ihrer nicht bedurfte, so hatten auch die Lebensereignisse einzelner Personen, so interessant sie auch vielleicht für einen andern Standpunct sein mochten, für unsern Verfasser keine Bedeutung. Aber es ist auch überhaupt wahrscheinlich, dass sich gar keine markirten Lebensbilder aus dieser Zeit in der Ueberliefrung erhalten hatten, ja vielleicht auch, dass gar keine besonders markirten Persönlichkeiten in dieser Zeit sich hervorgethan hatten; da das was die Persönlichkeit der Patriarchen gross gemacht und was ihre Erlebnisse der Tradition unauslöschlich eingeprägt hatte, hier gänzlich fehlte. — 4) Eine grosse Bedeutung hat dieser Zeitraum offenbar dadurch, dass Israel hier mit dem religiös- und politisch-entwickeltsten Staate dieser Zeit in eine Berührung kam, die nicht ohne bedeutende, sei es nun bildende oder verbildende, Einwirkung auf die bildungsfähigen und bildungsbedürftigen Anfänge dieses Volkes bleiben konnte. Ja wir haben bereits (Bd. I § 92, 7) ein Hauptmotiv der göttlichen Führung, welche Israel nach Aegypten übersiedelte, darin erkennen zu müssen geglaubt, dass Israel hier menschlich vorgebildet werden solle für die Aufnahme der theokratischen Verfassung. Sollte man nun nicht zu der Erwartung berechtigt sein, dass der Verfasser uns Kunde und Verständniss darüber eröffnen werde? Allerdings, wenn die Pragmatik seiner Geschichtschreibung mit der des 18. und 19. Jahrhunderts nach Christo identisch wäre. So nahe es einem Geschichtschreiber unsrer Zeit liegt, so sehr es auch seine Aufgabe und Pflicht ist, auf die Eigenthümlichkeit ägyptischer Bildung, Wissen-

schaft, Religion, Industrie und Politik einzugehen, und die leider nur dürftigen Spuren ihrer Einwirkung auf Israels Bildungs- und Entwicklungsgang zu verfolgen und darzulegen, so fern lag dies der Pragmatik des alten israelitischen Geschichtschreibers, die nur Sinn und Auge für diejenigen Entwicklungen hatte, die sich unter unmittelbar göttlicher Leitung entfalteten. — Was endlich 5) Stand und Fortschritt in den eigenthümlich israelitischen Zuständen der Religion und des Cultus, so wie der Verfassung im häuslichen und bürgerlichen Leben etc. betrifft, so ist einerseits nicht ausser Acht zu lassen, dass eine expresse Darstellung dieser Verhältnisse nach ihrer geschichtlichen Weiterbildung überhaupt nicht in der Weise israelitischer Geschichtschreibung liegt; — so gut wie wir sie in der patriarchalischen Zeit aus gelegentlichen Daten ermitteln und zusammensuchen mussten (Bd. I § 96 ff.), so müssen und können wir es aus den vorhandenen Daten dieser Zeit. Andrerseits ist aber auch nicht minder zu beachten, dass die theokratische Gesetzgebung am Sinai für die israelitische Anschauung so sehr als eine neue Schöpfung Jehovah's erschien, dass die andre, natürliche Seite derselben, namentlich ihre Anknüpfungspuncte aus frühern Sitten, Gebräuchen und Zuständen, völlig in den Hintergrund trat. So wenig wir die sinaitische Gesetzgebung als einen Deus ex machina ansehen mögen, so sehr wir auch die Bedeutung der vorangegangenen Entwicklungen für dieselben anerkennen müssen, so ist es uns doch auch wohl begreiflich, wie der israelitische Geschichtschreiber diese Bedeutung übersehen und über der Wichtigkeit des Gotteswerkes in der Gesetzgebung die menschliche Basis derselben gering achten konnte.

3. Aus der noch am Sinai veranstalteten Zählung des Volkes (Num. 1) ergab sich, dass die ganze Summe der streitbaren (über 20 Jahr alten) Männer in Israel 603,550 betrug. Rechnen wir dazu etwa 400,000 Kinder männlichen Geschlechtes unter 20 Jahren, so gewinnen wir bei der Voraussetzung, dass das weibliche Geschlecht ungefähr ebenso zahlreich war, wie das männliche, für die Gesammtmasse Israels eine Summe von mehr als **zwei Millionen Seelen.** Es ist aber gewiss ein grobes Missverständniss, wenn man diese zwei Millionen sämmtlich als unmittelbare Nachkommen Jakobs ansieht. Als Jakob und seine Söhne nach Aegypten zogen, nahmen sie ohne Zweifel mit allem Vieh auch alle Knechte und Mägde mit, die ja auch zu ihrem Reichthum gehörten. Wie gross die Zahl derselben damals war, wird nirgends angegeben. Aber wir wissen, dass Abraham 318 streitbare und waffengeübte Knechte hatte und somit sein nomadischer Haushalt wohl mehr als Tausend Seelen umfasste. Jakob, der Erbe dieser Macht, hatte überdem aus Syrien so viel Knechte, Mägde und Heerden mitgebracht, dass er sie bei der Befürchtung eines Ueberfalls von Seiten Esau's in zwei Heere theilen konnte. Wir sind nach solchen Andeutungen berechtigt zu der Annahme, dass die mit Jakob in Aegypten einwandernde Seelenzahl sich nicht auf seine 66 Kinder und Enkel beschränkte, sondern auch mehrere Tausend Knechte und Mägde umfasste. Diese waren aber nach Gen. 17, 12. 13 (Bd. I, § 58, 4) durch die Beschneidung in die religiöse Gemeinschaft der Kinder Israels aufgenommen, wodurch der ohnehin bei den Nomaden nicht sehr scharfe Unterschied zwischen Herrn und Knechten noch mehr abgeschwächt werden musste. In Aegypten, wo der schroffe Gegensatz zwischen Israeliten und Aegyptern die gegenseitige Verheirathung so sehr erschwerte, wird ohne Zweifel schon die Nothwendigkeit es mit sich gebracht haben, dass die Nachkommen Jakobs sich durch eheliche Bande mit den Nachkommen seiner Knechte vermischten. Unter solchen Umständen musste im Laufe der Zeit der Unterschied zwischen beiden immer mehr schwinden. — Wir sehen demnach in den zwei Millionen Seelen, die Aegypten nach dem Ablauf des 430jährigen Zeitraumes verliessen, die Nachkommenschaft der gesammten Bevölkerung, die mit Jakob eingewan-

dert war. Aber auch dann noch bleibt die Vermehrung derselben bis auf zwei Millione eine so ausserordentlich reiche, dass sie in der sonstigen Geschichte keine Analogie finde Wir werden diese Thatsache unter den Gesichtspunct der göttlichen Vorsehung zu stelle haben, und in ihr einen besondern göttlichen Segen, als Erfüllung der dem Abrahaa Isaak und Jakob gegebenen Verheissung anerkennen müssen. Dabei mag immerhin ai alte und neue Zeugnisse verwiesen werden, welche darin übereinstimmen, dass di Fruchtbarkeit bei Menschen und Thieren in Aegypten eine sonst beispiellose ist. Aristoteles z. B. sagt darüber (Hist. animal. 7, 4): *Πολλάκις καὶ πολλαχοῦ (τίκτουσι γυναῖκες) οἷον περὶ Αἴγυπτον, τίκτουσι δὲ καὶ τρία καὶ τέτταρα, πλεῖστα δὲ τίκτεται πέντε τὸν ἀριθμόν, ἤδη γὰρ ὦπται καὶ τοῦτο καὶ ἐπὶ πλειόνων.* Ebenso schreib Columella (de re rust. 3, 8): Aegyptiis et Afris gemini partus familiares et paene solemnes sunt und Plinius (Hist. nat. 7, 3): Et in Aegypto septenos uno utero simul gigni auctor est Trogus. Neuere Nachrichten vgl. bei Rosenmüller, Altes und neues Morgenland I, p. 252. Wir sehen, dass wenn wir auch solche Angaben als übertrieben bedeutend reduciren, doch auch von dieser Seite Aegypten ganz besonders geeignet war (vgl. Bd. I, § 92, 7), der Bestimmung zu dienen, dieses in Beziehung auf das Haus Israels hatte.

4. Wir glauben die Angabe in K. 1, Vs. 8: „Da stand ein neuer König auf in Aegypten, der nichts von Josef wusste" von einer Verdrängung der bisherigen Dynastie, nicht bloss von einem einfachen Regierungswechsel in ein und derselben Dynastie verstehen zu müssen. So verstand es auch Josephus (ant. II, 9, 1: *τῆς βασιλείας εἰς ἄλλον οἶκον μετεληλυθυίας*). Dazu nöthigt uns 1) das וַיָּקָם. Man nehme die Concordanz zur Hand und man wird finden, dass קוּם und הֵקִים in solcher Verbindung stets einen ganz neuen Anfang, nie eine ordnungsmässige, gleichartige Fortsetzung oder Erneuerung des bis dahin Bestehenden bezeichnet. 2) Auch die Aussage: לֹא יָדַע אֶת־יוֹסֵף יוֹסֵף spricht mehr für diese Deutung. Damit ist entweder gemeint, dass der neue König von Josefs Verdiensten um Aegypten in der That gar nichts wusste, oder dass er von denselben nichts wissen wollte. Ist Letzteres der Fall, so müssen wir nothwendig annehmen, dass zwischen dem neuen Könige, der jetzt aufstand, und seinen Vorgängern, um die Josef sich so verdient gemacht hatte, eine feindselige Spannung bestand, und diese erklärt sich dann am einfachsten durch die Annahme eines gewaltsamen Wechsels der Dynastie. Im andern Falle aber hätten wir den Grund der Unbekanntschaft des neuen Königs mit Josef's Geschichte entweder darin zu suchen, dass dieselbe bei den Aegyptern überhaupt in Vergessenheit gerathen sei, und somit auch der neue König nichts davon hat erfahren können, — das ist aber bei dem Fleiss und Eifer, welchen die Aegypter bekanntlich auf die Bewahrung ihrer Geschichte wandten, völlig undenkbar; — oder aber es muss ein anderweitiger Grund vorliegen, der den neuen König gehindert hat, von Josef's Wirken Kenntniss zu bekommen, — das kann dann aber wiederum kein andrer sein, als dass der neue König sich in einer andern Bildungs- und Geschichtssphäre bewegt hat, als seine unmittelbaren Vorgänger, und auch dies führt zu der Annahme, dass mit ihm eine neue Dynastie begann. Instructiv ist für die Bedeutung des ידע in solchem Zusammenhange die Vergleichung mit Deut. 28, 36. Der Gesetzgeber verkündet hier dem Volke als Strafe für seinen Abfall von Jehovah, dass es unter die Knechtschaft eines Volkes gebracht werden solle, אֲשֶׁר לֹא־יָדַעְתָּ אַתָּה וַאֲבֹתֶיךָ. Wir sehen hier deutlich, dass das ידע in solchem Zusammenhange nicht ein blosses historisches Wissen vom Objecte bezeichnet, sondern eine auf gegenseitige freundschaftliche Beziehungen gegründete Bekanntschaft mit demselben. Das Volk, dem Israel zur Beute werden soll, ist ein gänzlich fremdes Volk, das keinerlei Rücksicht gegen Israel zu nehmen

hat, ebenso wie der neue König, der in Aegypten aufstand, gar keine Rücksicht gegen, gar kein Interesse für Israel kennt. — 3) Als **völlig** entscheidend müssen wir aber den Zusammenhang mit Vs. 6.7 ansehen: „Und Josef starb und alle seine Brüder und dies ganze Geschlecht, und die Kinder Israel mehrten sich sehr und das Land ward voll von ihnen, und es stand ein neuer König auf etc." Hier werden offenbar alle Könige, die von Josef's Zeit an bis auf den gegenwärtigen Augenblick regiert haben, unter einheitlichen Gesichtspunct und in einen gemeinschaftlichen Gegensatz zu dem **neuen** Könige gestellt. Der neue König muss in einem andern Sinne **neu** sein, als ein jeder der Nachfolger des Pharao Josef's ein **neuer** König war. Sie alle bilden für die Anschauung der Urkunde nur **einen** מֶלֶךְ, **dem** Könige gegenüber, der jetzt zur Herrschaft gelangt, d. h. **eine** Dynastie dem Anfänger einer neuen Dynastie gegenüber. Auch dafür können wir uns auf die Analogie in Deut. 28, 36 berufen: „Jehovah wird dich und **deinen König, den du über dich gesetzt hast**, in die Knechtschaft eines fremden Volkes führen." Auch hier verschwimmt die generelle und individuelle Bedeutung des Wortes Melech in einander. Denn das ist doch sicher nicht die Meinung des Gesetzgebers, dass **dieselbe** Person, mit welcher das Volk das Königthum einsetzen werde, in die Gefangenschaft geführt werden solle; — vielmehr dies, dass das vom Volke der theokratischen Verfassung octroyirte Königthum in irgend einem seiner Inhaber ins Exil wandern solle. — Obwohl **Hengstenberg** behauptet (Bb. Moses u. Aeg. p. 267): „Der Grund, weshalb der König neu genannt wird, liegt in dem Hinzugefügten: „welcher Joseph nicht kannte", wird doch jeder unbefangene Leser sofort erkennen, dass gerade das Umgekehrte wahr ist, nämlich, dass der König Josef deshalb nicht kannte, weil er ein **neuer** König war.

Für die Geschichte der Israeliten an sich ist es freilich völlig gleichgültig, in welchem Sinne der König, der sie zu bedrücken anfing, ein neuer König war. Desto wichtiger ist diese Frage aber für die Bestimmung der Gleichzeitigkeit in der ägyptischen Geschichte. Ist unsre Deutung die richtige, dann haben wir in Exod. 1, 8 ein überaus wichtiges Datum, welches uns als Ariadnefaden in dem verworrenen Labyrinthe ägyptischer Geschichte und Chronologie dienen kann. Wir werden später darauf zurückkommen. Vgl. § 37, 4.

5. Die **Frohndienste**, zu welchen die Israeliten gezwungen wurden, bestanden vornehmlich in **Ziegelstreichen** und in **Feldarbeiten**. Bei Letzterm ist ohne Zweifel besonders an die harte Arbeit der Bewässrung des Bodens in den etwas höher gelegenen Gegenden zu denken (vgl. § 7, 2); und Erstres ist wohl so zu verstehen, dass die Frohndienste der Israeliten überhaupt für die colossalen Monumentalbauten, so wie für Städte- und Festungsbau (K. 1, 11: Pitom und Raemses, vgl. § 33, 2) in Anspruch genommen wurden. Die Anfertigung der unermesslichen Masse von Ziegelsteinen, die dazu nöthig war, nahm gewiss die grösste Summe von Zeit, Mühe und Kräften in Anspruch, und wird daher hier instar omnium genannt. Da die Aegypter nach Herodot (I, 108) und Diodor (I, 56) ihren Stolz darin suchten, dass zum Bau der Monumente kein Einheimischer, sondern nur Gefangene und Sklaven verwendet würden, so hat Josephus (ant. 2, 9. 1) wohl nicht Unrecht, wenn er die israelitischen Frohndienste auch zum Pyramidenbau in Beziehung stellt. — Ueber die Anfertigung der ägyptischen Ziegel vgl. § 14, 2. Höchst denkwürdig ist es, dass allem Anschein nach in einem noch erhaltenen **Grabgemälde des Rochscerê zu Theben** ein gleichzeitiges Zeugniss dieser israelitischen Frohndienste vorhanden ist. **Rosellini**, der es zuerst entdeckt hat, giebt in seinem grossen ägyptologischen Werke (II, 2 p. 254 ff.) eine Abbildung und Beschreibung davon unter der Ueberschrift: „Erläutrung eines Gemäldes, darstellend die Hebräer, wie sie die Ziegel anfertigen." Vgl. **Hengstenberg**, Moses

u. Aeg. p. 79 ff. Nach Rosellini's Beschreibung (im Auszuge bei Hengstenberg l. c.) „i
ein Theil der Arbeiter beschäftigt, in Gefässen den Thon zu transportiren, andre ihn n
Hacken zu bearbeiten, die Ziegel aus der Form zu ziehen und sie in Reihen auszubre
ten, andre die schon getrockneten zu transportiren. Die Verschiedenheit der Aegypt
falle gleich in die Augen; Farbe, Physiognomie, Bart etc. lasse in ihnen die Hebrä
nicht verkennen. Sie tragen an den Hüften das gewöhnliche Vortuch, das noch bei d
Aegyptern gebräuchlich sei, aber es bilde bei ihnen eine Art kurzer Hosen, nach Wei
der מכנסים. Zwischen den Hebräern erblickt man vier Aegypter, von ihnen unte
schieden durch Betragen, Figur und Farbe. Zwei von ihnen tragen einen Stock in d
Hand, der eine sitzend, der andre stehend, schlagfertig gegen zwei andre Aegypte
welche hier den Hebräern gleich gestellt sind. Das Grab gehört einem hohen königliche
Beamten Rochscerê und ist aus der Zeit Thutmes IV, des fünften Königs der 1
Dynastie. Die Frage: Wie kommt das Gemälde in das Grab des Rochscerê? beantwort
Rosellini so: Er war Vorsteher aller öffentlichen Gebäude und hatte also die Leitur
aller Arbeiten, die auf Befehl des Königs vorgenommen wurden. Die Frage aber: W
kommt die Darstellung der Arbeiten der Israeliten nach Theben? wird dahin beantworte
Sie brauchten deshalb nicht gerade dort vorgenommen worden zu sein; denn Rochsce
war Aufseher über die königlichen Bauten im ganzen Lande, und was in seinen Wi
kungskreis fiel, konnte, wo es auch vorgenommen war, in seinem Grabe zu Theben abg
bildet werden. Auch ist nichts dagegen, dass die Hebräer bis nach Theben kamen.
Exod. 5, 12 wird gesagt, dass sie sich durch das ganze Land Aegypten zerstreuten, um sic
Stroh zu verschaffen." — Wilkinson hat dies Gemälde von Neuem sorgfältig an O
und Stelle untersucht, und Rosellini's Angaben bestätigt. Zwar bestreitet er die Bezie
hung desselben auf die Israeliten, aber mit Gründen, die Hengstenberg mit Rech
nicht für zwingend hält. Da die 18. Dynastie ohne Zweifel über ganz Aegypten
herrschte, ist es wohl denkbar, dass die Israeliten bis nach Theben hin zur Arbeit ge-
trieben worden sind, ja es lag im Interesse der Unterdrücker, sie möglichst durchs ganze
Land zu zerstreuen; und noch werden die Fellah's nicht selten aus den entferntesten
Gegenden Aegyptens heerdenweise herbeigetrieben, wenn irgend ein grosses Werk ge-
fördert werden soll. Damit fällt der Haupteinwurf Wilkinson's, dass nach der Inschrift
die Ziegelsteine für ein Gebäude in Theben bestimmt gewesen, weg. Ferner beruft sich
Wilkinson darauf, dass bei den meisten Arbeitern der Bart fehle. Indessen liesse sich
diess durch die zulässige Annahme erklären, dass die meisten Israeliten sich dieser Lan-
dessitte freiwillig oder gezwungen gefügt haben. Die entschieden jüdische Physiognomie
der Arbeiter, die auch Wilkinson nicht läugnen kann, bietet dagegen eine sehr gewich-
tige Instanz für Rosellini's Auffassung.

Auf die heilsgeschichtliche Bedeutung, welche der ägyptische Druck und die er-
zwungenen Frohndienste für die Geschichte der Israeliten hatte, haben wir schon in Bd. I
§ 92, 7 aufmerksam gemacht. Es ist um so mehr diese Bedeutung nicht zu übersehen,
als sie unverkennbar im Sinne der Urkunde liegt. Dies prägt sich nicht nur darin aus,
dass die Urkunde so viel Gewicht darauf legt, dass Israel dadurch den Charakter eines
erlöseten Volkes erhielt, sondern auch darin, dass schon in der Weissagung an Abra-
ham (Gen. 15, 13) dies Moment hervorgehoben und in den Vordergrund gestellt ist.

6. Josephus (ant. 2, 9. 2) begründet die Mordbefehle des ägyptischen Königs
durch eine ihm von seinen Schriftgelehrten gewordene Weissagung, dass ein ägyptischer
Knabe den Aegyptern grosses Verderben bereiten werde. Die Urkunde weiss davon
nichts. Wir glauben auch nicht, dass Josephus dabei einer alten Ueberliefrung nach-

spricht. Es ist wohl eigene Zuthat, hervorgegangen aus dem Bestreben, den Helden der hebräischen Nation für seine heidnischen Leser mit einem Cyrus u. A. auf gleiches Niveau zu stellen. — Die **Hebammen** macht Josephus zu Aegyptierinnen, offenbar im Widerspruch mit der Urkunde, die sie als hebräische Wehemütter bezeichnet. Auch was weiter von ihnen gesagt wird, dass sie Gott fürchteten, und dass Gott ihnen Häuser bauete, würde schwerlich von heidnischen Frauen in solcher Weise gesagt worden sein. — Wenn die Hebammen sich vor Pharao damit entschuldigen, dass die hebräischen Frauen meist ohne den Beistand ihrer Kunst gebären, so sind wir nicht berechtigt, die Wahrheit dieser Aussage in Zweifel zu ziehen. Vielmehr ist es bekannt, dass überhaupt in heissen Ländern die Geburten schneller und leichter vor sich gehen; und es lässt sich wohl begreifen, dass dies bei der abweichenden Lebensart der hebräischen Frauen in viel höherm Maasse der Fall war, als bei den Aegyptierinnen. Dennoch sagt die Urkunde ausdrücklich (Vs. 17), dass die Hebammen Gott fürchtend nicht thaten, wie Pharao ihnen befohlen hatte, und dass sie viele Kinder am Leben liessen, die sie nach des Königs Befehle hätten tödten sollen. So erscheint ihre Aussage als eine Ausflucht, die auf dem absoluten sittlichen Standpunct verwerflich ist: Gehorsam wären sie zwar in diesem Falle dem Könige nicht schuldig gewesen, weil er Ungöttliches forderte, wohl aber Wahrheit, d. h. offene Weigerung (wie Apstgesch. 4, 20. 21). Aber auf diesem Standpuncte standen sie nicht, und konnten nicht darauf stehen, weil derselbe überhaupt noch nicht gewonnen war. Nichts desto weniger war ihre Gottesfurcht eine echte, und wird als solche mit göttlichem Segen und Wohlgefallen gekrönt. Was sie aus Gottesfurcht thaten, ist deshalb aber nicht zu verwechseln mit dem, was sie aus Furcht vor Pharao thaten. — Die Urkunde hat die Namen zweier dieser Wehemütter — Schifrah und Puah — aufbewahrt. Dass sie nicht die einzigen ihres Geschäftes waren, versteht sich bei der Grösse des Volkes und bei der Zahl der Geburten von selbst. Ob sie aber die besondere Hervorhebung ihrer Namen etwa ihrer Stellung als Vorsteherinnen der ganzen Zunft, oder anderweitiger Auszeichnung verdanken, muss dahin gestellt bleiben.

§ 7. Jakob und seine Nachkommen kamen als *Nomaden* nach Aegypten. Während ihres Aufenthaltes in Palästina, wo sie als Pilgrime und Fremdlinge lebten, war diese Lebensart eine durch die Umstände bedingte und aufrechterhaltene. Doch verbanden sie auch dort schon, wenn die Umstände es erlaubten, den Ackerbau mit der Viehzucht. Isaak wenigstens säete, als er im Philisterlande wohnte, und ärntete desselbigen Jahres hundertfältig (Gen. 26, 12). Auch wenn dieser Fall ein völlig vereinzelter sein sollte, so beweist er doch, dass die Patriarchen keineswegs solche eingefleischte Nomaden waren, denen sesshafte Lebensart unerträglich ist, und die lieber Hunger und Entbehrung dulden, als sich den Mühen des Ackerbaues hingeben. Es stand daher zu erwarten, dass ihre Nachkommen in Aegypten, wo die Verhältnisse ganz andrer Art waren, die nomadische Lebensart bald mit der sesshaften vertauschen und den *Ackerbau* mit der Viehzucht verbinden würden. Das Land Gosen bot in seinem Uebergang vom Gartenlande des Nil bis zu den Triften der Wüste Mittel und Antrieb zu Beidem. Josef's Absichten mit seinen Brüdern gingen ohne Zweifel von vornherein darauf aus, diese Vervollkommnung ihrer

Lebensart anzubahnen. Er erbat ihnen vom Könige nicht bloss die Erlaubniss, mit ihren Heerden in den östlichen Weidetriften des Landes zu nomadisiren, sondern vermittelte es, dass ihnen fester erblicher Besitz (אֲחֻזָּה) im besten Theile des Landes (בְּמֵיטַב) angewiesen wurde (Gen. 47, 11. 27). Schon der Name מיטב bürgt dafür, dass das ihnen überwiesene Gebiet nicht bloss Weideland, sondern auch fruchtbares, vom Nil und seinen Kanälen bewässertes Ackerland umfasste, eine Voraussetzung, die auch durch ausdrückliche Angaben vielfach bestätigt wird (Bd. I § 92, 5). Der viel reichlicher lohnende Ackerbau musste schon zur Bevorzugung, wenigstens zur Verbindung desselben mit der Viehzucht treiben. Denn nirgends ist der Ackerbau lohnender als in Aegypten. Freilich fordert er hier auch mancherlei Vorarbeiten und Anstalten, deren er anderwärts nicht bedarf. Aber da das Land den Israeliten zum erblichen Besitz angewiesen, und ihnen somit die Bürgschaft gegeben war, dass ihre Mühen um die Cultur des Bodens auch noch ihren Kindern und Kindeskindern zu Gute kommen würden, so lag darin keine entscheidende Hemmung. Ein andrer Antrieb zur Aufnahme des Ackerbaus lag in der ausserordentlich starken Vermehrung des Volkes, die dazu nöthigen musste, das ergiebige Land nach allen Seiten hin auszubeuten. Endlich musste auch der Abscheu, welchen die Aegypter gegen nomadische Hirten hegten, das Seinige dazu beitragen, die Israeliten ihrer bisherigen nomadischen Lebensart zu entfremden. Solchen Erwartungen entspricht nun auch vollständig die Thatsächlichkeit des Zustandes der Israeliten, wie uns derselbe aus den gelegentlichen Angaben des Pentateuchs entgegentritt [1]). Von einem Wohnen in Zelten, wie es den Nomaden charakterisirt, ist nirgends mehr die Rede. Die Israeliten wohnen in Häusern und Städten, selbst in der Residenzstadt des Königs (Exod. 12), treiben Fischfang und Gartenbau (Num. 11, 5), und bewässern behufs des Ackerbaus den Boden in künstlicher Weise (Deut. 11, 10) [2]). Auch das Heranziehen zu Frohndiensten setzt schon die erwähnte Umwandlung der Lebensart bei den Israeliten voraus. Ein Nomadenvolk würde schwerlich in so umfassender Weise, wie Exod. 1, 13. 14 und K. 5 berichten, dazu haben herbeigezogen werden können, denn es galt ohne Zweifel auch damals, was Maillet (bei Heeren, Ideen ü. Aegypten p. 148) von den heutigen Nomaden im östlichen Aegypten sagt: „Sie brauchen in der That nur eine Tagereise weit in die Wüste zu gehen, um sich vor aller Rache zu sichern.“ — Endlich zeugt dafür die mosaische Gesetzgebung, die ganz und gar auf den Ackerbau gegründet ist, und doch nirgends eine Spur enthält, dass etwa sie selbst erst den Uebergang vom nomadischen zum ackerbautreibenden Leben anbahnen oder vermitteln wolle, sondern allenthalben diese Umwandlung

als fertig und vollendet voraussetzt. Dass die Israeliten, nachdem sie Aegypten verlassen hatten, während ihres 40jährigen Aufenthaltes in der Wüste, wiederum eine nomadische Lebensart führen, beweist natürlich gar nichts. Es war ein Nothstand, dessen Beseitigung als Zeichen der wiederkehrenden göttlichen Huld ersehnt und erwartet wird. Die grosse Masse des Volkes war beim Auszuge aus Aegypten schon längst zum ackerbautreibenden Volke geworden; und schon an die Annehmlichkeiten und Früchte der sesshaften, ackerbautreibenden Lebensart gewohnt, empfinden sie doppelt schwer die Entbehrungen, welche ihnen in dieser Beziehung das Leben in der Wüste auferlegt (Num. 11, 5). Doch scheint allerdings ein kleiner Theil des Volkes, namentlich die Stämme Ruben und Gad, so wie ein Theil des Stammes Manasseh, die nomadische Lebensart bis zum Auszuge beibehalten zu haben. Wenigstens standen diese 2½ Stämme nach Num. 32, 1—4 durch ihren Reichthum an Viehbesitz in einem durchgreifenden Gegensatze zu den übrigen Stämmen. Dieser reiche Viehbesitz führt darauf, dass die Viehzucht der ausschliessliche Gegenstand ihrer industriellen Thätigkeit geblieben war, und dies ist nur bei nomadischer Lebensart denkbar. Wir werden also wohl zu der Annahme berechtigt sein, dass jene Stämme den östlichen Saum des Landes Gosen bewohnt hatten, und somit nicht eine besondre Vorliebe für das Nomadenleben, oder eine natürliche Abneigung gegen das sesshafte Leben daran Schuld war, sondern allein die Eigenthümlichkeit des ihnen angewiesenen Bodens, der zum Ackerbau nicht geeignet war. —

Die Theilnahme am ägyptischen Ackerbau zog aber nothwendig auch die Theilnahme an ägyptischer Civilisation nach sich. Schon die Eigenthümlichkeit im Betriebe des ägyptischen Ackerbaus bedingte dies, indem derselbe mancherlei Geräthe und Anstalten forderte, die zum Betriebe von Handwerken und Künsten nöthigten. Noch mehr aber musste darauf die sesshafte Lebensart hinwirken. Feste Wohnsitze bedingen stets das Gedeihen der Industrie; es wächst die Liebe zur Bequemlichkeit und das Bedürfniss nach den Mitteln zu ihrer Befriedigung. Manches, was dem Nomaden als Luxus erscheint, wird zum täglichen und unentbehrlichen Bedürfnisse. Am meisten musste das Zusammenleben der Israeliten mit den Aegyptern in denselben Städten, z. Th. sogar in denselben Häusern [3]) von entscheidendem Einflusse nach dieser Seite hin sein. Auch in dieser Beziehung finden wir unsre Erwartung durch die Daten der Geschichte bestätigt. Nach 1 Chron. 4, 14. 21. 23 wurde z. B. in einzelnen Familien des Stammes Judah die Zimmermanns-, Byssusweber- und Töpferkunst im grossartigsten Maassstabe betrieben. Aehnliches, wie uns hier gelegentlich berichtet wird, können wir auch von andern Handwerken und

Künsten voraussetzen. Wie vielseitig und ausgebildet die industrielle Fertigkeit gewesen sein muss, lässt sich ermessen aus dem, was das Volk in der Wüste leistete. Welch' eine Menge von Handwerken und Künsten, welche hochgesteigerte Ausbildung derselben setzt allein die Errichtung der Stiftshütte voraus. Die feinsten und künstlichsten Webereien, die genaueste und geübteste Bekanntschaft mit der Schmiedekunst in edlen und unedlen Metallen, das Schleifen und Graviren der Edelsteine u. s. w. war dazu nöthig. — So viel sehen wir wenigstens klar und sicher, Israel war in Aegypten, in dem Lande der höchsten Cultur jener Zeit, nicht umsonst gewesen. Es hatte dort viel gelernt, war dort in den Besitz und Gebrauch der Cultur eingeweiht und eingelebt worden, war in seiner natürlichen Entwicklung auf eine ungleich höhere Stufe gehoben worden, hatte hier die natürliche Basis für eine neue und höhere Stufe göttlicher Offenbarung, die natürliche Bedingung für die Entfaltung einer neuen, höhern Gestaltung des Bundes mit Gott gewonnen. Was dem Abraham von Gott verkündigt war (Gen. 15, 14): „Sie sollen ausziehen mit grossem Gute" war dadurch in viel höherm Sinne verwirklicht, als durch die goldenen und silbernen Gefässe, welche beim Auszuge Exod. 12, 35 f. mitgenommen wurden.

1. Vgl. zu dem Gesagten die umfassenden und gründlichen Erörtrungen bei Hengstenberg, Beitr. II, 432—439, auch die damit übereinstimmenden Bemerkungen bei v. Lengerke, Kenaan I, 369 f. — Treffend bemerkt Heeren in s. Ideen (hist. Werke XIV, 161), wie Aegypten schon von der Natur dazu bestimmt scheint, die niedere Stufe des Nomadenlebens auf die höhere des Ackerbaubetriebes zu erheben. Er sagt: „Die Beförderung des Ackerbaues und die Gewöhnung der Nomaden an feste Wohnsitze war das natürliche Ziel, das die Stifter der ägyptischen Staaten sich vorgesetzt hatten. Sie genossen dabei den grossen Vortheil, dass die Natur ihnen hier mehr wie in irgend einem Theile der Welt vorgearbeitet hatte. Der Uebergang vom Nomadenleben zum Ackerbau, wie schwer er auch sonst zu erklären sein mag, — war wenigstens nirgends leichter als in Aegypten, wo die Feldarbeit meist gar keine Mühe erfordert, und man fast nur den Samen auszustreuen braucht, um zu ernten." Robinson (Paläst. I, 85) macht darauf aufmerksam, wie noch jetzt die Nomaden, die sich in Aegypten niederlassen, fast unwillkührlich zu Ackerbauern umgebildet werden. — Eine sehr auffallende Erscheinung ist es, dass nirgends in der Geschichte Israels in Aegypten und in der Wüste Kamele erwähnt werden, während dieselben in dem Viehstande der Patriarchen in Palästina keinesweges (nach der Genesis) gefehlt hatten. Vgl. Ritter Erdkunde XIV, 739 und XIII, 701. 4.

2. So leicht auch der Ackerbau in den tiefer liegenden Gegenden des Nillandes ist, wo der Fluss ohne alle Nachhülfe des Menschen durch seine Ueberschwemmungen den Boden hinlänglich bewässert und düngt, so hat er doch für die höher gelegenen Gegenden eigenthümliche Schwierigkeiten zu überwinden. Hier muss nämlich das Wasser aus den Kanälen durch künstliche Mittel geschöpft und zur Bewässrung des Bodens anwendbar gemacht werden. Dass auch die Israeliten solcher Mittel sich zu bedienen ge-

nöthigt waren, bezeugt Deut. 11, 10: „Denn das Land, dahin du kommst es zu besitzen (Palästina), ist nicht wie das Land Aegypten, von wo ihr ausgegangen seid, wo du deinen Samen säetest, und ihn wässertest mit deinem Fusse wie einen Kohlgarten.“ Eine nähere Beschreibung dieses Verfahrens giebt Philo (de confusione linguarum T. I p. 410 ed. Mangey): „So verhält es sich mit dem **Schöpfrade** (ἕλιξ), einem Wasserinstrumente. Denn mitten an demselben sind mehrere Stufen (βαθμοί), auf welche der Landmann, wenn er den Boden bewässern will, tritt, und das Rad dadurch herumdreht. Aber damit er nicht herunterfällt, hält er sich mit den Händen an einem dazu angebrachten festen Gegenstande, so dass der ganze Körper in schwebender Lage ist. Statt der Hände braucht er also die Füsse, und statt der Füsse die Hände, denn er steht mit den Händen, mit welchen wir zu arbeiten pflegen, und arbeitet mit den Füssen, mit welchen wir zu stehen pflegen.“ Nach Diodor v. Sicilien (L. I, c. 34) soll Archimedes diese Maschine (die nach ihrer Gestalt κοχλία = Schnecke mit gewundener Schaale genannt wurde) erfunden haben, worauf natürlich nichts zu geben ist, da Archimedes der mythische Sammelpunct aller mechanischen Erfindungen war. Auch zum Trockenlegen der Schachten machten die Bergleute in Spanien ähnliche Anstalten. Bei dieser Gelegenheit giebt Diodor eine nähere Beschreibung (B. 5. K. 37): „Sie schöpfen das einströmende Wasser mit den s. g. ägyptischen Kochlien aus. Dadurch treiben sie es in einem Zuge fort an den Eingang hinauf, bis der Schacht trocken gelegt ist. Vermittelst dieser äusserst künstlichen Maschine wird mit geringer Arbeit eine unermessliche Menge Wassers wunderbarer Weise heraufgeschafft und der ganze hereinfliessende Strom leicht aus der Tiefe gegen die Oberfläche abgeleitet.“ Noch jetzt bedient man sich in Aegypten zur Bewässerung hochgelegener Gegenden der Schöpfräder, die indessen etwas anders construirt sind, als Philo und Diodor sie beschreiben. Vgl. Niebuhr, Reisebeschr. I, 148 u. Abbild. Taf. 15. Robinson sagt darüber (I, 416): „Das Wasserrad, Sâkieh, wird gewöhnlich von Ochsen in Bewegung gesetzt und hebt das Wasser durch irdene Gefässe, die an einem kreisenden oder endlosen Taue befestigt sind, das über dem Rade hängt.“ — Hengstenberg (die Bb. Mos. u. Aeg. 231) trägt Bedenken, die Stelle Deut. 11, 10 vom Wasserrade zu verstehen, weil sich nirgends auf den Skulpturen eine Abbildung dieser Maschine finde, und sie somit wohl jüngern Ursprungs sein müsse. Da andrerseits aber auf den Denkmälern Darstellungen des Wassertragens vorkommen, so scheint es ihm gerathener auch unsere Stelle davon zu deuten, da ja „auch beim Wassertragen die Füsse am Meisten zu thun und zu leiden hätten.“ Wir müssen dieser Deutung unsre Zustimmung versagen, da es schwerlich einem Menschen einfallen wird, eine solche Bewässerung als eine Bewässerung mit dem Fusse zu bezeichnen. Das Fehlen auf den Denkmälern kann ein zufälliges sein.

3. In dem Maasse, wie die Israeliten ihre nomadische Lebensart ablegten und sich dem ägyptischen Culturleben anschlossen, hörte auch der Abscheu, den die Aegypter gegen sie als Nomaden hatten, auf. Die Israeliten durften so in den ägyptischen Städten mitten unter den nationalen Aegyptern wohnen, ja sogar mit ihnen in demselben Hause (Ex. 3, 22). Da die Israeliten selbst Häuser besassen (Ex. 12, 4. 7), konnte es ja wohl auch vorkommen, dass Aegypter bei ihnen zur Miethe wohnten. Doch scheint Hengstenberg (l. c. p. 434) den Ausdruck מִגָּרַת בֵּיתָהּ in Ex. 3, 22 (jedes israelitische Weib soll von ihrer Nachbarin oder von der Einwohnerin ihres Hauses goldene und silberne Geräthe fordern) zu sehr zu pressen, wenn er daraus schliesst, dass auch sehr reiche und vornehme Aegypter bei Israeliten zur Miethe gewohnt hätten. Leute, die Ueberfluss an goldenen und silbernen Gefässen hatten, besassen muthmasslich auch ihre

eigenen Häuser. „Ihr Haus" braucht nicht gerade das ihr eigenthümlich zugehörige Ha zu sein, sondern kann auch das von ihr bewohnte Haus, das einem Andern gehörte, sei — Bei aller Annäherung an die Aegypter, welche die Umwandlung der Lebensart d Israeliten ermöglichte, erhielt doch immerhin die Verschiedenheit der Religion und N tionalität eine Schranke zwischen beiden aufrecht, welche die Vermischung verhinder Doch kommen auch Beispiele vor, wo diese Schranken durchbrochen wurden (Levit. 24,1 und sogar in höchst auffallender Weise. So heirathete z. B. nach 1 Chron. 4, 18 ei Tochter Pharao's, Namens Bitjah, einen Mann aus dem Stamme Judah, Namens M red. Aber schon ihr Name Bitjah, der kein ägyptischer ist, sondern ein hebräisch und sogar den specifisch-israelitischen Gottesnamen in sich schliesst, den sie also e nach ihrer Heirath angenommen haben kann, zeugt dafür, dass dieser auffallende Sch mit Drangabe ägyptischer Religion und Nationalität verbunden gewesen sei. Viellei haben wir in ihr eine ägyptische Ruth vor uns mit dem glaubensstarken: „Dein G ist mein Gott, und dein Volk ist mein Volk."

§ 8. Als einheitliche Familie, deren Einheit durch den gemeinsam Stammvater selbst noch vertreten war, kamen die Israeliten nach Aegy ten. Bei weitrer Vermehrung und Ausbreitung war aber eine Gliederu der Gesammtmasse des Volkes ebenso natürlich wie nothwendig. Bei d Selbstständigkeit, welche von Seiten der Pharaonen der Entfaltung d israelitischen Gemeinwesens eingeräumt wurde, brauchte sich diese Gli derung nicht nach dem künstlichen, ägyptischen Staatsprincip der Kaste vertheilung zu richten, vielmehr hatte sie volle Freiheit, sich nach eig nem, hebräischem Principe zu entfalten. Dies war aber kein andres, a das natürliche der Idee der Familie entnommene. Die dadurch normi Gliederung war nur eine Vervielfältigung des schon vorhandenen Familie verbandes. Nur durch die nähere oder entferntere Verwandtschaft w der engere oder weitere Zusammenschluss und das Maass der Zusamme gehörigkeit bedingt. Aus der patriarchalischen Einheit ging zuvörder eine Mehrzahl von Stämmen hervor (מַטּוֹת od. שְׁבָטִים, auch בָּתֵּי אָבוֹת) a deren Begründer Jakobs Söhne dastanden. Bei dem raschen und reg mässigen Fortschritt der Vermehrung fingen aber schon in der nächst Generation die Stämme an sich in verschiedene Geschlechter zu gli dern (מִשְׁפָּחוֹת). Als allgemeines Gesetz für die Bildung der Mischpach stellte es sich heraus, dass die Enkel Jakobs als Begründer derselb anzusehen seien; indessen dauerte die Bildung neuer Mischpachot au noch in den folgenden Generationen fort. Dies ergiebt sich aus Num. 2 Die Zahl der damaligen Mischpachot beläuft sich auf ungefähr 60, d Stärke einer jeden schwankte zwischen vier- bis sechszehn tausend Köpf kriegsfähiger Mannschaft. Diese bedeutende Stärke lässt es aber sch erwarten, dass das Princip der natürlichen Gliederung sich auch no über die Mischpachot hinaus geltend gemacht haben werde. Und dies Erwartung bestätigt sich auch. Die Mischpachot zerfallen nämlich in Fa

milien oder Häuser (בָּתִּים). Diese machten die kleinste Stammtheilung aus, denn die nächste Unterordnung wird schon durch die גְּבָרִים d. h. einzelne Männer mit Weib und Kind gebildet. Besonders klar und vollständig tritt diese vierfache Gliederung in Jos. 7, 14. 17. 18 hervor. Zwar handelt diese Stelle nur von dem Zustand der Dinge in Josua's Zeit, aber wir sind vollkommen berechtigt, denselben Zustand auch in der mosaischen und vormosaischen Zeit vorauszusetzen, da sich in der Zeit Moseh's schon dieselben Elemente der Stammesgliederung, wenn auch nicht in solcher übersichtlichen Klarheit finden, und da nirgends sich auch nur die entfernteste Andeutung findet, dass Moseh in dieser Beziehung etwas geändert, oder etwas Neues organisirt habe; vielmehr wird die Stammesgliederung allenthalben als schon fertig und abgeschlossen vorausgesetzt. — An der Spitze der Stämme und Stammtheile standen *Fürsten* und Häupter, die durch das Recht der Geburt (der Erstgeburt) zu dieser Stellung berufen waren. Sie repräsentirten die Einheit des Stammes oder der Stammesabtheilung, und hatten als solche ohne Zweifel auch entsprechende obrigkeitliche Rechte und Pflichten. Der gemeinsame Name für die Stammeshäupter aller Stufen war רָאשֵׁי בֵית־אָבוֹת (meist elliptisch ראשי־אבות). Diejenigen unter ihnen, welche an der Spitze eines ganzen Stammes standen, hiessen Fürsten, נְשִׂיאִים (נְשִׂיאֵי הָעֵדָה, נְשִׂיאֵי מַטּוֹת). Vgl. Num. 1, 4. 16. Insofern ihnen die Leitung der Stämme oblag, war die Verfassung Israels also eine conföderativ-aristokratische. — Neben den Stammhäuptern, und noch viel häufiger als sie, werden die *Aeltesten* (זְקֵנִים) erwähnt. Nirgends findet sich eine Spur davon, dass sie mit den (niedern oder höhern) Stammhäuptern identisch seien; sie werden vielmehr von denselben ausdrücklich unterschieden (Deut. 29, 9). Ihr Name, wenn er auch seine streng buchstäbliche Bedeutung verloren hat, weist doch immer noch darauf hin, dass sie die Elite der durch Alter, Ansehen und Erfahrung unter ihren Volksgenossen sich auszeichnenden Männer waren. Wir werden also im Gegensatz zu dem Geburtsadel der Stammhäupter in ihnen den persönlichen oder Verdienstadel des Volkes erkennen dürfen. Während jene schon durch die Geburt zu ihrer hervorragenden Stellung berufen waren, verdankten diese ihr Amt und Ansehen persönlicher Einsicht, Weisheit und Erfahrung, und wurden ohne Zweifel durch freie Wahl des Volkes zu ihrer Stellung erhoben. Sie treten uns allenthalben als die Repräsentanten des Volkes entgegen (Exod. 3, 16. 18; 4, 29; 12, 21; 17, 5. 6; 18, 12; 19, 7; 24, 1. 9. 14 etc. etc.). Wo es gilt, auf das Volk einzuwirken, oder das Volk als solches repräsentirt zu sehen, da werden sie immer in Anspruch genommen. Sie bilden also gewissermaassen ein demokratisches Element in der sonst aristokratischen Ver-

fassung. Ihre Amtsbefugniss lässt sich aus Mangel an Nachrichten nicht genau angeben. Neben der Pflicht der Volksvertretung scheint ihnen besonders richterliche Autorität zugestanden zu haben. Ihre Anzahl war eine sehr grosse; Moseh wählte aus ihnen ein Ausschusscollegium von 70 Mann, das ihm in der Gesammtleitung des Volkes zur Seite stehen sollte (Num. 11, 16). Wahrscheinlich hatte jede Familia im weiteren Sinne (als kleinster Stammtheil), oder doch wenigstens jede Gens (Mischpachah) ihr eigenes Collegium von Aeltesten, die aus den angesehensten und einsichtsvollsten Familienvätern (גְּבָרִים) gewählt wurden. — Unter dem Einfluss ägyptischer Zustände bildete sich ein neuer Beamtenstand, der der *Schreiber* (שֹׁטְרִים, LXX: γραμματεῖς, Luth.: Amtleute). In keinem Lande der alten Welt wurde so viel geschrieben wie in Aegypten. Bei allen, auch den unbedeutendsten Vorkommnissen des öffentlichen und privaten Lebens war Feder und Tinte, Griffel oder Meissel bei der Hand; über Alles, auch das Unbedeutendste wurde Buch geführt. Sobald die Israeliten in die ägyptischen Culturzustände einzugehen anfingen, stellte sich auch bei ihnen das Bedürfniss nach schriftlichen Aufzeichnungen heraus, und bald fanden sich auch Leute, die diesem Bedürfnisse zu dienen fähig waren. Sie gewannen einen officiellen Charakter, durch welchen das von ihnen Geschriebene verbürgt war. Wahrscheinlich lag ihnen unter Anderm auch die Führung der Geschlechtsregister ob. Als nun die ägyptische Bedrückung eintrat, und das israelitische Volk mit Frohndiensten belastet wurde, wurden die israelitischen Schotherim mit der Vertheilung der Arbeiten von der Regierung beauftragt und für deren Leistung verantwortlich gemacht (Exod. 5, 10. 14).

1. Nach Jos. 7, 14. 17. 18 zerfiel die Gesammtmasse des Volkes zunächst in **Stämme**, die Stämme in **Mischpachot**, die Mischpachot in **Bottim**, die Bottim in **Gebarim**. Wir halten uns aus dem schon angegebenen Grunde berechtigt, diese Stammtheilung auch schon in der mosaischen und vormosaischen Zeit vorauszusetzen, obwohl die beiden untersten Abtheilungen im Pentateuch nicht vorkommen, da hier die Zählungen und Gruppirungen immer nur nach Stämmen und Mischpachot veranstaltet werden. Wir stehen mit dieser Behauptung im Gegensatz zu fast allen neuern Auslegern, indem diese in dem בֵּית אָבוֹת des Pentateuchs die בָּתִּים des Buches Josua wiederfinden wollen, während wir darin die Bezeichnung der Hauptstämme erkennen.

Um den Begriff des Bet-Abot zu gewinnen, gehen wir von der Bedeutung des Wortes Abot aus. Hier ist eine zwiefache Fassung möglich, entweder bezeichnet es die noch lebenden Väter, die durch Erzeugung von Kindern Väter geworden sind, im Gegensatze zu den noch unverehlichten Individuen, — oder aber es bezeichnet die Vorfahren (majores), und steht dann im Gegensatze zu der gegenwärtigen Generation. Die Beantwortung dieser Frage kann, scheint uns, nicht lange zweifelhaft sein. Unzähligemal kommt im Pentateuch wie in den übrigen Büchern des alten Test. der Ausdruck Abot in der Bedeutung Majores vor; kein einziges Mal, so viel wir wissen, so ohne Weiteres

in der Bedeutung Ehemänner, Hausväter. Der Sprachgebrauch hat die Bedeutung Majores für den Plural des Wortes אב so entschieden fixirt, dass, wo es auf einen Ausdruck für die andre Bedeutung ankommt, ein andres Wort gewählt werden muss; so wählt das Buch Josua dafür das Wort גְּבָרִים.

Bezeichnet nun der Ausdruck Abot allenthalben und darum auch in der Zusammensetzung Bet-Abot nicht die jetzt lebenden Väter, sondern deren Ahnen und Vorfahren, so steht es auch fest, dass ein Bet-Abot die geschlossene Gemeinschaft aller von den jedesmal gemeinten Abot abstammenden Familien und Individuen ist. Es fragt sich nun aber, wie weit der Ausdruck Abot in die Vorzeit zurückgreife, denn danach allein lässt sich bestimmen, ob eine jüngere oder ältere, oder mit andern Worten, ob eine familia (ein בַּיִת im Sinne von Jos. 7, 14), eine Gens (= Mischpachah) oder endlich eine tribus (מַטֶּה) gemeint ist. Befragen wir den Sprachgebrauch, so lehrt uns dieser, dass unter den Abot in der Regel die ältesten Ahnen des Volkes zu verstehen sind. Wir werden demnach das Bet-Abot mit der meisten Wahrscheinlichkeit als die älteste jener drei Volksabtheilungen, nämlich als einen Stamm zu deuten haben. Zur Gewissheit wird uns diese Vermuthung aus folgenden Stellen:

a) Aus **Numm. 1, 4. 16.** Hier werden dieselben Personen, welche in Vs. 4 einzeln unter der Benennung ראשׁ לבית־אבתיו auftreten, in Vs. 16 zusammen als נשׂיאי מטות אבותם: bezeichnet, woraus sich mit Nothwendigkeit ergiebt, dass „Haus der Väter“ und „Stamm der Väter“ identische Begriffe sind, und somit ein Bet-Abot nichts anders als einer der 12 Stämme ist. Ebenso zwingend ist

b) **Numm. 1, 20. 22. 24. 26. 28** etc. Es wird hier die Mustrung der 12 Stämme beschrieben mit einer bei jedem Stamme wiederkehrenden Formel (z. B. Vs. 26): „Bei den Kindern Judah sind ihre Zeugungen nach ihren Geschlechtern, nach dem Hause ihrer Väter an der Zahl der Namen so und so viel.“ Für unsre Auffassung beweisend ist hier der stets und ausnahmslos wiederkehrende Singular Bet-abot (nie Bette abot), während die Mischpachot stets im Plural auftreten. Wäre nun Bet-abot eine Unterabtheilung von einer Mischpachah, so müsste auch jenes nothwendig und stets im Plural stehen. Wir sehen also, dass vielmehr die Mehrzahl der Mischpachot in der Einheit des Bet-Abot aufgeht, dass also die Mischpachot Unterabtheilungen eines Bet-Abot sind, und somit das Letztere nur Bezeichnung eines Stammes sein kann. Diesem aus dem stetigen Singular entlehnten Argument entzieht sich zwar Gesenius mit vielen andern Auslegern, indem er Bet-Abot ohne Weitres für einen Plural erklärt = בָּתֵּי אָב „quae pluralis formandi ratio in nominibus compositis apud Syros usitatior est.“ Dass diese formandi ratio aber auch im Hebräischen usitata sei, wird nicht erwiesen und kann nicht erwiesen werden; am wenigsten aus dem בית־אבות, da dieses als Singular in seinem einfachsten und natürlichsten Sinne gefasst allenthalben einen guten Sinn giebt. Auch bezeichnet Bet-Ab erweislich etwas ganz andres als Bet-Abot. Belehrend ist dafür besonders

c) **Numm. 3, 15 ff.** Hier heisst es Vs. 15: „Zähle die Kinder Levi nach dem Hause ihrer Väter, nach ihren Mischpachot.“ Dies geschieht im Folgenden: 1) nach dem Hause ihrer Väter in Vs. 17: „Die Kinder Levi sind: Gerschon, Kehat, Merari“; — diese drei bilden also das Bet-Abot der Kinder Levi; 2) nach ihren Mischpachot in Vs. 18—20, wo die Söhne Gerschons, Kehats und Merari's namhaft gemacht werden, als die Begründer der Mischpachot des Stammes Levi. Die Aufzählung schliesst mit den Worten: „Das sind die Mischpachot Levi's nach dem Hause ihrer Väter.“ Das Bet-Abot der Kinder Levi umfasst also den ganzen Stamm Levi, und die Abot sind Gerschon, Kehat, Merari.

Demnach zerfällt das Bet-Abot der Kinder Levi in drei Unterabtheilungen, deren jede den Namen Bet-Ab führt, und ein jedes Bet-Ab wieder in eine gewisse Anzahl von Mischpachot. Völlig unzweifelhaft wird dies durch das Folgende. Vs. 24: Und der Fürst des Bet-Ab der Gerschoniter sei Eliasaf; — Vs 30: Und der Fürst des Bet-Ab der Geschlechter der Kehatiten sei Elizafan; — Vs. 35: Und der Fürst des Bet-Ab der Geschlechter Merari's sei Zuriel; — Vs. 32: Und der Fürst der Fürsten Levi's sei Eleasar. — Hier haben wir also eine authentische Erklärung des Unterschiedes von Bet-Ab und Bet-Abot. Der Ausdruck Abot als Terminus der Stammtheilung geht zurück bis auf die Söhne der 12 Stammväter, oder mit andern Worten, nur diejenigen von den Nachkommen Jakobs, welche die Volksbildung in Aegypten begründeten, und die als solche in Gen. 46 aufgezeichnet sind (vgl. Bd. I § 92, 3), sind die *Abot* κατ' ἐξοχήν. — Die Gliederung des Stammes Levi war aber folgende: Der Stamm oder das Bet-Abot zerfiel in so viele Stammhäuser (Bet-Ab) wie der *Stammvater* (Levi) *Söhne* hatte; jedes Bet-Ab gliederte sich dann wieder nach der Zahl der *Enkel* des Stammvaters in einzelne Mischpachot.

Bei den übrigen Stämmen war die Gliederung freilich nicht in derselben Vollständigkeit durchgeführt, oder doch nicht aufrecht erhalten worden. Namentlich fehlte ihnen das Bet-Ab als Mittelglied zwischen dem Bet-Abot und der Mischpachah. Wenigstens gliedern die beiden Mustrungen in Num. 1, 20 ff. und in Num. 26 die Volksmasse nur nach diesen beiden Gruppen. Bei der zweiten Zählung (Num. 26) werden die einzelnen Mischpachot namhaft gemacht. Bei Weitem die meisten führen ihren Namen und ihre Begründung auf die Söhne der 12 oder (seit der Adoption der Söhne Josefs, Gen. 48) vielmehr 13 Stammväter, wenige auch auf Enkel oder Urenkel derselben, zurück. Aber auch diese sind jenen coordinirt, nicht subordinirt. Der Name Bet-Ab fand deshalb hier keinen Platz. Nur der Stamm Levi nahm auch in dieser Beziehung eine Ausnahmestellung ein. Das bei der Gliederung der übrigen Stämme ausgelassene Mittelglied des Bet-Ab wurde bei diesem Stamme (wahrscheinlich erst durch Moseh, Num. 3) hergestellt, und zwar, wie sich aus Num. 3 deutlich ergiebt, sowohl zum Behuf einer harmonischen Lagerordnung, wie auch behufs Vertheilung der Geschäfte beim Heiligthum.

d) Wir haben also aus Num. 3 gelernt, dass der Name Abot (im eminenten Sinne) abwärts nur bis zu den Enkeln Jakobs reicht, d. h. bis zu Denen, die mit Jakob nach Aegypten zogen und dort die Bildung des Volkes begründeten. Ein Bet-Ab ist eine Volksabtheilung, die von einem *Einzelnen* dieser Abot abstammte; ein Bet-Abot ist eine Volksabtheilung, an deren Bildung *mehrere* Abot betheiligt sind. Ein Bet-Abot fasst also mehrere Bet-Ab in sich. So fixirte sich der Name Bet-Abot als Bezeichnung eines *Stammes*. Da aber zu den Abot nicht bloss die Enkel Jakobs, sondern auch die Söhne Jakobs und Jakob selbst gehörten (vgl. zu Gen. 46), so kann Bet-Abot auch noch in umfassenderm Sinne gebraucht werden, als das Haus der (12) *Söhne Jakobs*, d. h. als Bezeichnung *aller* Nachkommen Jakobs (= העדה). In diesem Sinne kommt es in **Exod. 6, 14** vor. Hier steht an der Spitze eines genealogischen Bruchstücks: „Dies sind die *Rasche Bet Abotam*". Dann heisst es: „Die Söhne Rubens sind: Chanoch, Pallu, Chezron, Charmi. Dies sind die *Mischpachot* Rubens". In gleicher Weise werden die Kinder Simeons und Levi's genannt. Mit Levi bricht die Genealogie ab, da es dem Verf. nur auf diesen ankam und er somit kein Interesse hatte, sie weiter fortzuführen. Die Häupter (d. h. Gründer, Anfänger) des Bet-Abot sind Ruben, Simeon, Levi. Das Bet-Abot wird also hier gebildet durch den Complex der Söhne Jakobs. — Jedenfalls bezeugt aber auch diese Stelle auf das Entschiedenste, dass Bet-Abot nicht eine Unterabtheilung von Mischpachah ist.

e) Kann nun, wie Exod. 6, 14 zeigt, der Ausdruck Bet-Abot als Bezeichnung des

exes aller 12 Stämme gebraucht werden, so folgt daraus, dass Bet-Ab (als des
eines einzelnen der dort gemeinten Väter) auch einen Stamm bezeichnen kann.
rd es unzweifelhaft in **Num. 17, 1** [16] gebraucht: „Nimm von den Kindern Israel
Stäbe, je einen Stab für ein Bet-Ab, von allen ihren Fürsten nach dem
botam, zwölf Stäbe." — Bet-Abotam ist hier wahrscheinlich wie Exod. 6, 14,
zwölfgliedrige Einheit des ganzen Volkes, Bet-Ab ohne alle Möglichkeit
Zweifels als Bezeichnung eines jeden einzelnen der zwölf Stämme zu fassen.
s den besprochenen Stellen ist zu ersehen, dass wenn auch im Gebrauch der
Bet-Ab und Bet-Abot nicht allenthalben eine scharfe, feststehende und gleich-
Begrenzung herrscht, sie doch nimmermehr als Unterabtheilungen einer Misch-
gefasst werden können, dass vielmehr nothwendig die Mischpachah eine Unter-
ung des Bet-Ab und Bet-Abot sein muss. Es ergiebt sich dies so bestimmt und
, dass es fast unbegreiflich erscheint, wie so viele tüchtige Ausleger das richtige
niss haben verkennen können. Indess wird dies erklärlich dadurch, dass auch viele
vorhanden sind, welche für die andere Auffassung zu sprechen scheinen. Dahin
vor Allem dies, dass sehr häufig eine Menge von רָאשֵׁי בֵּית אָבוֹת (oder noch häu-
liptisch bloss רָאשֵׁי אָבוֹת) und zwar offenbar innerhalb eines einzigen Stammes
n, wodurch man sich genöthigt glaubt, das Bet-Abot als Plural und als Bezeich-
on Unterabtheilungen der Stämme und Mischpachot zu fassen. Wenn z. B. die
chah der Belaiter nach 1 Chron. 7, 7 allein fünf Rasche Bet-Abot hat, wenn
1 Chron. 7, 40 eine ganze Menge von Nachkommen Assers als Rasche-Bet-Abot
hrt werden, wenn nach Num. 36, 1 die Mischpachah der Gileaditer eine Mehrheit
sche Abot hat, und Aehnliches sich noch an sehr vielen andern Stellen findet,
int man in der That zu der Annahme berechtigt, ja genöthigt, dass der Ausdruck
ot eine Mehrzahl von Stammtheilen, die der Mischpachah untergeordnet sind, be-
. Und doch schwindet die ganze Schwierigkeit vor der einfachen Bemerkung,
tammhäupter" (Rasche Bet Abot) nicht nothwendig Häupter des Stammes sind,
auch Häupter im Stamme sein können, das heisst solche, die nicht dem ganzen
, sondern den Unterabtheilungen desselben vorstehen. Rasche-Bet-Abot, oder
rzt Rasche-Abot heissen alle durch die Geburt dazu berufenen Volkshäupter inner-
es Bet-Abot, mögen sie nun an der Spitze einer ganzen Tribus, oder an der
einer Gens, oder auch nur an der Spitze einer Familia (im weitern Sinne) stehen.
lies so klar und unzweifelhaft, dass wir kaum nöthig haben, es durch Analogien
eisen. Es genüge daher die einfache Hinweisung auf den im Pentateuch so häufig
menden Ausdruck נְשִׂיאֵי הָעֵדָה, worunter nicht Fürsten über die ganze Gemeinde,
Fürsten über einzelne Abtheilungen der Gemeinde zu verstehen sind.

hat sich im Vorstehenden gezeigt, dass eine Anzahl Stellen vorhanden sind,
mit unzweideutiger Klarheit und mit zwingender Nothwendigkeit beweisen, dass
ot die Bezeichnung eines ganzen Stammes, wo nicht der ganzen Gemeinde, ist. Wo
et-Abot im alten Testament vorkommt, fügt es sich mit Leichtigkeit in diese Be-
. Am ehesten könnte noch das Bet-Abot in Exod. 12, 3 einigen Anstoss dar-
„Saget der ganzen Gemeinde: Am zehnten Tage dieses Monats sollen sie sich
der Mann ein Lamm, nach dem Hause der Väter ein Lamm für das Haus."
h sehe nicht ein, warum das l' bet-abot nicht als *κατὰ φυλήν* sollte gefasst wer-
nnen. So viel ist jedenfalls gewiss, dass die Stelle nicht zu der gegnerischen
ng von Bet-Abot nöthigt.

r bei einer einzigen Stelle ist es uns nicht gelungen, alle Schwierigkeit schwinden

zu sehen. Wir meinen 1 Chron. 23, 11. Hier wird von zwei Enkeln des Levit Gerschon gesagt: „Sie hatten nicht viele Kinder und sie wurden לְבֵית אָב, zu eine Zählung.“ Die Stelle erscheint um so gewichtiger, da sie uns ungefähr in die Zeit ve setzt, wo nach gegnerischer Auffassung die „Vaterhäuser“ sich gebildet haben solle Wird aber das Bet-Ab hier als feststehender genealogischer Terminus im Sinne ein Unterabtheilung der Mischpachah genommen, dann steht sie sprachlich und sachlich i offenem und unversöhnlichem Widerspruch mit Num. 3, 24 (s. oben); denn dort bild Gerschon selbst ein Bet-Ab und seine Söhne die demselben untergeordneten Mischpacho während hier erst der Enkel Gerschons ein Bet-Ab als Unterabtheilung einer Misch pachah bildet. Bei solchem Widerspruch werden wir der authentischen und jedenfall zuverlässigern Angabe des Pentateuchs entschieden den Vorzug geben, und die Angab der Chronik fallen lassen müssen.

Gegnerischerseits wird noch grosses Gewicht darauf gelegt, dass im ganzen alte Testament nur die Formen Bet-Ab und Bet-Abot vorkommen (nie aber Bette Al oder Botte Abot), als woraus man zu schliessen berechtigt, oder gar genöthigt sei dass dieses der Plural von jenem sei (Bet-Abot für Botte-Ab). Aber so lange a dem ganzen alt-hebräischen Sprachschatze kein einziges Beispiel von solcher Bildung de Plurals zusammengesetzter Wörter nachgewiesen werden kann, während sonst stets un allenthalben der Plural sich an dem Nomen regens als dem Hauptbegriffe (natur gemäss) ausprägt, bleibe ich dabei, dass Bet-Abot nur „Haus der Väter“, nicht abe „Häuser des Vaters“ heissen könne, zumal jene Bedeutung, wie nachgewiesen, an alle Stellen anwendbar ist. Dass der Plural Abot in unserm Compositum ein selbstständige und kein vom nomen regens octroyirter ist, wird auch schon durch Num. 1, 16 vgl mit Vs. 4 (s. oben sub a) erwiesen. Dort wird dem singularischen Rosch l' bet Abo taw in Vs. 4 das pluralische Nesi'e Mathot Abotam substituirt. Stände nun in Vs. Bet-Abot für Botte-Ab, so müsste in Vs. 16 nothwendig Mathot-Ab gesagt sein. — Aber gerade diese Stelle scheint dafür zu sprechen, dass man die Pluralformen Botte-Al und Botte-Abot absichtlich vermied, und wo der Context den Plural forderte, statt Bott lieber ein andres entsprechendes Wort wählte. Worin diese Scheu des Sprachgebrauchs vor den Formen Botte-Ab und Botte-Abot begründet war, lässt sich aber nicht mi Sicherheit ermitteln, — vielleicht darin, dass sich (wie Jos. 7 zeigt) für Bottim bereit der Begriff familiae fixirt hatte.

§ 9. Die göttliche *Offenbarung*, sowohl die mittelbare durch prophetische Rede und Gesichte, wie die unmittelbare durch Gottesreden, -Thaten und -Erscheinungen, war seit Jakobs Tagen zurückgetreten. Wenigstens finden wir nirgends die geringste Spur von ihrer Fortdauer. Erst gegen das Ende des ägyptischen Zeitraums beginnt sie, eine neue und höhere Epoche ihrer Geschichte anbahnend, wieder einzugreifen[1]. Selbst die Geburt Moseh's, des Gotteshelden, der der grösseste unter allen im alten Bunde war, ist noch nicht, wie man nach anderweitigen Analogien erwarten sollte, von einer Gottesmanifestation begleitet*). — Dies vierhundertjährige Schweigen der Offenbarung finden wir darin begründet,

*) Wir nehmen uns der Mythen-Theologie gegenüber die Freiheit, auf diesen Mangel als auf einen neuen Beweis gegen die Mythentheorie aufmerksam zu machen.

dass die eigenthümliche Aufgabe dieses Zeitraums eine durch bloss natürliche Mittel zu erreichende war. Die materielle Bildung des Volkes war, nachdem durch Einwirkung der Gnade in Abraham, Isaak und Jakob der natürliche Bann der Unfruchtbarkeit, der auf diesem Geschlechte lastete, überwunden war, bloss Gegenstand eines Naturprocesses, der zu seiner gedeihlichen Entfaltung nur des allgemeinen Aufsehens göttlicher Providenz bedurfte. Und was die Ausbildung zum Culturvolke betrifft, so sollte Aegypten ihr Lehrmeister sein. Hierzu bedurften sie vorerst keiner göttlichen Nachhülfe. Zwar war die ägyptische Cultur, die Israel sich aneignen sollte, ganz und gar vom Naturdienste, den Israel meiden sollte, durchdrungen und getragen; — jedoch nicht so, dass jene nicht ohne diesen hätte herübergenommen werden können. Und in dem von den Vätern ererbten religiösen Bewusstsein, in der Erinnerung an die denselben zu Theil gewordenen Offenbarungen und Verheissungen, in der dadurch begründeten Hoffnung auf dereinstige nationale Selbstständigkeit hatte Israel kräftige und sichere Reagentien, vermittelst deren es das Ungöttliche im ägyptischen Wesen erkennen und ausscheiden konnte und sollte. — Ueber den *Cultus* der Israeliten während des Aufenthaltes in Aegypten fehlen ausdrückliche Angaben, doch kann aus gelegentlichen Angaben Manches darüber erschlossen werden. Dass sie nicht ganz und gar ohne Cultus gewesen sind, lässt sich von vornherein behaupten; denn wo wäre im Alterthum ein Volk, das in gar keinem Verhältnisse zur Gottheit gestanden und dies Verhältniss nicht im Cultus bethätigt hätte? Es kann nur die Frage sein, ob und in wie weit Israel dem von den Vätern ererbten Cultus treu geblieben sei, oder aber den ägyptischen Cultus adoptirt habe. Die Lebendigkeit, mit welcher sich die Erinnerung an die Geschichte der Väter im Volksbewusstsein erhielt, — dafür bürgt schon die Ausführlichkeit ihrer Aufzeichnung in der Genesis, — lässt erwarten, dass sie die von ihnen ererbten Cultusformen treu bewahrt haben werden. Aber die relative Armuth der patriarchalischen Cultusformen, gegenüber dem Reichthum und der Mannigfaltigkeit der ägyptischen Cultusformen, mit denen sie in so nahe Berührung kamen, lässt auch erwarten, dass diese nicht ohne erweiternden und mehrenden Einfluss auf jene geblieben sind. Eine solche Bereicherung der gottesdienstlichen Formen mit ursprünglich ägyptischen Elementen konnte aber eine zwiefache sein. Ganz unverfänglich war sie, so lange sie nur Formen und Symbole aufnahm, die mit den von den Vätern überkommenen religiösen Anschauungen vereinbar waren, d. h. die geeignet waren, diesen Anschauungen einen angemessenen Ausdruck, eine reichere und mannigfaltigere Darstellung zu leihen, ohne ihren eigenthümlichen und unterscheidenden (theistischen)

Charakter zu verwischen oder irgendwie zu beeinträchtigen. Gehörte ja doch dies mit zu der Aufgabe, welche Aegypten an dem Erwählten Jehovah's auszurichten hatte. Dass diese Art der Bereicherung in nicht geringem Maasse stattgefunden haben muss, ergiebt sich aus der Geschichte der Gesetzgebung. Wie viele religiöse Gebräuche, Symbole und Institute, deren Verwandtschaft mit ägyptischen Cultusformen sich nicht in Abrede stellen lässt (z. B. das Urim und Tummim), werden im mosaischen Gesetze als bekannt vorausgesetzt. Mit einer Unbefangenheit, die voraussetzt, dass diese Formen und Symbole dem Volke schon völlig geläufig sind, überhebt die Gesetzgebung sich einer nähern Beschreibung derselben, während sie andre Institute, von denen dies nicht vorauszusetzen war, mit der eingehendsten, man möchte sagen, kleinlichsten Sorgfalt beschreibt. Die Gesetzgebung hatte in solchen Fällen nur die Aufgabe, das schon Adoptirte wo nöthig zu läutern, zu legitimiren, zu regeln und dem gesammten System der religiösen Symbolik, das sie organisirte, an der rechten Stelle einzugliedern. Aber es war auch noch eine andre Art der Bereicherung des Cultus möglich, die nicht so unverfänglich war. Sie bestand darin, wenn religiöse Formen und Symbole mit sammt ihrem heidnischen Inhalte herübergenommen wurden, — oder, was auf dasselbe herauskommt, wenn solche Formen adoptirt wurden, die einer Füllung mit theistischen Ideen und Anschauungen von vornherein absolut unfähig waren, weil sie nur für heidnische Ideen geschaffen und geeignet waren, und daher, auch wenn die widerstrebende theistische Idee ihr aufgezwungen wurde, doch dieselbe unwillkührlich und unvermeidlich in eine heidnische verkehrten (z. B. die Anbetung Gottes unter dem Bilde eines Stieres Exod. 32). Die magische Gewalt und der unwiderstehliche Reiz, welche der Naturdienst über die Gemüther in der alten Welt ausübten, gegen welche zwar das geistlichgesinnte Israel durch das religiöse Erbe der Väter, durch seine Hoffnungen und Verheissungen geschützt war, die aber dem fleischlich gesinnten Israel ebenso verführerisch waren, wie allen übrigen Völkern, — diese Macht des Naturdienstes in jener Zeit lässt von vornherein befürchten, dass die wohlberechtigte Annahme ägyptischer Cultusformen und Symbole nicht mit der strengen Sichtung und Läutrung verbunden gewesen sei, die erforderlich war, um nicht einer falschen, ungöttlichen Religionsmengerei sich schuldig zu machen. Und auch diese Befürchtung bestätigt sich durch die Geschichte, vielleicht sogar in weiterer Ausdehnung, als wir es erwarten sollten. Ezech. 20, 5—8 (vgl. K. 23, 3) führt Klage darüber, dass Israel sich in seiner Jugend verunreinigt hat an den Göttern der Aegypter; ebenso Jos. 24, 14. Und an der Errichtung des goldenen Kalbes in der Wüste (Exod. 32) haben wir ein Beispiel und

Zeugniss, wie tief dieser falsche Synkretismus Wurzel gefasst hatte, wie allgemein er verbreitet war. Auch die immer wiederkehrenden Verbote des Naturdienstes und naturdienstlicher Cultushandlungen, die das Gesetz so oft einzuschärfen für nöthig hält, setzen eine mächtige, schon zur Erscheinung gekommene Neigung zum Naturdienste voraus. So ersehen wir aus Levit. 17, 7, dass namentlich der ägyptische Bocksdienst viel Anklang gefunden hatte. Eine ausdrückliche Verläugnung des Gottes seiner Väter, einen bewussten Abfall von der Religion der Väter wird das Volk schwerlich damit gewollt oder darin erkannt haben. Erst die Belehrung des Gesetzes und die begleitende Zucht der Geschichte konnte ihm über die Gefahren des Abgrundes, in den es sich zu stürzen bereit war, die Augen öffnen. — Forschen wir nach Zeugnissen thatsächlicher Ausübung von Cultusformen, die schon die Väter gekannt und geübt haben, so kommt dabei besonders die Beschneidung, das Opfer und die Sabbatsfeier in Betracht. In Betreff der Beschneidung bezeugt Exod. 4, 24—26 (vgl. § 13, 3), dass dies Bundeszeichen fortwährend in Geltung und Uebung geblieben ist, und in Jos. 5, 5 wird ausdrücklich gesagt, dass alles Volk, welches aus Aegypten auszog, beschnitten gewesen sei. — Dass der Opfercultus während des Aufenthaltes in Aegypten aus Rücksicht auf die Aegypter, denen die israelitische Opferweise ein Gräuel war, ganz und gar sistirt habe, könnte man aus Exod. 8, 25—28 zu schliessen sich berechtigt halten. Allein hier ist nur von einem besonders feierlichen Opferfeste, bei dem die ganze Gemeinde sich betheiligte, und das daher das grösste und allgemeinste Aufsehen erregen musste, die Rede. Ein solches innerhalb des ägyptischen Gebietes vorzunehmen, musste allerdings (§ 21, 3) nicht rathsam erscheinen. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, dass nicht Opferhandlungen inter privatos parietes ohne Aufsehen und ohne den Charakter einer Demonstration ungestört und ungehemmt hätten stattfinden können. Jedenfalls aber bezeugt diese Stelle, einmal, dass das Bedürfniss eines Opfercultus im religiösen Volksbewusstsein nicht erloschen war, und andrerseits, dass die von den Vätern ererbte und von den Aegyptern verabscheute Form des Opfers noch geltend war, dass also wenigstens in dieser Beziehung die Israeliten ihre religiöse Eigenthümlichkeit den Aegyptern gegenüber treu bewahrt haben. Von einem besondern Priesterstande findet sich nirgends eine Spur. Weder kann Exod. 19, 22 noch 1 Sam. 2, 27 dafür als Beweis geltend gemacht werden, denn dort fungiren offenbar die Aeltesten (Vs. 7) als Priester und in der andern Stelle steht nichts davon, dass Levi's Stamm schon in Aegypten priesterlich fungirt habe. Fanden Opfer statt, so fungirten ohne Zweifel, wie in der Patriarchenzeit (Bd. I, § 98, 2), dabei die

Familienväter oder Familienhäupter, oder falls das Opfer ein Gesammtopfer für das ganze Volk war, die Stellvertreter des Volkes, d. h. die Aeltesten. Was endlich den **Sabbat** betrifft, so ist das Dasein, so wie die Art und Weise seiner Feier selbst im patriarchalischen Zeitalter zweifelhaft (Bd. I, 98, 2) und weder aus Exod. 16, 22 f. noch aus Exod. 20, 8 kann mit Sicherheit etwas über die Praxis in Aegypten geschlossen werden. Vermuthen lässt sich auch wohl, dass die ägyptischen Frohnvögte (Exod. 5, 13. 14) schwerlich auf eine etwa vorhandene Sabbatsfeier Rücksicht genommen haben werden.

1. Für eine continuirliche Fortdauer der Offenbarung in Aegypten hat man wohl **1 Sam. 2, 27** geltend machen wollen, indessen mit Unrecht. Wenn es hier heisst: „Ich habe mich geoffenbaret Deines Vaters Hause, da sie noch in Aegypten waren in Pharao's Hause etc.", so wird der Inhalt dieses Wortes vollkommen erschöpft durch die Beziehung auf das letzte Jahr des ägyptischen Aufenthaltes. — Dagegen ist es allerdings ein Zeugniss für die Continuität des religiösen Bewusstseins im Volksleben, dass so vielen nominibus propr. dieser Zeit (Num. 3) der Gottesname eingeprägt ist.

§ 10. (1 Chron. 7, 20—24). — Ueber die Schicksale, welche die einzelnen Stämme in den ersten Jahrhunderten dieses 430jährigen Zeitraums erfahren haben mögen, wird uns im Pentateuch nichts berichtet. Dagegen enthält die angeführte Stelle der Chronik einige höchst merkwürdige Data, die, wenn sonst unsre Deutung derselben die richtige ist, uns belehren, dass ein Theil der Israeliten schon frühe an eine Rückkehr nach Palästina gedacht und dieselbe eigenmächtig zu verwirklichen versucht habe. Es ist namentlich ein Theil des Stammes **Efraim**, der sich noch zu Lebzeiten des Stammvaters wiederum auf dem südlichen Hochlande Palästina's ansiedelt, und von dort aus sogar räuberische Einfälle in die **philistäische** Meeresniedrung macht, dabei aber so schwere Verluste erleidet, dass daraus dem ganzen Hause ihres Vaters bitterer Kummer erwächst. Wahrscheinlich musste in Folge dieser Schwächung das abentheuerliche Unternehmen bald wieder aufgegeben werden [1]). — Auf ein ähnliches Unternehmen führt 1 Chron. 4, 22, wo von etlichen Nachkommen **Judah's** berichtet wird, dass sie über **Moab** geherrscht hätten. Der Chronist nennt das דְּבָרִים עַתִּיקִים d. i. alte, einer fernen, entrückten Zeit angehörige Geschichten. — Ueber das Verhältniss der Israeliten zur Hyksosdynastie vgl. § 35 ff.

1. Die Stelle **1 Chron. 7** (8), **21** enthält fast ebenso viel Räthsel wie Worte. Voran geht Vs. 20 eine von Efraim ausgehende bis ins siebente Glied fortgesetzte Genealogie: „Die Söhne Efraims sind: **Schutelah** und dess Sohn Bered und dess Sohn Tachat und dess Sohn Elada und dess Sohn Sabad und dess Sohn Schutelah, und Eser und **Elead**. Dann heisst es Vs. 21: **Und es tödteten sie die Männer von Gat, die Gebornen in dem Lande, denn sie waren hinabgestiegen,**

zu rauben ihre Heerden (Vs. 22) Und ihr Vater Efraim trug Leid viele Tage und es kamen seine Brüder ihn zu trösten. (Vs. 23) Und er ging ein zu seinem Weibe und sie ward schwanger und gebar einen Sohn, und er nannte ihn B'riah, denn übel stand es um sein Haus. (Vs. 24) Und seine Tochter Scheerah baute das untere und obere Bet-Choron und Usen-Scheerah."

Streitig ist nun zunächst die Zeit der Begebenheit. Ewald (I, 490) verlegt sie in die vorägyptische Zeit. Da Ewald sich aus kritisch orakelnder Machtvollkommenheit nach biblischen Geschichte zu machen berufen hält, so kümmert es ihn natürlich nicht, dass die Genesis Efraim erst in Aegypten geboren werden lässt. Lengerke (I, 355) und Bertheau (Chronik S. 83) verlegen dagegen unsre Begebenheit in die unmittelbar nachmosaische Zeit, wobei sie unbefugter Weise den B'riah in C. 7, 23 mit dem Benjaminiten Briah (in C. 8, 13) identificiren. Bertheau wirft sich noch die Frage auf: „Wie steht es aber dann mit Efraim dem Vater, der über den Verlust seiner Söhne trauert? Wir werden Efraim, antwortet er, als die Gesammtheit des Stammes auffassen müssen, welche über das Unglück, von dem zwei ihrer Söhne, d. h. zwei Abtheilungen des Stammes, betroffen waren, trauerte." Schön! aber, fragen wir weiter: Wie steht es denn mit Efraim, der nach jenem Unglück zu seinem Weibe eingeht und einen Sohn Namens B'riah mit ihr zeugt? Ist darunter auch die Gesammtheit des Stammes zu verstehen? — Da an einen andern, jüngern Efraim nicht gedacht werden kann, so führt uns die Angabe der Chronik spätestens in den Anfang des zweiten Jahrhunderts des ägyptischen Aufenthaltes. Damit scheint nun aber das Vorangehende in Widerspruch zu stehen, insofern wenn in Vs. 21 Schutelah, Eser und Elead als Söhne Sabads, und als Nachkommen Efraims im siebenten Gliede ansieht. Allerdings wird zwar das Suffix in וַיַּהַרְגוּם (Und es tödteten sie) nur auf die Letztgenannten bezogen werden können. Aber es ist ohne Zweifel verkehrt, die drei Letztgenannten einander zu coordiniren und als Söhne Sabads anzusehen, — dann müsste statt „dess Sohn" dess „Söhne" erwartet werden. Vielmehr müssen wir mit Bertheau (ad h. l. S. 82) die beiden Letztgenannten (Eser und Elead) für unmittelbare Söhne Efraims halten, in der Weise, dass sie die mit Schutelah in Vs. 20 begonnene Reihe fortsetzen.

Streitig ist ferner das Subject zu יָרְדוּ (ob Efraimiter oder Gatiter) und damit zusammenhangend die Oertlichkeit der Begebenheit. Die ältern Ausleger nahmen gewöhnlich an, dass die Efraimiter den Raubzug gegen die Gatiter, und zwar von Aegypten aus nach Philistäa, unternommen hätten. Calov (Bibl. illustr. ad h. l.) motivirt dies nicht ungeschickt in folgender Weise: „De Ephraimitis res ita habet: mora impatientes et gloria primogeniturae a Jacobo concessae tumentes tentarunt magnis consiliis eductionem ex Aegypto, adeoque progressi sunt, collecto exercitu, vivente adhuc patre Ephraimo, ex Aegypto affines terrae Canaan. Quo nomine accusat eos Assaph (Ps. 78, 9), quod non exspectato justo tempore terram promissam invadere ausi fuerint fiducia copiarum et peritia sua in re bellica, additque, quod justo Dei judicio temeritatis suae poenas dederint, terga verterint, inque fuga misere perierint." Aber abgesehen davon, dass in Ps. 78, 9 nichts von Alle dem zu lesen ist, was Calov dort gefunden hat, so wird diese Auffassung durch das ירדו, das unmöglich von einem Zuge aus Aegypten nach dem höher gelegenen Philisterlande gebraucht werden kann, unmöglich gemacht. Nehmen wir als damaligen Aufenthalt der Efraimiter das Land Gosen an, so müssen wir auch nothwendig die Gatiter als die Unternehmer des Raubzuges ansehen. Oder soll umgekehrt das ירדו auf die Efraimiter bezogen werden, so müssen wir annehmen, dass dieselben damals

nicht mehr in Gosen wohnten, sondern sich schon auf dem palästinensischen Hochlande festgesetzt hatten.

Zwischen diesen beiden Auffassungen haben wir zu wählen. Für die letztere hat sich ausser Bertheau und Lengerke (dessen Deutung sich uns aber schon als unzulässig erwiesen hat) noch Saalschütz (Mos. Recht. Berl. 1848 S. 651 f.) in eigenthümlicher und beachtungswerther Weise entschieden. Seine Auffassung berührt sich zum Theil mit der von Calov, aber er beschreibt und motivirt sie ganz anders. „Aus K. 7, 24 ersehen wir, sagt er, dass eine Urenkelin Josefs das obere und untere Beth-Choron in Canaan baute. Geschah die Erbauung dieser Städte, wie die Forscher annehmen, und woran der Zusammenhang der Stelle, in welcher noch von dem lebenden Ephraim die Rede ist, kaum zweifeln lässt, während des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten, so haben wir einen wirklichen Beweis dafür, dass ein Theil der Hebräer die Heerden, wie vorher, bis nach Palästina trieb, und dass sie sogar fortfuhren in dem Lande sich einzurichten und anzubauen.“ Aus K. 7, 21 scheint ihm nun hervorzugehen, „dass die Ephraimiten, bereits zur Lebenszeit des Vaters, in Palästina selbst Niederlassungen hatten; und war dies in den Gegenden, wo gleichzeitig, oder etwas später Beth-Choron gebaut war, dessen Lage uns ziemlich genau bekannt ist (nach Robinson = Beit-Ur, fünf Stunden nordwestlich von Jerusalem), also in den Gebirgsgegenden nahe vor Gath, so hat man auf der Karte den besten Commentar zu jener Stelle der Chronik.“

Die andre Auffassung, welche den Raubzug von den Gatitern ausgehen lässt, ist vertreten von Lightfoot (Opp. I, 23. Roterd. 1686), von Chr. B. Michaelis (Uber. adnott. in hagiogr. III, 370) u. v. A. Da das נוֹלָדִים בָּאָרֶץ nothwendig von dem Lande zu verstehen ist, wohin der Raubzug gemacht wurde, so müsste man bei dieser Deutung annehmen, dass die raubenden Gatiter früher selbst in Gosen gewohnt und etwa durch die Ausbreitung der Israeliten aus demselben verdrängt, jetzt einen Rachezug gegen ihre Verdränger unternommen hätten. — Wir halten diese Auffassung zwar für sprachlich zulässig, obwohl sie mehrfach gezwungen erscheint. Natürlicher zunächst erscheint die Deutung: „Die Gatiter erwürgten die Efraimiter, denn (כִּי) dieselben waren hinabgezogen, das Vieh der Gatiter zu rauben.“ Auch das נולדים בארץ wird, scheint uns, viel natürlicher, d. h. zusammenhangs- und geschichtsgemässer, von einem Geborensein im philistäischen Lande verstanden. Dazu kommt nun noch das unzweideutige Zeugniss aus Vs. 24, sofern nämlich, wie auch uns wahrscheinlich ist, die Erbauung Bet-Choron's in die vormosaische Zeit fällt. Wir sind deshalb geneigt, der Deutung von Saalschütz den Vorzug zu geben.

Moseh's Geburt und Erziehung.

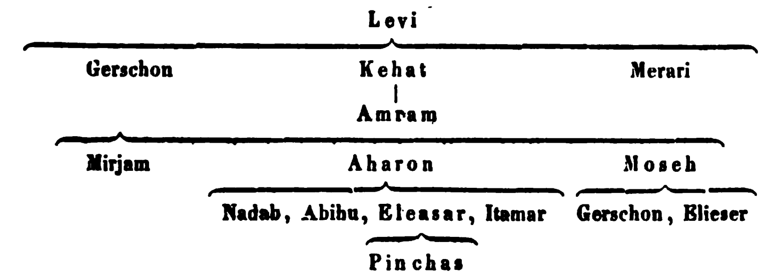
§ 11. (Exod. 2, 1—22. — K. 6, 16—25.) — Gerade in der Zeit des härtesten Druckes, als das Gebot, alle neugebornen Knaben der Israeliten sogleich zu ertränken noch in seiner ganzen Strenge bestand, wurde einem Israeliten Amram, aus dem Stamme Levi's und dem Geschlechte Kehat's, von seinem Weibe Jokebed ein Sohn geboren [1]). Das Kind zeichnete sich durch seltene Schönheit aus; um so mehr ist Mutterliebe darauf bedacht, es wo möglich vom drohenden Untergange zu retten. Drei Monate lang weiss sie es zu verbergen, doch länger kann sie nicht hoffen, es den Späherblicken der ägyptischen Henker zu entziehen. Aber

Mutterliebe ist erfinderisch. Jokebed weiss, dass die Tochter Pharao's an einer gewissen Stelle des Nils zu baden pflegt. Darauf baut sie ihren Plan; sie rechnet auf die Empfindsamkeit des weiblichen Herzens bei der Prinzessin. In einem wohlverpichten, aus Papyrusstauden verfertigten Kästchen setzt sie das Kind an der bekannten Stelle des Nils zwischen dem Schilfe aus, und lässt ihre ältere Tochter Mirjam als Späherin über das weitere Schicksal desselben zurück. Ihr Plan gelang. Die Königstochter bemerkt das Kästchen; sie lässt es sich bringen und der Anblick des schönen weinenden Knäbleins verfehlt nicht des gewünschten Eindrucks auf das Herz der Prinzessin. Dass es der israelitischen Knäblein eines sein müsse, hat sie bald errathen. Wie von ungefähr ist Mirjam hinzugetreten. Sie erbietet sich, eine hebräische Amme herbeizuschaffen. Natürlich holt sie die eigene Mutter und ihr übergiebt die Tochter Pharao's das Kind mit den Worten: „Nimm hin das Kindlein und säuge mir's; ich will's dir lohnen.“ [2]) — Mit Spannung sehen wir der weitern Lebensentwicklung des also geretteten Kindes entgegen; wir ahnen, dass es zu einer besondern Mission bestimmt sei. Auch die Eltern desselben werden ohne Zweifel von einer solchen Ahnung oder Hoffnung ergriffen und um so mehr darauf bedacht gewesen sein, dem Geiste des Kindes die Richtung zu geben, die ihrer Hoffnung entsprach. Zwar konnte das Kind, das die Tochter Pharao's als ihren Adoptivsohn selbst erziehen wollte, nur wenige Jahre in dem Hause seiner leiblichen Eltern weilen; aber auch später konnte es nicht auffallen, wenn der Knabe öfter das Haus seiner Amme besuchte. Gewiss wird auch das Volk, dem der Knabe durch seine Geburt angehörte, ahnungs- und hoffnungsvolle Blicke auf denselben geworfen haben; wenigstens später in den ausserordentlichen Lebensführungen desselben ein Zeugniss göttlicher Vorsehung und Berufung erkannt haben. — Nach der Entwöhnung bringt Jokebed den Knaben seiner hohen Pflegemutter zurück. Diese nennt ihn Mo-udscho (d. i. ex aqua servatus, LXX Μωϋσῆς, hebraisirt מֹשֶׁה) [3]) und lässt ihn in aller Weisheit der Aegypter erziehen [4]). In dieser Stellung wartet seiner eine glänzende Laufbahn. Die höchsten Ehrenämter standen dem hochbegabten Adoptivsohne der Prinzessin offen. Aber in seiner Brust fühlt er einen andern Beruf. Mit der Muttermilch hat er schon die Liebe zu seinem Volke eingesogen, und die Leiden seiner Brüder gehen ihm tief zu Herzen. Er glaubt sich zu ihrem Retter und Rächer berufen. Ueber solchen Planen brütend begegnet er einst einem Aegypter, der einen Israeliten misshandelte. Uebermannt von dem Eifer für sein Volk erschlägt er den Aegypter und verscharrt ihn im Sande. Niemand als der misshandelte Israelite war Zeuge dieser Rachethat. Durch ihn wahrschein-

lich verbreitet sich die Kunde von dem Geschehenen unter den übrigen. Die That wog einer Aufforderung zur gemeinsamen Erhebung gegen die Bedrücker gleich, und schon glaubt ihr kühner Urheber durch sie ein gewisses Maass von Autorität über sein Volk erlangt zu haben. Als er daher nach einiger Zeit zwei Israeliten trifft, die mit einander zankten, will er als Schiedsrichter auftreten, wird aber von der Seite dessen, dem er Unrecht gab, schnöde zurückgewiesen. „Wer hat dich, ruft ihm dieser zu, als Obersten und Richter über uns gesetzt? Willst du mich auch erwürgen, wie du neulich den Aegypter erwürgt hast?“ Durch diese Rede verbreitet sich die Kunde von Moseh's That auch unter den Aegyptern. Auch der König erfährt sie, und trachtet ihm nach dem Leben. Vom Könige verfolgt, von seinem Volke im Stiche gelassen, sieht sich Moseh zur *Flucht* genöthigt.[5]) Er sucht und findet Zuflucht im Lande der *Midianiter*[6]). Ein Fürst und Priester dieses Volkes, *Reguel* mit Namen,[7]) um dessen Töchter er sich verdient gemacht hatte durch den Schutz, den er ihnen gegen die Rohheit der Hirten gewährte, nimmt ihn in sein Haus auf, giebt ihm seine Tochter *Zipporah* zum Weibe und überträgt ihm die Sorge für seine Heerden. — Mit seiner Flucht aus Aegypten begann für Moseh eine neue Schule der Erziehung. In Aegypten, am Hofe Pharao's, hat er Vieles gelernt, dessen er zu seinem Berufe als Retter und Führer Israels, als Mittler des alten Bundes und Begründer der Theokratie, als Prophet und Gesetzgeber bedurfte. Aber seine dort erlangte Ausbildung war nur eine einseitige. Er hat zu herrschen gelernt, aber noch nicht zu dienen, und doch bedurfte er des Letztern ebenso sehr und noch mehr als des Erstern. Dem Feuereifer der Jugend fehlt noch die Bedächtigkeit, die Geduld und die Beharrlichkeit des Alters. In Aegypten ist das Bewusstsein seines Berufes erweckt und erwacht; aber es ist noch mit Selbstsucht, Hochmuth und Ehrgeiz, mit überstürzendem Eifer und baldverzagendem Kleinmuthe versetzt. Er versteht noch nicht die für das Wirken im Reiche Gottes so unentbehrliche Kunst des Stilleseins und Harrens, des Wartens und Lauschens auf Gottes Wege und Winke. In der Schule ägyptischer Weisheit ist sein Geist mit reicher Fülle menschlicher Weisheit ausgestattet worden, aber sein Herz ist dabei das trotzige und verzagte Ding des natürlichen Menschen geblieben und ist daher zum Vernehmen göttlicher Weisheit noch wenig geeignet, zur Ausführung göttlicher Werke noch wenig tauglich. Auch das Sichten und Scheiden, das Wiegen und Wägen des Gelernten und Erlebten war gewiss noch weit hinter der Gewiegtheit und Sicherheit zurück, die sein Beruf von ihm forderte. Das Alles sollte er noch lernen und üben. Verfolgung und Trübsal, Noth und Flucht, Natur und Einsamkeit sind seine Lehrmeister,

sie vollenden seine vorbereitende Erziehung für die Ausrichtung seines göttlichen Berufs.*).

1. Ueber Amram und Jokebed vgl. § 6, 1. Moseh war nicht der erstgeborne Sohn ihrer Ehe. Sein Bruder Aharon war drei Jahre älter (Exod. 7, 7) und seine Schwester, deren Namen Mirjam (LXX: Μαριάμ) wir erst später (Exod. 15, 20) erfahren, war bei seiner Geburt schon ein erwachsenes Mädchen (Exod. 2, 4). Das Geschlechtsregister dieser Familie ist folgendes:



2. Die Urkunde bringt ausdrücklich die auffallende **Schönheit** des Kindes in Beziehung zu dem Entschluss der Mutter, es zu verbergen und wo möglich zu retten. V. 2: „Und sie sah das Kind, dass es gut war" (כִּי־טוֹב, LXX: ἀστεῖος). Es ist nun zwar nichts Besondres, dass eine Mutter ihr neugebornes Kind schön findet; aber eben darum, weil es etwas so gar Gewöhnliches ist, treibt der Charakter der heiligen Urkunde uns dazu, mehr als dies Gewöhnliche dahinter zu suchen. Diesen Eindruck hatte auch Stephanus, der Act. 7, 20 die Schönheit des Kindes ausdrücklich zu Gott in Beziehung stellt (καὶ ἦν ἀστεῖος τῷ Θεῷ). Aus den Augen des Kindes muss eine besondre Gottesahnung zur Mutter gesprochen haben; aus ihnen mag sie ahnungsvoll eine bedeutsame Zukunft herausgelesen haben, die sie, gläubig an die Verheissungen der Väter, der schweren, noth- und sorgenvollen Gegenwart gegenüberstellt. So hat auch der Verfasser des Hebräerbriefs (11, 23) die Sache angesehen, indem er die Erhaltung des Knaben als ein Werk des Glaubens preist. Noch klarer wäre die Sache, wenn die jüdische Tradition, welche Amram als Propheten bezeichnet, anerkannt werden dürfte. Aber ihr fehlt alle Berechtigung: vielmehr scheint diese Angabe nur ein Ausfluss unsrer Stelle zu sein. Wäre die Geburt Moseh's von ausdrücklichen Gottesoffenbarungen oder Weissagungen begleitet gewesen, so würde sicherlich die h. Urkunde nach ihrer sonstigen Weise nicht unterlassen haben, sie mitzutheilen. In ihrem Schweigen aber finden wir ein Zeugniss ihrer historischen Treue. — Josephus kennt auch den Namen der rettenden Königstochter. Er nennt sie (Ant. 2, 9. 5) Thermuthis. Wir werden aber darauf ebenso wenig zu geben haben, wie auf Eus. praep. evang. 9, 27, wo sie Μέῤῥις genannt wird. Letzteres erscheint überdem als eine Corruption des Namens Mirjam. — Die im Nile **badende Königstochter** ist Herrn v. Bohlen (Genesis S. LXXXI) ein gewaltiges Aergerniss und ein Zeugniss für die grobe Unwissenheit des Verf. in Betreff ägyptischer Zustände. Aber die grobe Unwissenheit fällt auf den Kritiker zurück. In Aegypten waren die Frauen bei Weitem nicht so eingeschränkt als es im Orient und selbst auch in Griechenland der Fall war. Wir finden auf den Denkmälern Scenen, in welchen sich die ägyptischen Weiber mit fast modern-europäischer Freiheit in den Gesellschaften der Männer bewegen (Hengstb. Mos. u. Aeg. S. 25). „Dass die Königstochter an den Nil geht, sich zu waschen (לִרְחֹץ), erklärt sich aus der ägyptischen Vorstellung von der

Heiligkeit des Nils. Eine Abbildung einer ägyptischen Badescene, — eine Dame mit vier Dienerinnen, welche ihr aufwarten und verschiedene Geschäfte besorgen — findet man bei Wilkinson III, 389" (Hengstb. l. c. 85). Auch die Bereitung des Kästchens (der Name (תֵּבָה) erinnert an Noah's Rettungsarche) aus Papyrusstauden und die Bekleidung desselben mit Asphalt (חֵמָר) und Pech (זֶפֶת) harmonirt mit der ägyptischen Archäologie, vgl. Hengstb. l. c. p. 84 f. — Dass die Prinzessin bei dem Anblick des Knaben gleich von selbst darauf verfällt, dass es ein hebräisches Kind sein müsse, kann bei den obwaltenden Verhältnissen nicht auffallen, und man hat wahrlich nicht nöthig, mit Aben Esra und Theodoret anzunehmen, ὅτι ἡ περιτομὴ τοῦτο ἐδήλωσε. — Eine sinnvolle Bemerkung Baumgarten's (theol. Comm. I, 1 p. 399) möge hier noch angeschlossen werden: „Darin, dass der Erretter Israels von der Hand Aegyptens zuerst selber durch die ägyptische Königstochter errettet wird, liegt dieselbe Verwebung der Geschichte Israels mit der Geschichte der Heiden, die wir bereits in der Erzählung von Josef bemerkt haben, und wir dürfen es nun bereits als ein Gesetz aussprechen, dass der Vorzug Israels, nach welchem es der erwählte und zuerst gesegnete Same ist, dadurch wieder ausgeglichen werden muss, dass das Heil Israels nicht vollendet werden kann ohne die Hülfe der Heiden. Das ist auch die Meinung Kyrills v. Alex., wenn er in der unvermittelten Weise des Allegorisirens sagt: Die Tochter Pharao's ist die Gemeinde der Heiden". — An den entscheidenden Knotenpuncten der Heilsgeschichte, wo eine neue Knospe der Entwicklung sich aufthat, da kommt, wie von der göttlichen Vorsehung gerufen, immer das Heidenthum zu Hülfe und hilft die Knospe von ihren Fesseln befreien, dass sie sich zur herrlichen, weithin duftenden Blüthe erschliessen kann.

3. Als Zeitpunct der **Entwöhnung** des saugenden Kindes nimmt man gewöhnlich nach 2 Macc. 7, 27; 1 Sam. 1, 23. 24; Josephi ant. II, 9, 6, die Vollendung des dritten Lebensjahres an. — Da die Prinzessin das Kind adoptiren und als ihren eigenen Sohn erziehen will (Vs. 10), so ist es billig, dass sie auch, Mutterrechte übend, ihm den **Namen** giebt. Natürlich wird sie dazu einen ägyptischen Namen gewählt haben. Der Name מֹשֶׁה ist nun zwar unzweifelhaft ein hebräischer (= der Herausziehende, der Retter). Aber wir haben hier ohne Zweifel denselben Fall wie Gen. 41, 45, wo der dem Josef vom ägyptischen Könige beigelegte ägyptische Name Psomtomphanech in der eine hebräische Etymologie zulassenden Form Zofnat-Paneach wiedergegeben wird (Bd. I, § 88, 2). Wie dort, so führen uns auch hier die LXX durch engern Anschluss an die ursprüngliche ägyptische Form auf die richtige Spur. Sie geben den Namen stets durch Μωϋσῆς wieder. Schon Josephus (ant. II, 9, 6) giebt die richtige Deutung: τὸ γὰρ ὕδωρ ΜΩ οἱ Αἰγύπτιοι καλοῦσιν, ΥΣΗΣ δὲ τοὺς ἐξ ὕδατος σωθέντας. Eben so Philo (de vita Mos. II, 83 ed. Mang: διὰ τὸ ἐκ τοῦ ὕδατος αὐτὸν ἀνελέσθαι· τὸ γὰρ ὕδωρ ΜΩΣ ὀνομάζουσιν Αἰγύπτιοι), Clemens von Alex. (strom. I, 251 ed. Sylb.) und der Tragiker Ezechiel (bei Eus. praep. ev. 9, 28). Diese Ableitung wird bestätigt durch neuere Kenntniss des Koptischen (vgl. Jablonski opusc. I, 152 ff.), wonach Mo = Wasser und Udsche = gerettet heisst. Die meisten Neuern haben daher dieser Ableitung Beifall gezollt. Gesenius (im Thesaurus) will sie zwar nicht geradezu verwerfen, aber reputans sibi nominum propriorum apud veteres Aegyptios usitatorum, quae pleraque cum Deorum nominibus conjuncta sunt ratione (z. B. Amôs, Thuthmôs, Phthamôs, Rhamôs etc.), zieht er es vor, unsern Namen auf das ägyptische Wort Môs = Sohn zurückzuführen, und anzunehmen, dass die erste, den Namen eines Gottes enthaltende Sylbe im hebräischen Gebrauche sich verloren habe. Nur Lengerke (I, 390) pflichtet dieser Deutung bei; weitern Beifall wird sie schwerlich finden. Viele von den ältern Theologen sahen

gewissermaassen einen Ehrenpunct darin, dass nicht die Tochter Pharao's, sondern die israelitische, leibliche Mutter dem Kinde seinen Namen gegeben habe. So übersetzt Pfeiffer (dub. vex. p. 214) nach Abarbanels Vorgang Vs. 10: Adduxit eum (sc. mater ejus) ad filium Pharaonis et factus est ipsi filius. Vocarat vero nomen ejus (sc. mater jam dudum) Mose (quod tum indicabat filiae Pharaonis) et dicebat: quia ex aqua eduxi eum, da מְשִׁיתִהוּ curasti eum, da מְשִׁיתִהוּ auch die 2. pers. fem. sein könne, ja müsse (weil es defectiv ohne י geschrieben sei). Von allem Andern abgesehen, müsste man aber dann מֹשׁ und nicht מֹשֶׁה erwarten. Auch Meier (Wurzelwörtb. p. 704) erklärt den Namen weder für einen ursprünglich hebräischen. Der eigentliche Name Moseh's sei wahrscheinlich, wie Manetho (bei Jos. c. Apion. I, 26. 28) bezeuge, Osarsiph (= Osirisschwert) gewesen, erst in Folge des Auszugs aus Aegypten sei ihm der Name Mosche (= der Herausführende, Anführer, Herzog, dux) beigelegt worden. Wir können diese sonst ansprechende Auffassung deshalb nicht brauchen, weil die Urkunde die Namengebung auf die Prinzessin zurückführt; tragen dagegen kein Bedenken uns die auf Grund der LXX von Josephus, Philo und Clemens bezeugte, ebenso sehr sprach- als sachgemässe Auffassung anzueignen. Der dem hebräischen Sprachorgane unbequeme Name mochte sich unwillkürlich im Munde des israelitischen Volkes in der angegebenen Weise umgestalten, und diese Umgestaltung war eine unabsichtliche Weissagung, denn der Herausgezogene wurde in der That zum Herauszieher. Vox populi, vox Dei.

4. „Moseh wurde, sagt Stephanus (Act. 7, 22), in aller Weisheit der Aegypter erzogen." Diese Aussage ist nicht Ausfluss einer bodenlosen Tradition oder Ausschmückung der eigenen Phantasie, sondern wohlberechtigter und unabweisbarer Commentar zu Exod. 2, 10: וַיְהִי לָהּ לְבֵן. Der Adoptivsohn der ägyptischen Königstochter muss in aller Weisheit Aegyptens erzogen worden sein. Damit stimmt auch die ägyptische Tradition bei Manetho, die Moseh zu einem heliopolitanischen Priester macht, und somit eine priesterliche Erziehung bei ihm voraussetzt. Gerade diese Erziehung in der Weisheit der Aegypter war Zweck und Ziel der göttlichen Führung mit dem Knaben, ja man kann sagen, mit dem ganzen Israel. Denn um Aegyptens Weisheit und Cultur sich anzueignen, um sie als menschliche Unterlage der weitern göttlichen Offenbarungen und Leitungen zu gewinnen, verliess Jakobs Familie das Land der Pilgrimschaft ihrer Väter, das Land der Hoffnung und Verheissung ihrer Nachkommen. In Moseh aber concentrirt sich die Führung und das Geschick des ganzen Israels dieser Zeit. „So wie Joseph durch die Erhebung zum ägyptischen Grossvezier in den Stand gesetzt wurde, das Haus seines Vaters in der Hungersnoth zu versorgen, so wird Moseh durch die ägyptische Bildung am Hofe Pharao's vorbereitet, die Führung und Gesetzgebung seines Volkes zu übernehmen" (Baumg. Comm. I, 1 p. 399). — Dem Pflegesohne der Königstochter, dem reichbegabten und hochgebildeten Jüngling stand ohne Zweifel die glänzendste Laufbahn im ägyptischen Staatsthum offen. Er hätte, wenn er gewollt, wahrscheinlich, wie Joseph, zu den höchsten Staatsämtern emporsteigen können. Aber jetzt lagen die Sachen anders als damals. Moseh konnte eine solche Laufbahn nur mit Verläugnung seines Volkes, seiner Ueberzeugung, seiner Hoffnung, seines Glaubens, seines Berufes betreten. Das wollte, das konnte und durfte er nicht. So hat der Verfasser des Hebräerbriefes vollkommen Recht, wenn er den gegebenen Kern der Geschichte entfaltend, sagt (K. 11, 24—26): „Durch den Glauben wollte Moseh, da er gross ward, nicht mehr ein Sohn heissen der Tochter Pharao, und erwählete viel lieber, mit dem Volke Gottes Ungemach zu leiden, denn die zeitliche Ergötzung der Sünde zu haben, und achtete die Schmach Christi für grössern Reichthum, denn die Schätze Aegyptens; denn er sahe an die Be-

lohnung." Winer (Reall. II, 110), der im Allgemeinen die Historicität unserer Urkunde gegen die Anfechtungen der mythensüchtigen Kritiker in Schutz nimmt, findet nur das schwierig, „wie Mose, wenn er von einer Prinzessin erzogen war, später bei seinen Verhandlungen mit Pharao so gar nicht als am Hofe bekannt dargestellt ist, ja wie er noch früher (Ex. 2, 11) ausser aller Beziehung zu seiner Pflegemutter erscheint." Ich meinerseits finde darin nicht die mindeste Schwierigkeit. Was das Erstere betrifft, so war seit Moseh's Flucht aus Aegypten eine lange Reihe von Jahren vergangen (Exod. 7, 7), der damalige König war längst gestorben (Exod. 2, 23), eine ganz neue Generation war herangewachsen, — wie kann es da auffallend sein, wenn Moseh nicht mehr als am Hofe bekannt dargestellt ist. Und gesetzt auch, Moseh wäre noch am Hofe bekannt gewesen, hatte denn die Urkunde schon nothwendig ein Interesse, dies besonders hervorzuheben? Und ist denn wirklich die Bekanntschaft desselben am Hofe ausdrücklich negirt, oder die Unbekanntschaft unzweifelhaft ausgesprochen? Wir glauben beide Fragen verneinen zu müssen. — Ebenso wenig Bedeutung hat die zweite s. g. Schwierigkeit. Die Prinzessin kann, als Exod. 2, 11 vorfiel, bereits gestorben sein, oder, wenn das nicht, so ist es auch wohl denkbar, dass, je deutlicher sich in Moseh's Herzen und in seinem Benehmen die Anhänglichkeit an sein Volk und die Abneigung gegen die Bedrücker desselben ausgeprägt hat, auch um so mehr zwischen ihn und seine Pflegemutter eine Entfremdung eingetreten sei. Wahrscheinlich hat er damals wohl mehr über Plänen zur Rettung seines Volkes als über Mitteln, die Hofgunst zu behaupten, sinnend, den Hof gemieden.

Die mährchenhaften Ausschmückungen der Jugendgeschichte Moseh's in der jüdischen Sage stellt Winer l. c. gut zusammen: „Er soll in aller Weisheit der Aegypter, und zwar nicht nur durch ägyptische, sondern auch durch ausländische (griechische, assyrische und chaldäische) Lehrer unterrichtet worden sein (Philo Opp. II, 84, vgl. Clem. Al. strom. I, 148) und als Knabe durch bezaubernde Schönheit sich ausgezeichnet haben (Jos. ant. l. c. vgl. Justini 36, 2: Moses..., quem formae pulchritudo commendabat). Zum Jüngling herangereift, führte er ein ägyptisches Kriegsheer gegen Aethiopien, drang bis Meroë vor und vermählte sich mit der äthiopischen Prinzessin Tharbis, welche ihm, von Liebe zu dem männlich schönen Jüngling ergriffen, die Thore der festen Stadt geöffnet hatte (Jos. ant. 2, 20)." Der alten Cyrussage ist es offenbar nachgebildet, wenn Josephus ausserdem erzählt (ant. II, 9, 7): Die kinderlose Prinzessin habe ihn zum Thronfolger bestimmt, und auch ihren Vater, den alten König, für diesen Plan zu gewinnen gesucht. Dieser habe darauf, als Zeichen seiner Zustimmung, den Knaben auf den Arm genommen, geherzt, und ihm die königliche Krone aufgesetzt. Aber der Knabe warf die Krone auf die Erde und trat sie mit Füssen. Ein Schriftgelehrter, der schon früher von der Geburt eines für Aegypten gefährlichen Kindes geweissagt, erklärte nun, dies sei das von ihm geweissagte, verderbendrohende Kind, und fordert seine Tödtung. Aber Thermuthis schützt den Knaben und der König vergass allgemach die Geschichte etc. Die Heirath mit der äthiopischen Prinzessin hat wahrscheinlich in Num. 12, 1, wo von einem äthiopischen Weibe Moseh's (§ 64, 3) die Rede ist, ihren Anknüpfungspunct.

5. Was Moseh nach Vs. 12 ff. an dem gewaltthätigen Aegypter und den vorlauten Israeliten that und erlebte, ist höchst bedeutsam für die Erkenntniss seines dermaligen innern Lebens, seines Denkens und Dichtens, Hoffens und Fürchtens. Auch hier öffnet uns Stephanus (act. 7, 25) das tiefere und wohlbegründete Verständniss: „Er meinete aber, seine Brüder sollten es vernehmen, dass Gott durch seine Hand ihnen Heil gäbe; aber sie vernahmen es nicht." Er trägt sich mit Rettungsgedanken, weiss aber noch nicht, wie er sie ausführen soll. Er fühlt den Beruf dazu in seiner

rust, und hält es für Gottes Stimme; aber fleischlicher Thatendurst und Ehrgeiz, die für ottes Wege nicht taugen, haben mit die Hand im Spiel. Er will Aufsehen erregen bei einen Brüdern, er meint, ihm, dem Zögling der Königstochter, käme es von vornherein ı, an der Spitze seines Volkes zu stehen, er brauche bloss zu zeigen, dass er sich azu hergeben wolle, so werde ihm alles Volk ohne Weiteres zufallen. Aber er hatte ch gewaltig geirrt. Doch auch dies gehörte zu der Erziehung für seinen Beruf; auch lche Erfahrungen musste er machen, um durch sie zu seinem Berufe heranzureifen: rfahrungen von der Verkehrtheit seines Volkes, das nicht merken und vernehmen will, rfahrungen von der Verkehrtheit seines eigenen Herzens, dessen Muth und Zuversicht eim ersten Misslingen in Kleinmuth und Verzagtheit umschlägt, Erfahrungen von den Vegen Gottes, der sich zu dem Vertrauen auf eigene Kraft und zu den selbstgewählten Vegen des Menschen nicht bekennt. Dennoch war Moseh's Liebe zu seinem Volk stark nd edel, sein Beruf wahr, sein Streben im tiefern Grunde gottgemäss. Aber das Alles edarf (gerade so wie es vordem bei Josef der Fall war, vgl. Bd. I. § 84, 1) gründcher, durchgreifender Läutrung und Heiligung durch die Schule der Trübsal, der Niedrigkeit und Demuth, ehe Gott es für seine Zwecke brauchen kann. Darum konnte es m jetzt noch nicht gelingen. Und die Ohnmacht seines fleischlichen Muthes und seines enschlichen Trotzes zeigt sich bald, indem sie beim Nichtgelingen des ersten Ansatzes Verzagtheit und Kleinmuth umschlagen. Aber so musste es kommen, um ihn in die chule zu führen, deren Zucht ihm noch hoch noth that, die seine Erziehung nach der ndern Seite hin ergänzen und sie vollenden soll. Was nach seiner Einsicht dazu dienen ll, sein Volk aus dem Elende zu retten, führt ihn selbst ins Elend hinein. Und was ihn on seinem Berufe zu entfernen scheint, führt ihn demselben erst in rechter Weise entgegen. So gehen Gottes Wege. — Die Urkunde missbilligt die Rachethat an dem Aegypter it keinem Worte, aber sie lässt die Nemesis des Erfolges darüber das Urtheil sprechen. — Ueber das Alter Moseh's bei seiner Flucht aus Aegypten sagt der Pentateuch nichts us. Erst der Zeitpunct seines göttlich legitimirten Auftretens wird K. 7, 7 als sein 0. Lebensjahr bezeichnet. Stephanus giebt Act. 7, 30, wahrscheinlich der jüdischen Tradition folgend, das 40. Lebensjahr als das Jahr der Flucht an. Berücksichtigen wir dagegen, dass seine Söhne beim Auszuge des Volkes aus Aegypten nach Exod. 4, 20. 25; 18, 3 noch ziemlich jung gewesen sein müssen, so könnten wir geneigt sein, für die Dauer seines Aufenthalts unter den Midianitern weniger als 40 Jahre anzunehmen. Indessen können seine Söhne auch erst in spätern Jahren seiner Ehe geboren sein.

6. Die **Midianiter** waren ein terachitisch-arabischer Volksstamm, der nach Gen. 25, 2. 4 seinen Ursprung aus Abrahams zweiter Ehe mit Kethurah ableitete. Schon u Jakobs Zeiten finden wir sie mit Ismaelitern vermischt als Vermittler des Karawanenhandels zwischen Asien und Aegypten (Gen. 37, 28. 36). Schon dies weist uns darauf in, dass wir ihre eigentlichen und ursprünglichen Wohnsitze in der Nähe des aelanitischen Meerbusens, als dem Mittelpuncte dieses internationalen Verkehrs, zu suchen haben. Dies bestätigt sich durch alte und neue Angaben und Forschungen (vgl. Ritter's Erdk. XIII. p. 287). Nach Eusebius (Onomast. s. v. Μαδιάμ) lag die Stadt Madiam ἐπέκεινα ῆς Ἀραβίας πρὸς νότον ἐν ἐρήμῳ τῶν Σαρακηνῶν τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης ἐπ' ἀνατολάς; nd noch im Mittelalter kannten die arabischen Geographen Edrisi und Abulfeda Arab. descr. p. 77 ed. Rommel) die Ruinen dieser Stadt an der Ostseite des aelanitischen Busens fünf Tagereisen von Ailah. Diesen Angaben zufolge bestimmte Seetzen Monatl. Corresp. XXV. 1812 p. 395) die Lage der jetzt spurlos verschwundenen Stadt im Wady Magne (Mukne) auf der Ostseite des genannten Meerbusens ungefähr dem Sinai

gegenüber. Laborde dagegen will ermittelt haben (Comment. géogr. p. 6 ff), dass die Stadt auf der Westseite des Busens, im heutigen Hafen Dahab, parallel dem Sinai, mit welchem er durch den Wady Zakal (es-Sa'l) verbunden ist, gelegen habe. Diese mit grosser Zuversicht vorgetragene Ansicht ist aber eine in jeder Beziehung verfehlte und völlig bodenlose. Dahab ist vielmehr ohne Zweifel mit dem biblischen Di-Sahab (Deut. 1. 1) identisch. Vgl. Ritter Erdk. XIV, 233; Hengstenberg, Bileam p. 225; Ewald II, 326. 327. — Dagegen finden wir gegen das Ende der mosaischen Zeit weiter nördlich auf der Ostseite Kanaan's in der Nähe der Moabiter und Edomiter einen bedeutenden midianitischen Volksstamm (Num. 22, 4. 7; 25, 6. 17), der von den Israeliten eine grosse Niederlage erleidet (Num. 31). Auch mit den Edomitern waren diese Midianiter bereits früher in Collision gerathen und von ihnen zurückgeschlagen worden (Gen. 36, 35). Wir werden nach diesen Daten annehmen müssen, dass die Midianiter sich von Madian aus auch weiter nach Norden hin, bis an die Grenze Moabs ausgebreitet haben; ob aber auch nach Westen hin ins peträische Arabien hinein, ist zweifelhaft. Als Beweis dafür, dass dies der Fall gewesen sei, wird der Aufenthalt Moseh's im Lande der Midianiter geltend gemacht. Denn man wird bei Exod. 2, 15 ff. immer eher an das peträische Arabien, wo Moseh ohne Zweifel vor Pharao's Nachstellungen schon vollkommen sicher war, als an das entferntere, jenseits des älanitischen Golfs liegende Land denken. Und wenn Exod. 3, 1 berichtet wird, dass Moseh die Schafe seines Schwiegervaters hinter die Wüste an den Berg Gottes Horeb getrieben habe, so wird man das Standquartier des midianitischen Emirs schwerlich sich in solcher Entfernung von den weidenden Heerden denken können, als das Wohnen dieses Stammes jenseits des Meerbusens voraussetzen würde. Auch wird man aus der genauen Bekanntschaft mit den Localitäten des peträischen Arabiens, die in Num. 10, 31 Chobab, dem Sohne Reguels, zugeschrieben wird, den Schluss ziehen dürfen, dass dessen Stamm in diesen Gegenden wohnhaft gewesen sei. Auf der andern Seite sind aber auch Data vorhanden, welche diese Annahme wieder zweifelhaft machen. Auf ihrem Zuge durch die Wüste stiessen die Israeliten nirgends auf Midianiter; und als der Schwiegervater Moseh's denselben während der Lagerung am Sinai besucht und ihm Weib und Kinder zuführt, kommt er offenbar aus weiter Ferne (Exod. 18). Dass diese verschiedenen Angaben nicht in unauflöslichem Widerspruche mit einander stehen, leuchtet ein. Die Schwierigkeit besteht bloss in der Auswahl aus den mancherlei Möglichkeiten, wozu die Urkunde nicht hinlänglich sichere Data enthält. Die einzige nähere Angabe ist Exod. 3, 1: Moseh trieb die Schafe seines Schwähers hinter die Wüste (אַחַר הַמִּדְבָּר) an den Berg Horeb. Ritter (Erdk. XIV, 234) findet dies wohl vereinbar mit seiner Annahme, dass auch Reguels Stamm im Osten des älanitischen Meerbusens gewohnt habe. Er deutet das אחר = westwärts: Moseh habe die Heerden von der Ostküste des Busens weg auf die Westseite desselben getrieben. Will man diese Deutung annehmbar finden, so muss man, scheint uns, zugleich annehmen, dass der ganze Stamm, dem Reguel vorstand, mit Moseh auf die Ostküste hinübergezogen sei; da eine Isolirung der Moseh anvertrauten Heerden auf solche Entfernung hin höchst unwahrscheinlich ist. Die Deutung des achar hamidbar durch: westwärts nach der Wüste erscheint überdem als zweifelhaft. Rathsamer möchte es jedenfalls sein, bei der nächstliegenden Uebersetzung: hinter die Wüste zu bleiben, so dass Moseh mit den Heerden eine weidelose Wüste durchzog, ehe er zu den Weidetriften des Sinaigebirges gelangte. Wir hätten dann den damaligen Wohnsitz dieses Midianiterstammes etwa östlich oder nordöstlich vom Sinai, also immer doch auf der Westseite des Busens, zu suchen. Später aber, nach der Berufung Moseh's müssen sie diese Gegend verlassen und an-

'erswo, wahrscheinlich wieder auf der Ostseite des Meerbusens Weideplätze gesucht aben. Diese Annahme wird nothwendig durch die Thatsache, dass der Zug der Israeten nirgends auf Midianiter trifft und Moseh's Schwäher von ferne herkommt, ihn zu bechen (Exod. 18. Num. 10, 30). Mag dem Allen nun aber sein, wie ihm wolle, jedenlls haben wir uns den Midianiterstamm, dem Reguel vorstand, als einen vom Hauptstamme ›gerissenen (nomadisirenden) Zweig zu denken, der seitdem auch stets in seiner Verinzelung vom Hauptstamme verharrte. Denn während die Hauptmasse der Midianiter ch stets feindselig gegen Israel bewies, bleiben Reguels Nachkommen in freundlichen ziehungen zu Israel. § 69, 2.

7. Eine neue Schwierigkeit erhebt sich aus den wechselnden Namen, mit welchen er midianitische Priester, in dessen Dienst und Verwandtschaft Moseh tritt, beannt wird. Exod. 2, 18 ff. heisst er **Reguel** (רְעוּאֵל) und wird als der Vater der ipporah bezeichnet. In der Folge (K. 3, 1; 4, 18; 18, 1 ff.) wird er **Jetro** (יִתְרוֹ) genannt und als Schwäher (חֹתֵן) Moseh's bezeichnet. In Num. 10, 29 tritt er uns unter em Namen **Chobab** als Reguels Sohn und Moseh's Choten entgegen; ebenso wieler in Richt. 4, 11. Hartmann, de Wette u. A. führen die Verschiedenheit der Anaben auf verschiedenartige, einander widersprechende, Genealogien zurück. Allein dann müssten wir bei dem Redactor, mag er auch sein wer er wolle, eine in der That nbegreifliche Fahrlässigkeit voraussetzen (was auch Winer II, 310 anerkennt). Dem Redactor, der so unmittelbar auf einander (K. 2, 18 und 3, 1) zwei verschiedene Namen uftreten lässt, wird diese Verschiedenheit gewiss bewusst gewesen sein, und einen Widerspruch kann er darin nicht gefunden haben, sonst würde er die verschiedenen Angaben nicht aufgenommen haben. Fand er aber keinen Widerspruch darin, so sind auch wir nicht berechtigt, einen solchen vorauszusetzen. Die schwankenden Grenzen der Begriffe אב (= Vater und Grossvater) und חתן (Schwager und Schwiegervater) einerseits und die Flüssigkeit im Gebrauche der Namen andrerseits berechtigen uns, in dem Einen oder in dem Andern den Grund der Verschiedenheit zu suchen. Insbesondere liegt es nahe, einen der Namen als auszeichnenden Ehrennamen, etwa zur Bezeichnung der priesterlichen und fürstlichen Würde seines Inhabers, zu fassen. Lengerke (Kenaan I, 391) giebt dem Namen Reguel (d. i. Freund Gottes) diese Stellung. Uns erscheint diese Wahl verfehlt, da wir sowohl bei dem erstmaligen Auftreten in Exod. 2, 21, als auch und besonders bei der genealogischen Angabe in Num. 10, 29 nicht den Amtsnamen, sondern den Personennamen erwarten. Wir ziehen vielmehr vor, dem Namen Jitro (d. i. excellentia ejus) die Geltung eines Ehrennamens zuzuschreiben, zumal wir in Exod. 4, 18 auch statt dessen die Form יֶתֶר finden. So wäre die anstössige Dreiheit der Namen auf die erforderliche Zweiheit reducirt, und es handelt sich nur noch darum: 1) ob wir den Jitro in Exod. 3. 4. 18 mit dem Reguel in Exod. 2, 18 oder mit dem Chobab in Num. 10, 29 und Jud. 4, 11 zu identificiren haben, — und 2) ob wir Reguel als Vater oder als Grossvater Zipporah's und Chobab als Schwager oder als Schwiegervater Moseh's ansehen sollen. Die erste Frage scheint sich uns zweifellos dahin erledigen zu müssen, dass der in Exod. 3. 4. 18 auftretende Jitro mit dem aus Exod. 2, 18 bekannten Reguel ein und dieselbe Person ist; bei der zweiten sind wir zweifelhaft, ob wir das אב in Exod. 2, 18 oder das חתן in Num. 10, 29 in der ungenauern Bedeutung, jenes als Grossvater, dieses als Schwager, fassen sollen. Ranke (Pentat. II, 8) entscheidet sich für das Letztere und will aus Richt. 19, 4. 6. 9 den unbestimmten Charakter des Wortes חתן erhärten, indem dort eben wegen der Zweideutigkeit dieses Wortes, nach der es ebenso gut Schwager als Schwiegervater heissen

könne, jedesmal die alle Zweideutigkeit aufhebende Apposition: der Dirne Vater — hinzugefügt sei. — Jedenfalls ist so viel klar: Bis zu der Zeit, von der Exod. 18 handelt, steht Reguel, der auch Jitro genannt wurde, an der Spitze des Stammes. In Num. 10 tritt zuerst Chobab als an der Spitze des Stammes stehend auf, und wird deshalb auch genealogisch als Sohn Reguels eingeführt. In der Zwischenzeit muss also Reguel gestorben sein. — Bei den Arabern und im Koran wird Moseh's Schwiegervater unter dem Namen Schoeib (wahrscheinlich aus Umbiegung des Namens Chobab entstanden) als Prophet verehrt.

Bei der Angabe, dass Reguel **Priester** in Midian gewesen sei, drängt sich uns die Frage nach der religiösen Stellung dieses Volkes auf. Behufs Beantwortung dieser Frage haben wir nothwendig die verschiedenen Gruppen der Midianiter auseinanderzuhalten. Ueber die Religion der (nach Gen. 37, 28. 36 handeltreibenden und mit den Ismaelitern verschmolzenen) Midianiter auf der Ostseite des älanitischen Golfs wissen wir gar nichts. Dagegen wissen wir, dass die nördlich wohnenden und mit den Moabitern verbündeten Midianiter (Num. 22. 25) dem schändlichen Baal-Peor's-Cultus sich ergeben hatten, wahrscheinlich erst in Folge ihrer Berührung mit den Moabitern. Was nun die dritte Gruppe der Midianiter betrifft, an deren Spitze Reguel und später Chobab stand, so können wir mit Sicherheit wenigstens soviel annehmen, dass sie keine Baal-Peordiener waren. Das ist bei der engen Verbindung, in der sie zu den Israeliten fortwährend standen (§ 69, 2) ganz undenkbar. Bei ihrer nomadischen Absonderung von dem Hauptstamme ist es (und je früher diese Absonderung stattfand, um so mehr) wahrscheinlich, dass sie im Allgemeinen den von Abraham ererbten Theismus bewahrt haben (vgl. Exod. 18, 9 ff.). Doch dürfen wir uns auch von der Reinheit und Echtheit ihres Theismus keine allzuhohe Vorstellung machen, da Moseh nach Exod. 4, 18 so sichtlich eine grosse Zurückhaltung in Beziehung auf die ihm zu Theil gewordenen Gottesoffenbarungen gegen Jetro beobachtet. Auch möchte die hartnäckige Weigerung Zipporah's, ihre Söhne der Beschneidung zu unterziehen (Exod. 4, 25) auf einen geringschätzenden Gegensatz zu der Religion der Israeliten hinweisen.

3. Der Aufenthalt im Hause des midianitischen Priesters war für den verwöhnten Pflegesohn der Königstochter ohne Zweifel eine schwere aber heilsame **Schule der Demuth und Trübsal**, der Entbehrung und Selbstverleugnung. Schon die Vorstellung des Contrastes zwischen dem Wohlleben am Hofe und dem beschwerlichen Hirtendienste in der Wüste reicht hin, das zu begreifen. Aber wir haben Grund genug, zu vermuthen, dass seine gegenwärtige Lage ihm auch noch Demüthigung und Trübsal anderer Art gebracht haben werde. Namentlich scheint sein Verhältniss zu seiner Gattin kein besonders glückliches und seine Stellung im Hause seines Schwiegervaters eine ziemlich gedrückte und untergeordnete gewesen zu sein. Die in Exod. 4, 24 ff. (§ 13, 3) berichtete Begebenheit lässt uns deutlich genug den Charakter seines Weibes erkennen. Zipporah erscheint hier als ein zänkisches, eigensinniges und leidenschaftliches Weib, die ihren Willen dem Willen ihres Mannes gegenüber durchsetzt, sich um seine religiöse Ueberzeugung nicht kümmert und selbst bei augenscheinlicher Lebensgefährdung ihres Gatten nur mit Widerwillen sich entschliesst, ihm durch Nachgiebigkeit das Leben zu retten. Es könnte befremden, dass ein so kräftiger Charakter wie Moseh solch ein Weiberregiment habe aufkommen lassen können. Aber begreifen lässt es sich dennoch aus den gegebenen Verhältnissen gar wohl. Als verfolgter Flüchtling, arm und mittellos war er dort angekommen. Dennoch wird ihm durch das Zusammentreffen günstiger Umstände die Tochter des Emirs zum Weibe geboten. Die übliche Morgengabe zu leisten,

ist er freilich nicht im Stande. Die vornehmen Antecedentien seines Lebens, seine hervorragende Geistesbildung, seine männliche Schönheit u. dgl. mögen indess bei der erwählten Braut und ihren Angehörigen anfangs als Aequivalent für diesen Mangel gegolten haben. Aber war der Charakter der Zipporah so, wie wir ihn aus Exod. 4, 24 ff. erschliessen müssen, so lässt sich wohl begreifen, dass sie diese Vorzüge bald gering zu schätzen anfing, dass sie es ihren Mann bald fühlen liess, wie er nur das Gnadenbrot im Hause ihres Vaters esse. Auch zu seinem Schwiegervater scheint er nicht in ein näheres und innigeres Verhältniss getreten zu sein; wenigstens möchte die scheue, zurückhaltende, vertrauenslose Art seines Abschiedes in Exod. 4, 18 dafür gedeutet werden können. So war und blieb er also ein Fremdling unter den Midianitern; hintangesetzt und nicht verstanden selbst von denen, die sich mit ihm doch durch die Bande des Blutes verbunden hatten. Doppelt und dreifach musste er, wenn seine Lage so war, die Trübsal seiner Verbannung, seiner Heimathslosigkeit und Verlassenheit empfinden. Da konnte die Anhänglichkeit an sein Volk, die Sehnsucht nach Wiedervereinigung mit demselben nicht erkalten, sondern nur wachsen. Bedeutungsvoll sind in dieser Beziehung auch die Namen, die er seinen im Exil ihm gebornen Söhnen giebt (Exod. 2, 22; 18, 3. 4). Sie lassen uns tiefe Blicke in seinen dermaligen Seelenzustand thun, denn in ihnen verkörpert er (wie es so häufig geschah) die Empfindungen und Gefühle seines Herzens. Den Aeltesten nennt er Gerschom (= ein Fremdling daselbst), denn „ein Fremdling bin ich geworden in fremdem Lande" spricht er, — und bei der Geburt des zweiten sagt er: „der Gott meines Vaters ist meine Hülfe gewesen und hat mich errettet von dem Schwerte Pharao's", und nennt denselben Elieser (= Gott ist Hülfe). — Auch mag hier schon an die Aermlichkeit seines Aufzugs, als er nach Aegypten zurückkehrt, erinnert werden (Exod. 4, 19): Weib und Kind setzt er auf einen Esel und zieht selbst zu Fusse nebenher.

Moseh's Berufung.

Vgl. (Hengstenberg?) Die Berufung Moseh's, in der evangel. Kirchenzeit. 1837. No. 50. 51.

§ 12. (Exod. 2, 23—4, 17.) — Unterdessen dauerte die Bedrückung der Israeliten in Aegypten fort. Der bisherige König starb, aber die Grundsätze der Regierung blieben auch unter dem neuen Herrscher dieselben. Es scheint, dass Israel an diesen Regierungswechsel Hoffnungen geknüpft hat, die sich nicht verwirklichten. Um so schwerer empfindet es den sich gleich bleibenden oder wohl gar noch sich steigernden Druck. Eine mächtige Bewegung beginnt jetzt sich im Volke Bahn zu brechen, eine Bewegung, unter der es zur Fähigkeit, erlöst zu werden, heranreift. Nicht ein Entschluss der Selbsthülfe, nicht ein Rathschlag der Auflehnung gegen die bestehende Gewalt bricht aus der getäuschten Hoffnung hervor, sondern eine viel stärkere, mächtigere Action, nämlich die Action des Seufzens und Klagens, des Schreiens zu Dem, der ein Rächer der Unterdrückten, ein Helfer der Elenden ist. Und diese Action verfehlt nicht ihres Zieles: Gott erhörete ihr Wehklagen und gedachte an seinen Bund mit Abraham, Isaak und Jakob. Die Stunde ihrer Erlösung naht heran.

Auch Moseh, der zum Retter und Heiland Israels bestimmt ist, hat

die Hochschule seines Lebens, die Schule der Demuth und Trübsal, durch gemacht und ist in dieser Schule zur Ausführung seines Berufs herange reift. Nun erst tritt dieser Beruf auch als Gottes Stimme an ihn heran In den fruchtbaren Triften des Gebirges Horeb [1]) weidet er Jetro' Schafe. Da bietet sich ihm eines Tages ein wunderbares Schauspiel dar In der Ferne sieht er einen Busch in hellen Feuerflammen brennen jedoch ohne dass er verbrennt [2]). Als Moseh hineilt, um das Wunder in der Nähe zu sehen, ruft ihm eine Stimme entgegen: „Zeuch deine Schuhe aus von deinen Füssen, denn der Ort darauf du stehest ist ein heilig Land!" Es war eine Stimme, die nach vierhundertjährigem Schweigen jetzt zuerst wieder sich vernehmen liess, die Stimme des Gottesboten, in welchem Gott den Vätern seines Volkes so oft sich vergegenwärtigt hatte (Bd. I § 50, 2). Darüber bleibt Moseh auch keinen Augenblick im Zweifel, denn die Stimme spricht weiter: „Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs," und Moseh verhüllete sein Angesicht, denn er fürchtete sich, Gott zu schauen [3]). Das Gotteswort, das nun durch den Engel des Herrn dem Moseh zu Theil wird, enthält den Schlüssel zum Verständniss des Gesichtes, das er geschaut hat: Jehovah hat gesehen das Elend seines Volkes in Aegypten, hat ihr Seufzen und Schreien gehört; er ist herabgestiegen, sie zu erretten aus der Aegypter Hand und sie einzuführen in das Land der Verheissung. „So gehe nun hin", heisst es, „Ich will dich zu Pharao senden, dass du mein Volk aus Aegypten führest." Moseh soll nach Aegypten, dort die Aeltesten in Israel versammeln, sich ihnen als von Gott gesandter Rettungsbote kund geben und mit ihnen im Namen Jehovah's, des Gottes der Hebräer, vor Pharao hintreten mit der vorläufigen Forderung, das Volk drei Tagereisen weit in die Wüste ziehen zu lassen, damit es seinem Gotte opfere. Dass er dabei auf starken Widerstand von Seiten des Königs stossen werde, war vorauszusehen, wird ihm von Gott auch ausdrücklich vorhergesagt, aber verbunden mit der Verheissung, dass Jehovah's allmächtige Hand durch Wunder und Zeichen ihm die Wege bahnen werde. [4])

Wie verhielt sich nun Moseh zu dem göttlichen Auftrage, den ihm die Gottesrede verkündet, und dessen Zweck und Ziel ihm das Gotteszeichen veranschaulicht? In seinem Exil ist er ein anderer Mann geworden. Während er früher vor Begierde gebrannt hatte, der Retter seines Volkes zu werden und eigenmächtig sich dazu aufgeworfen hatte, sucht er jetzt dem göttlichen Auftrage, der ihn dazu aufruft und ausrüstet, auf alle Weise auszuweichen. Die Erziehung am Hofe Pharao's hatte ihre Frucht gehabt, die bleibend war und nöthig zur Ausrichtung seines Be-

ufes, aber sie hatte auch einen Uebermuth erzeugt, eine falsche Zuversicht und ein Vertrauen auf eigene Kraft, die dazu nicht taugten. Die ichule der Wüste hat dann durch ihre Zucht den Uebermuth gebrochen, at ihn Demuth gelehrt und ihm seine Ohnmacht und Schwäche zum Beusstsein gebracht. Das falsche Vertrauen auf eigene Kraft und Weisheit st gewichen, aber das rechte und wahre Vertrauen auf die Kraft und Weisheit ottes, der die Schwachen stark machen kann, fehlt ihm noch. Zwar an ler Macht Gottes zweifelt er nicht, wohl aber an seiner eigenen Fähigeit, dieser Macht zum geeigneten Organe zu dienen, obwohl Gott selbst hn dazu berief; und das war nicht minder eine falsche Demuth, als ene frühere Zuversicht eine falsche gewesen war. Aber die überschreiende Demuth ist immer doch der rechten Seelenstimmung näher als der eine Schranken verkennende Hochmuth. So auch bei Moseh. Mit unerüdlicher Geduld geht Gott den Windungen seiner falschen Demuth nach nd begegnet ihren Bedenklichkeiten durch Verheissungen und Kraftbeährungen, ihren Weigerungen durch Milde und Strenge [5]). „Wer bin h, entgegnet Moseh, dass ich zu Pharao gehe und führe die Kinder rael aus Aegypten!" Darauf erwidert Jehovah: „Ich will mit dir sein", id vergegenwärtigt ihm den Ausgang seiner Sendung durch die Verkündigung, dass auf diesem selben Berge das aus Aegypten geführte Volk ott opfern werde. Der Altar für dieses Opfer ist also schon im Voraus ebaut; so gewiss ist Gott dieses Opfers, ja so wichtig ist es Ihm, dass r schon bei der Gründung der Welt die Stätte dazu bereitet hat. Der nai ist somit auch für Moseh eine Bürgschaft des Gelingens, ein Denkal und Zeuge des Berufes und der Verheissung. — Moseh's Bedenken t dadurch, wenigstens einstweilen, beschwichtigt. Er beginnt, sich mit em Gedanken, dass er als Gottesbote an das Volk auftreten soll, veraut zu machen, und überlegt, wie er sich als solcher dem Volke kund ı geben habe. Seit vierhundert Jahren hat sich der Gott der Väter seines olkes nicht mehr geoffenbart. Um so nöthiger erscheint es, dem Volke iesen Gott unter einem Namen zu verkündigen, in welchem der Chaıkter der erneuerten Offenbarung sich deutlich und bestimmt ausprägt. chon der *Name* des zur Rettung erschienenen Gottes muss die Bürgschaft es Gelingens in sich fassen, wenn er Zuversicht erwecken soll. Moseh ırdert daher die Kundgebung eines Gottes-Namens, den er als ein zum iege führendes Panier vor dem Volke aufpflanzen, den er als die Parole es zu bestehenden Kampfes ihnen zurufen könne. Die Bitte wird ihm ewährt; Gott nennt ihm den Namen, der von Anfang an sein Verhältniss ır Heilsgeschichte bezeichnet hat, den Namen Jehovah; aber er bringt s ihm auch durch die Deutung dieses Namens zum Bewusstsein, dass es

ein Name ist, dessen Fülle erst erschöpft sein wird, wenn der ewige Rathschluss des Heils durch die Geschichte vollendet und erschöpft sein wird, der daher, obwohl alt, doch immer neu wird[6]). — Moseh erhebt nun eine neue Instanz: „Werden sie mir auch glauben, wenn ich mich ihnen als Gottesbote darstelle?“ Diesem Bedenken begegnet Jehovah, indem er ihm eine dreifache Wunderkraft verleiht zur Beglaubigung seiner Sendung vor dem Volke wie vor Pharao[7]). Noch ein letztes Bedenken hat Moseh: seine schwere Zunge, sein Mangel an Beredsamkeit. Aber Jehovah erwidert: „Bin Ich es nicht, der dem Menschen den Mund geschaffen? Gehe hin, Ich will mit deinem Munde sein und dich lehren, was du reden sollst.“ Nun sind alle Bedenken Moseh's beseitigt, alle seine Weigrungsgründe erschöpft. Nun wird er sich, erwartet man, dem Willen Gottes gehorsam und freudig fügen. Aber nein; verzagt und trotzig, bittend und verzweifelnd zugleich, ruft er aus: „Ach mein Herr, sende wen du senden willst!“ Damit ist Alles, was in ihm war, zum Vorschein gekommen und das Geschwür des Unglaubens, das unter der Hülle der Demuth, ihm selbst unbewusst, verborgen war, zum Aufbruch gekommen. Aber das ist der Weg zur Heilung, erst erweichende Mittel, dann die scharfe Lancette des Arztes. Da ward Jehovah, erzählt die Urkunde, sehr zornig[8]). Doch auch in dem Zorn waltet noch die Liebe, die dem Schwachen aufhilft: Aharon, Moseh's Bruder, wird, von Jehovah gesandt, ihm entgegen kommen, wird ihm bei seinem schweren Amte zur Seite stehen. Aharons Beredsamkeit soll den Mangel derselben bei Moseh decken und ergänzen. „Er soll dein Mund sein, und du sollst sein Gott sein. Und nun nimm den Stab in deine Hand, mit welchem du Wunder thun sollst, und gehe hin.“ Und Moseh ging hin[9]).

5. Mit dem Namen **Horeb** bezeichnet die Bibel das ganze Gebirge der Halbinsel, während Sinai der Name des einzelnen Gesetzesberges ist. Vgl. § 45, 1. Schon der Name „Berg Gottes“, welcher dem Gebirge hier gegeben wird, bezeugt, wie es nicht zufällig und bedeutungslos war, dass die Berufung Moseh's gerade an demselben Orte erfolgte, wo später die Berufung des Volkes, die Bundschliessung und Gesetzgebung stattfinden sollte. Es war nun schon heiliges Land (V. 3, 5): Israel hatte, als es hinaus zog aus Aegypten, um dem Herrn zu opfern in der Wüste, ein bestimmtes, zuvor versehenes Ziel: es konnte an dem schon geheiligten Orte die Zuversicht gewinnen, dass wie Moseh's Berufung an diesem Orte sich durch die Zeichen und Wunder in Aegypten bewährt hatte, so auch seine eigene Berufung an demselben Orte sich in Kenaan durch Zeichen und Wunder bewähren werde. — Die Stätte, wo damals Moseh die Schafe weidete, kann, da von ihr aus der Sinai gesehen werden musste (3, 12), nur entweder eins der beiden Seitenthäler (Wady Ledscha und W. Schoeib), die den Gebirgsstock im Westen und Osten einschliessen, oder die weite Ebene Sebayeh im Süden desselben, gewesen sein, wie sich das Nähere aus § 43 ergeben wird. Die Tradition hat sich für den W. Schoeib (d. i. Jetro-Thal), an der Ostseite des Sinai, entschieden

2. Dass das Gesicht des brennenden aber nicht verbrennenden **Dornbusches** nicht bloss ein θαυμαστόν sondern auch und hauptsächlich ein σημεῖον sein soll, oder mit andern Worten, dass es nicht bloss durch das Ausserordentliche seiner Erscheinung, durch seine übernatürliche Causalität die neue Gottesmanifestation, welche s einleitet, beglaubigen, sondern auch den Inhalt derselben sinnbildlich vergegenwärtigen soll, leuchtet bald ein. Wäre jenes der alleinige Zweck gewesen, so hätte jede ausserordentliche Erscheinung gleichsehr dazu getaugt, so wäre die Wahl aus tausend und aber tausend Mitteln, die dem Allmächtigen zu Gebote stehen, eine völlig willkührliche, d. h. gedankenlose, gewesen. Das göttliche Wirken schliesst aber alle Willkühr aus. —

Dem göttlichen Zeichen folgt die göttliche Rede. Beide müssen in einem beziehungsreichen Verhältniss zu einander stehen. Die Rede dient zur Deutung der Idee des Symbols, das Symbol zur Veranschaulichung des Inhaltes der Rede. Aber beide brauchen sich nicht immer vollständig zu decken und einander zu erschöpfen. Namentlich wird die Idee des Symbols häufig über den Inhalt der jeweiligen Rede hinausgreifen. Das Symbol ist eine simultane Offenbarung, die das zu Offenbarende in ein einmaliges Gesammtbild, in einen einheitlichen Gesichtskreis zusammenfasst; die Rede dagegen ist eine successive Offenbarung, die allmälig fortschreitend ihren Inhalt kund giebt. So werden wir es auch hier finden. Das Gottes-Zeichen, welches Moseh schaut, ist ein Charakterbild der ganzen Offenbarungsstufe, die jetzt beginnen soll. So lange sie dauert, behält es seine Geltung. Die sich anschliessende Gottes-Rede hat es bloss mit den Zuständen und Bedürfnissen im Anfange dieser Offenbarungsstufe zu thun.

Bei der Deutung des Zeichens kommt zweierlei in Betracht, der Busch und das Feuer. Im **Dornbusch** erkennen wir ein Symbol des Volkes Israel. Von hier an bis zu dem Feigenbaum, der verflucht wird, weil er nur Blätter und keine Früchte trug, wird das erwählte Volk Gottes gar häufig und in mannigfaltiger Weise unter dem Bilde eines Baumes oder Gesträuches dargestellt. Hier als ein niedriger, verachteter Dornbusch im Gegensatze zu den stattlichen, majestätischen Bäumen, die stolz ihr Haupt zu den Wolken erheben, die von der Welt angestaunt und bewundert werden. Der Dornbusch bezeichnet also Israel als ein von der Welt gering geschätztes, missachtetes Volk. Das **Feuer** ist allenthalben in der Schrift Symbol der göttlichen Heiligkeit. So auch hier, denn dass Gottes Gegenwart in dem Feuer sich kund gab, sagt die Urkunde ausdrücklich: Der Engel des Herrn erschien ihm in der Flamme des Feuers mitten aus dem Busche (Vs. 2); Gott sprach aus dem Busche (Vs. 4); Moseh muss seine Schuhe ausziehen, denn der Ort, darauf er steht, ist durch diese Erscheinung heilig Land geworden (Vs. 5); er verhüllt sein Angesicht, denn er fürchtet sich, Gott zu schauen (Vs. 6). Somit ist der feurige Dornbusch ein Bild der Gemeinde Gottes, in der Gottes Heiligkeit wohnt. Der Dornbusch brennt im Feuer, aber er verbrennt nicht, obwohl er seiner Natur nach dessen werth und fähig ist. Dass er nicht verbrennt, ist ein Wunder. So ist es auch ein Wunder der Gnade, dass die Heiligkeit Gottes in der sündigen Gemeinde wohnen kann, ohne sie zu verzehren. Aber unter den Dornen des naturwüchsigen Lebens in der Gemeinde ist ein edler, unvergänglicher Kern verborgen, nämlich der Saame der Verheissung, den Jehovah selbst sich bereitet hat. Ohne den Schmerz des Brennens geht es freilich nicht ab, aber das Brennen ist ein läuterndes und heiligendes. — Doch auch noch eine andre, bedeutsame Beziehung stellt unser Symbol dar: Das Feuer der göttlichen Heiligkeit, das in Israel brennt, ohne es zu verbrennen, ist auch zugleich nach Aussen hin ein schützendes und wehrendes. Bis jetzt konnte

jeder Vorübergehende des geringen Busches spotten, ihn misshandeln und zertreten, aber von jetzt an wird sich die Finger verbrennen, wer ihn antastet. „Ich will," spricht der Herr beim Propheten (Sach. 2, 4), „Ich will ihr eine feurige Mauer umher sein und will in ihr meine Herrlichkeit erzeigen." — Pharao sollte bald die erste Erfahrung davon machen.

Der Dornstrauch war nicht von Anfang an mit Feuer umhüllt. Erst jetzt ist der Zeitpunct gekommen, wo die Heiligkeit Gottes sich herablassen will, in Israel zu wohnen. Wann das eintreten werde, was das Gesicht versinnbildlicht, ist in der Gottesrede (Vs. 12) angedeutet. Auf demselben Berge (der deshalb auch schon der Berg Gottes heisst, K. 3, 1), wo das wunderbare Zeichen geschah, wird auch die grosse Wunderthat Gottes, die es abbildet, geschehen, und eben dazu soll Moseh das Volk aus Aegypten hieher führen.

Die eben gegebne Deutung des Gesichtes weicht von der hergebrachten ab; nur Hofmann (Schriftbew. I, 335) stimmt ihr bei. Die meisten Ausleger (auch Baumgarten I, 1 p. 406) deuten das Gesicht nicht von der zukünftigen Gestaltung Israels, die es erst am Sinai empfangen soll, sondern von den Zuständen, in denen Israel sich bisher in Aegypten befunden hat, und sich zur Zeit noch befindet. Das Feuer soll ein Bild der Trübsal sein, in der das von Pharao gedrückte und misshandelte Volk schwebt, eine Trübsal, in der Israel zwar brennt, aber nicht verbrennt, zwar Schmerz leidet, aber zu seinem Heil, indem es dadurch geläutert und für seinen Beruf bereitet wird. Einen Anknüpfungspunct hat diese Deutung in Deut. 4, 20, wo die ägyptische Drangsal mit einem eisernen Gluthofen verglichen wird. Da aber sonst allenthalben und an unzähligen Stellen das Feuer als Symbol der göttlichen Heiligkeit erscheint, da ferner auch in unserm Berichte selbst das Feuer, das den Busch umhüllt, ausdrücklich als Gottesmanifestation beschrieben wird, so muss die Beziehung auf das ägyptische Trübsalsfeuer entweder fallen, oder als identisch mit dem Feuer der göttlichen Heiligkeit erkannt werden. Letzteres wird nun dadurch erzielt, dass man die Drangsal, obwohl von Pharao ausgehend, doch als von Gott zur Läutrung Israels gesandt ansieht.

Gegen diese Deutung erheben sich aber sehr gewichtige Bedenken. Die versuchte Vereinigung beider Gesichtspuncte ist doch immer eine so gezwungene und complicirte, dass man ihr nur mit Widerstreben, wenn ihr auch sonst nichts im Wege stände, Beifall geben kann. Als unmöglich erweist sie sich aber, wenn wir auf den Zweck des Gesichtes sehen. Das Gesicht soll Moseh'n nicht etwas Vergangenes, sondern etwas Zukünftiges vergegenwärtigen und veranschaulichen; das liegt in der Natur der Sache und wird auch Vs. 12 ausdrücklich indicirt. Einer Erinnerung an das Elend seines Volkes in Aegypten, einer Veranschaulichung der Trübsal, in der es schwebt, bedarf Moseh nicht, dies Feuer brennt ja merklich genug an seinem eigenen Leben. Und auch die Lehre, dass Israel durch dies Feuer nicht hat verzehrt, sondern nur geläutert werden sollen, trägt für die Berufung Moseh's, die jetzt kommen soll, wenig aus. Wohl aber bedarf er einer Vergegenwärtigung dessen, was jetzt, nachdem Gott herabgestiegen ist, um sein Volk zu erretten, mit demselben werden soll; er bedarf keiner Veranschaulichung des Anlasses und der Bedingungen seiner Sendung, wohl aber des Zweckes und Ausganges derselben.

3. Das Gebot, die **Schuhe auszuziehen**, beruht auf morgenländischer Sitte und Anschauung, die noch jetzt gilt. Da der Morgenländer nicht zum Schutze gegen die Kälte, sondern zur Verwahrung der Füsse vor Verunreinigung und Beschmutzung Schuhe trägt, so fällt die Angemessenheit ihres Gebrauches an einem reinen Orte

reg. Da aber die Schuhe durch das Wandeln auf Strassen und Wegen schon mit Schmutz der Staub verunreinigt sind, so ist das Betreten eines reinen Ortes mit Schuhen nicht ur unangemessen, sondern auch eine Verunreinigung des reinen Ortes. Natürlich hat ier das Ausziehen der Schuhe nur symbolische Geltung. Der Respect, den die Füsse em reinen Orte schuldig sind, repräsentirt die Ehrfurcht, mit welcher der inwendige lensch sich dem Heiligen zu nahen hat. — Sobald Moseh erkennt, dass Gott in dem 'euer ist, **verhüllt er sein Angesicht;** der sündige Mensch kann der sich ffenbarenden Heiligkeit Gottes nicht offen und frei ins Angesicht sehen, darum schlägt r das Auge nieder oder verhüllt es.

Nicht ausser Acht zu lassen ist es, dass Gott bei der erstmaligen Offenbarung nach 400jährigem Schweigen sich als den **Gott Abrahams, Isaak's und Jakob's** ankündigt. Dieser Name ist zunächst eine Brücke über den 400jährigen offenbarungsleeren Zwischenraum zwischen Jakob und Moseh, eine Brücke, durch welche lie Vergangenheit wieder mit der Gegenwart verknüpft, und die Verheissungen, Belehrungen und Resultate der Vergangenheit in die Gegenwart hinübergeleitet werden. In len Lebensführungen Abrahams, Isaaks und Jakobs hat sich das erste Stadium der Bundesgeschichte verlaufen. In jedem dieser Patriarchen hat sich in eigenthümlicher Weise lie subjectiv-menschliche Seite des Reiches Gottes unter dem alten Bunde entfaltet, und n jedem von ihnen daher auch die göttliche Bundesthätigkeit eigenthümlich bewährt. Sie alle drei zusammen bilden ein in sich abgeschlossenes und vollendetes Ganze. Aber ler Abschluss war nur ein vorläufiger, die Vollendung nur eine relative. Abgeschlossen und vollendet war nämlich die Entwicklung des Bundes nur in der Form der Familie. Als die Familie zum Volke herangewachsen war, beginnt der Bund von Neuem in derselben Kraft und Richtung, aber nach grösserm Maassstabe mit reichern Mitteln seine Entwicklungsbahn. Was Gott nun in dem ersten Bundesstadium gewirkt und verheissen hat, das ist zusammengefasst in dem Namen: Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Dieser Name bildet die Inschrift am Portal der geschichtlichen Entwicklung des Bundes in der Form des Volkes, ist und bleibt die Signatur desselben, bis der alte Bund zum neuen, der Bund mit dem Volke zum Bunde mit den Völkern, bis der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs zum Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi wird; bis dahin, wo nicht mehr Abraham der Fels ist, aus dem das Volk des Bundes gehauen, und Sarah die Brunnenhöhle, aus der es gegraben ist (Jes. 51, 1. 2), sondern wo Christus der Anfänger und Vollender und der Geist Gottes der Brunn des Lebens für das neue Israel ist. Vgl. Bd. I, § 48, 1.

4. In Vs. 12 heisst es: „Das soll dir ein Zeichen sein, dass ich dich gesandt habe: wenn du das Volk aus Aegypten geführt hast, **werdet ihr Gott opfern auf diesem Berge.**" Wie das, was doch erst in Zukunft geschehen soll, doch auch schon in der Gegenwart ein gewährleistendes Zeichen für Moseh ist, haben wir bereits im Paragraphen angedeutet. Aber dass es damit mehr auf sich hat, als Moseh bloss ein Zeichen zur Kräftigung seines Glaubens zu geben, dass dies Opfer auch in sich einen Zweck und zwar einen hochbedeutsamen hat, kann uns schon hier nicht zweifelhaft sein. Auch Pharao gegenüber soll es ja nach Vs. 18 als Motiv des Auszuges geltend gemacht werden, dass das Volk seinem Gotte in der Wüste opfern wolle. Jedes Opfer setzt eine vorangegangene Auflösung der Gemeinschaft mit Gott voraus, die eben durch das Opfer wiederhergestellt und erneuert werden soll. Mögen auch Einzelne aus dem Volke immerhin während des Aufenthaltes in Aegypten geopfert haben, — die Gemeinde als Ganzes, als Einheit hat gewiss während dieser 400 Jahre nicht geopfert

(§ 9). So ist denn dieses Opfer, das als nächstes Ziel des Strebens, als erste Frucht der Errettung hingestellt wird, auch überhaupt das *erste Gemeinde-*, das erste *Volksopfer*. Alles Erste fasst aber potentiell die ganze Fülle des Nachfolgenden in sich, ist Vorbild, Repräsentant und Bürgschaft des Nachfolgenden. Dass Israel fortan als Gemeinde, als Ganzes, als Einheit zu seinem Gott in einem Verhältniss steht, dass es in die Gottesgemeinschaft, deren Erlangung Zweck des Opfers ist, eingetreten ist, in dieser Gemeinschaft besteht und beharrt, — das Alles muss durch dieses Opfer erst begründet werden. Wir müssen also von vornherein diesem Opfer eine ganz ausserordentliche Bedeutung zuschreiben, eine Bedeutung, wie sie keinem der nachfolgenden Opfer, die noch innerhalb desselben Stadiums der Offenbarungsgeschichte liegen, zugeschrieben werden kann; — mit einem Worte, es muss das Opfer sein, durch welches Israel zum Volke Gottes wird, das Bundesopfer, durch welches der Bund mit Abraham, Isaak und Jakob wieder aufgenommen wird, um einer höhern und umfassendern Entwicklung entgegengeführt zu werden. Erwarten wir zufolge dem Gesichte, welches Moseh geschaut hat, Israel zu einem Volke erhoben zu sehen, in welchem Gottes Heiligkeit wohnt, ohne es zu verzehren, so wird *dieses* Opfer das Mittel dazu sein.

Wenn nun nach Vs. 18 Moseh zu Pharao sprechen soll: „Lass uns **drei Tagereisen weit** in die Wüste gehen, dass wir opfern Jehovah, unserm Gotte", so werden wir dabei zunächst an den Sinai denken, denn dort soll ja nach Vs. 12 das Opfer stattfinden. Dem widerspricht aber die Geographie. Denn der Sinai liegt 30 Meilen von Suez entfernt, eine Strecke Wegs, welche unmöglich von einer Karawane auch bei der grösstmöglichsten Anstrengung in drei Tagen zurückgelegt werden kann. Wir werden zugestehen müssen, dass von Pharao nicht die Erlaubniss, bis zum Sinai zu ziehen, sondern nur bis über die Grenzen Aegyptens hinaus, gefordert werden soll. Diese Fordrung wird vor Pharao als unerlässlich motivirt, weil die Opferweise der Israeliten den Aegyptern ein Gräuel ist (K. 5, 3; 8, 25 f.). Dennoch aber hat Gott schon seinen Willen ausgesprochen, dass das Opfer nicht an irgend einem beliebigen, der ägyptischen Grenze nächstliegenden Orte der Wüste stattfinden soll, sondern am Sinai, der mindestens sieben Tagereisen von der ägyptischen Grenze entfernt ist. Ja noch mehr: Gott ist nach Vs. 8 herniedergefahren, um Israel ganz und gar aus Aegypten herauszuführen, um es in das Land der Pilgrimschaft ihrer Väter zurückzuführen und ihm dieses Land als selbstständigen, bleibenden Wohnsitz anzuweisen; — und doch soll Moseh von Pharao nur die Erlaubniss zu einer Entfernung auf höchstens drei Tagereisen erbitten, worin das selbstverständliche Versprechen lag, nach Vollendung des Opfers zurückzukehren. Ist darin nicht eine absichtliche, unredliche und Gottes wie Moseh's unwürdige Täuschung Pharao's beschlossen? — Keineswegs. Eine Täuschung wäre es allerdings gewesen oder geworden, wenn Pharao, auf die Fordrung hin, sie nur drei Tagereisen weit ziehen zu lassen, guten Glaubens eingegangen wäre, und *sie* dann doch trotz ihres Versprechens und ohne weitre Erlaubniss nach Kanaan gezogen wären, — oder wenn sie auch Solches nur von vornherein beabsichtigt hätten. So aber liegt die Sache hier nicht. Pharao ging, wie Vs. 19 schon voraussagt, nicht auf die Fordrung Moseh's ein. Indem er durch seine Weigrung die *Fordrung* annullirte, so annullirte er auch eo ipso das in der Fordrung liegende *Versprechen*. Wenn nun Pharao dennoch die Israeliten später ziehen liess, so that er dies nicht auf Grund ihrer gütlichen Fordrung, sondern gezwungen durch die Plagen, mit denen der Gott Israels ihn schlug. Von jener ersten, beschränkten und bedingten Fordrung ist, seit sich Jehovah auf Kriegsfuss zu Pharao gesetzt hatte, und die Friedensunterhandlungen nicht zum Ziele führten, allewege nicht

hr die Rede, und Pharao selbst giebt zuletzt nach vollständiger Niederlage die Er-bniss zum Auszug nicht als eine bedingte, sondern als eine unbedingte (Vgl. § 27, 2). tt weiss diesen Ausgang des Handels voraus, und auf Grund dieses Vorauswissens stimmt er dem Moseh den Sinai als die Stätte des beabsichtigten Opfers und Kanaan das bleibende Ziel des Auszuges. Aber wenn Er seinem Freunde und Diener Moseh ich anfangs den ganzen Inhalt seines Rathschlusses verkündete, so folgt daraus noch ht, dass dasselbe auch Pharao gegenüber hätte stattfinden müssen. Und es war ade gegen Pharao, dass Er es nicht that. Hätte Pharao gleich anfangs den ganzen ifang der göttlichen Fordrung, die an ihn gestellt werden musste, erfahren, so wäre ihm unendlich schwerer gemacht worden, sein Herz zum Gehorsam gegen den gött-hen Willen zu bereiten, als bei der pädagogischen Weisheit und Condescendenz, die rörderst nur einen geringen Theil der Fordrung ausspricht. Denken wir uns, Pharao ire auf Moseh's erste, halbirte Fordrung eingegangen; so hätte allerdings die andre d schwerere Hälfte der Fordrung noch nachträglich an ihn gestellt werden müssen. er wie die Treue im Kleinen zur Treue im Grossen geschickt macht, so wäre auch hl der im Kleinen bewiesene Gehorsam gegen Gottes Willen eine Vorstufe zum Ge-rsam im Grössern geworden, und Gott würde ihm Gnade gegeben haben, den wider-ebenden Willen der Selbstsucht zu überwinden.

5. Die **Verhandlung Gottes mit Moseh**, dies göttliche „Ich lasse ch nicht", ist ein Seitenstück zu dem menschlichen „Ich lasse dich nicht", e es uns zuerst bei Jakob gleichsam in urbildlicher Kraft entgegengetreten ist (Gen. , 26). Die ganze Verhandlung ist so angethan, dass sie in hohem Grade die Bürg-haft für ihre Historicität in sich selbst trägt. Wo wäre im ganzen Bereiche der My-ologie eine Mythe zu finden, die dieser Erzählung zur Seite gestellt werden könnte? —) im Gebiete der Dichtung ein entsprechendes psychologisches Lebensbild mit so auf-lender Wendung und doch so tiefer, psychologischer Wahrheit? Die Mythe ist nur rauf bedacht, ihren Helden zu verherrlichen; da ist der Mann wie aus einem Guss, Held vom Scheitel bis zur Zehe, von der Wiege bis zum Grabe, übersprudelnde Kraft d zuversichtliche Freudigkeit am Anfang, unwiderstehliche, unaufhaltsame Kraft in r Mitte, triumphirende Kraft am Ende. Nie und nirgends hat die Mythe ihrem Helden ne solche Verzagtheit und Muthlosigkeit angedichtet, wie sie hier an dem grössten, feiertsten, mächtigsten Helden des Volkes Israel uns entgegentritt. Und nun beachte n vollends, mit welcher Breite und Ausführlichkeit Moseh's Schwäche und Muthlosig-it gezeichnet wird, mit welchem sichtbaren Interesse der Verfasser dabei verweilt, ss er fast nicht davon loskommen zu können scheint! Wie ungewöhnlich und auffal-nd und doch wie wahr und tief ist die Charakterzeichnung dieses Lebensbildes! Man hte z. B. nur auf den Fortschritt der psychologischen Entwicklung und die demselben heinbar so unangemessene Peripetie. Als Jehovah ihm den Auftrag giebt, erschrickt oseh vor dem Gewicht der ungeheuren Last, die auf seine Schultern gelegt wird, der ine Kraft nicht gewachsen ist. Aber er weist den Auftrag doch nicht unbedingt von ch, er vergegenwärtigt sich vielmehr im Geiste die Zukunft, der er entgegengehen ll; er überschlägt die Kosten, ob er auch habe, es hinauszuführen. Da treten ihm weifel und Bedenken, Mängel und Gebrechen von allen Seiten entgegen. Aber Jeho-h hat für jeden Zweifel eine Lösung, für jedes Bedenken eine Verheissung, für jeden angel einen überschwenglichen Ersatz, für jede menschliche Schwachheit eine göttliche raft, die Er in die Wagschaale legt. Mit inniger Freude sieht man, wie dem zögern-n Moseh ein Bedenken nach dem andern weggerissen wird. Als nun alle seine Be-

denken erschöpft, alle Ausflüchte abgeschnitten sind, da erwartet man, nun werd seh einschlagen, nun werde er endlich Ja und Amen dazu sagen. Aber nein, Weigerung, bis dahin nur eine bedingte, wird jetzt zur unbedingten. Alles wi gesprochen, verheissen, gethan, scheint in den Wind gesprochen, scheint umsonst zu sein.

Wie unerwartet und unwahrscheinlich erscheint, und doch wie wahr und wendig ist diese Wendung! So lange die Weigerung des Fleisches noch mit G kämpfen kann gegen die Forderungen des Geistes, erscheint sie als eine berechtigt unerfahrene Beobachter meint nun, wenn erst alle Zweifel vollständig gelöst, s denken gründlich beseitigt seien, dann werde der Wille sich gefangen geben, er ja nicht anders mehr. Aber wer in die dunkeln Tiefen des menschlichen Herzens gestiegen ist, der weiss, dass jetzt erst der schwerste und heftigste Widerstand nämlich der Widerstand der Willkühr, der Autonomie. Das „Ich kann nicht sich nun offen und ohne Scheu als das, was es unbewusst von Anfang an war, nacktes „Ich will nicht" dar. So ist das Unwahrscheinliche in der Peripetie die tiefste Wahrheit in ihr.

Die göttliche Gnade, die bisher dem „Ich kann nicht" in unendlicher Langm Geduld mit ihrem „Du kannst in meiner Kraft" nachgegangen war, tritt jetzt den gen „Ich will nicht," mit dem entschiedenen „Du sollst" entgegen, und das ist ment der Entscheidung! Wie der Glaube Gott Gewalt anthun soll (Gen. 32, 26 11, 12; Luk. 11, 8; 18, 6 ff.), damit die göttliche Gnade aus der Gerechtigkeit breche, so thut auch Gott dem Menschen Gewalt an, damit der im Unglauben ge Keim des Glaubens (Mark. 9; 24) frei werde und sich in seiner Herrlichkeit So weit musste es mit Moseh kommen. Das Unerwartete in der Peripetie war das Nothwendige in ihr.

Ein gewisses Maass von Schwärmerei, die man dann Begeistrung nennt, die sicht des Selbstvertrauens, die übersprudelnde Kraft, das Nichterwägen der Sch keiten, die Kühnheit, die sich unbesehens in die Gefahren stürzt, das Alles st Helden dieser Welt wohl an. Aber den Männern, die Gottes Werk ausrichten den Helden, die für Gottes Sache in den Kampf gehen sollen, steht das Alles n gar übel an, sondern macht sie auch völlig untauglich zu ihrem Berufe. Alle besass Moseh schon vor vierzig Jahren in reichem Maasse. Aber damals fand i untauglich zu dem Werke, zu dem er bestimmt war. Nüchternheit und Beson Demuth und Selbsterniedrigung, Bewusstsein der eigenen Schwäche und Ohnmacht unerlässlichen Bedingungen für jegliches Wirken im Reiche Gottes, denn sie sind da für göttliche Begeisterung und Weisheit, für göttliche Kraft und Stärke. Darum Apostel: „Wenn ich schwach bin, so bin ich stark" (2 Kor. 12, 10). Zu dieser Sc heit war Moseh in der Schule der Wüste erzogen und bereitet worden. Dass er a ins Extrem sich verirrt hat, dass er die Grenze zwischen der negativen (alles Vert sich selbst negirenden) Schwachheit, die Gott will und fordert, und der positiven Sc heit, die nicht nur das Vertrauen auf eigene Kraft beseitigt, sondern auch das Nichtv auf Gottes Kraft in sich aufgenommen hat, — dass Moseh diese Grenze überschri und somit aus dem einen Extrem in das andere, entgegengesetzte umgeschlagen is zeigt sich die allgemeine Verkehrtheit der menschlichen Natur; aber Gottes Erziehu den Menschen aus der Verirrung nach rechts ebenso zurückzurufen, wie aus der na

Wie nothwendig und wie wichtig es war, dass jetzt vor der Uebernahm Sendung, alle Schwachheit und Verzagtheit, aller Kleinglaube und Unglaube in

erkannt und überwunden werde, leuchtet ein, wenn man erwägt, wie bedenklich und gefährlich jedes spätere Hervorbrechen derselben in der Führung seines Amtes, sei es nun Pharao, sei es dem Volke gegenüber, gewesen wäre. Dann wäre Moseh's Schmach auch Gottes Schmach, Moseh's Fall auch der Sturz seines Werkes gewesen. Vor Gott muss er als der schwache und ohnmächtige, verzagende und kleingläubige Mensch dagestanden haben, um durch Gott gestärkt als Gottesheld vor Pharao und dem Volke mit festem unbeweglichem Muthe, mit unerschütterlicher Zuversicht stehen und bestehen zu können.

6. Dass das אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, welches Gott in Vs. 14 als den Namen, mit welchem Moseh Ihn dem Volke als Erretter verkündigen soll, nichts anders ist als eine Umschreibung und Deutung des alten, dem Volke wohlbekannten Namens **Jehovah**, ist durch die Etymologie an sich schon klar, und wird durch Exod. 6, 1 ff. vollends ausser allen Zweifel gesetzt. Zu dem, was bereits im ersten Bande § 13 und § 96 zur Erläuterung dieser beiden Stellen gesagt worden ist, haben wir hier noch einige Bemerkungen nachzutragen. A. Tholuck (ü. d. Ursprung d. Namens Jehova, in dessen vermischt. Schr. I. 377—405) und Hengstenberg (Beiträge II. 204 ff.; vgl. auch Gesenius im thesaurus p. 576 ff.) haben die verschiedenen Annahmen fremdländischen Ursprungs des Namens für immer beseitigt, z. B. dass die Aegypter den Namen der Gottheit durch die Zusammenstellung der sieben Vokale *ιεηωουα* bezeichnet hätten, dass der Name aus Phönizien, Indien oder China herstamme, dass er mit Jupiter, Jovis übereinstimme etc. — Die auf Exod. 3, 14 sich gründende Annahme, dass der Name von הוה = היה abzuleiten sei, steht trotz Ewald's curioser Einrede (Bd. I, § 13, 1) noch bei allen übrigen Auslegern fest. — Die superstitiöse Scheu der Juden, vor dem Aussprechen des Tetragrammaton יהוה (sie nennen es deshalb שֵׁם הַמְּפוֹרָשׁ = nomen separatum, *ὄνομα ἄῤῥητον*) gründet sich auf Levit. 24, 16: וְנֹקֵב שֵׁם־יְהוָֹה מוֹת יוּמָת. Das Verbum נקב heisst nun freilich nicht ohne Weiteres lästern, fluchen = קָבַב, sondern allerdings aussprechen, aber der Zusammenhang der Stelle zeigt deutlich, was für ein Aussprechen hier gemeint ist, nämlich das Aussprechen behufs der Gotteslästrung (Buxtorf, Lexic. Talmud. p. 1847 und Hengstenberg, Beitr. II, 223). Der so häufige Gebrauch des Jehovahnamens in der Composition von Eigennamen beweist hinreichend, dass jene Scheu zur Zeit des alten Testaments noch unbekannt war. Sie entstand wahrscheinlich bald nach der Rückkehr aus dem Exil. Denn schon zur Zeit der LXX muss sie herrschend gewesen sein, da diese dem יהוה immer ein *Κύριος* substituiren. Auch die alttest. Apokryphen wagen es nicht, den Namen zu gebrauchen. Philo (de vita Mos.) bezeichnet ihn als einen solchen, *ὃ μόνοις τοῖς ὦτα καὶ γλῶτταν σοφίᾳ κεκαθαρμένοις θέμις ἀκούειν καὶ λέγειν ἐν ἁγίοις, ἄλλῳ δ' οὐδενὶ τὸ παράπαν οὐδαμοῦ*, und Josephus sagt (Ant. 2, 12, 4): *Ὁ Θεὸς αὐτῷ σημαίνει τὴν ἑαυτοῦ προσηγορίαν…, περὶ ἧς οὐ μοὶ θέμις εἰπεῖν.* Der Talmud (Sanhedr. c. 2 fol. 90, 1) sagt: Etiam qui pronunciat Nomen suis litteris, non est ei pars in seculo futuro. Maimonides (More Neboch. 1, 61) berichtet: Nomen hoc non pronunciabatur nisi in Sanctuario et quidem a sacerdotibus Dei sanctificatis in benedictione sacerdotali et a pontifice ipso die jejunii. Nach dem Tode Simeons des Gerechten sei dies aber abgestellt worden, und von jetzt an auch im Tempel, wie schon längst vorher ausserhalb des Tempels, die Substitution des אֲדֹנָי gefordert worden, ne illud nomen disceret homo, qui non esset honestus et bonae existimationis (Jad chasaka 14, 10).

Die schon zur Zeit der LXX herrschende Substitution des אדני (*Κύριος*) statt יהוה brachte es nun mit sich, dass bei der Vocalisation des Textes dem Letztern stets die Vocale des Erstern gegeben wurden und so יְהוָֹה zu einem Kri perpetuum wurde. So

klar und unzweifelhaft dies auch vorliegt, hielten dennoch selbst christliche Theologen mit grosser Zähigkeit an der Behauptung fest, dass die Vocalisation יְהֹוָה die ursprüngliche und richtige sei, zuletzt noch J. Fr. v. Meyer (Blätter für höhere Wahrh. XI, 306; vgl. auch Stier Lehrgebd. d. hebr. Gramm. I, 327). Reland sammelte die zu seiner Zeit vorhandenen Abhandlungen pro et contra in sr. Decas exercitationum de vera pronunciatione nominis Jehova. Ultraj. 1707. Er selbst sprach sich in der Vorrede gegen die Ursprünglichkeit der Vocale aus. Seitdem hat Hengstenberg Beitr. II, 224 ff. am Ausführlichsten die richtige Ansicht vertheidigt. Entscheidend sind namentlich folgende Puncte 1. Wo אדני mit יהוה verbunden ist, hat Letzteres die Vocale von אֱלֹהִים; 2. Wo die Praefixa מוכלב mit יהוה zusammentreten, haben dieselben nicht Chirek (בִּיהֹוָה u. s. w nach Analogie von בִּיהוּדָה) sondern Patach und bei מ Zere gerade wie bei ארני; 3. Wo auf יהוה einer der Buchstaben בגדכפת folgt, erhält derselbe ein Dagesch lene welches sie bei der Lesung יְהֹוָה, das auf eine littera quiescens endigt, nicht haben könnten. Dazu kommt noch, dass die Aussprache יְהֹוָה sich jeder zulässigen Etymologie entzieht. Denn die bei ältern Theologen oft beliebte Deutung, dass יְהֹוָה eine Composition aus dem Futurum, Präsens und Präteritum des Verbs הוה sei (im יְ sei das Futurum, im הֹו das Particip, im וָה das Präteritum repräsentirt) kann heut zu Tage nur noch als ein Curiosum aus der Kindheit der hebr. Grammatik angesehen werden Diese sprachlich rein unmögliche Deutung hat auch in Apok. 1, 4 keine Stütze. Wenn dort Gott als ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος bezeichnet wird, so sehen auch wir darin eine erklärende Umschreibung des Namens יהוה, aber die Berechtigung aus dem יהוה alle drei Zeiten herauszulesen, liegt einzig und allein in der Imperfectbildung des Namens, ist aber auch darin vollkommen gesichert. — יהוה ist ohne allen Zweifel die Umsetzung der ersten Person des Imperfects אֶהְיֶה (Exod. 3, 14) in die dritte Person, oder vielmehr umgekehrt, das erklärende אהיה in Exod. 3, 14 ist die Umsetzung des יהוה in die erste Person. Dass unter den von der Grammatik zulässigen Vocalisationsformen die Lesung יַהְוֶה die meiste Wahrscheinlichkeit der Genuität für sich habe, ist schon Bd. I § 13, 1 bemerkt worden. Sie trifft auch mit der Angabe Theodorets zusammen ad Exod. 6: καλοῦσι δὲ αὐτὸ Σαμαρεῖται μὲν Ἰαβὲ, Ἰουδαῖοι δὲ Ἀϊά. Die letztgenannte Form ist nichts Andres, als eine Umsetzung des אהיה in griechische Schriftzeichen. — Höchst beachtungswerth ist es, dass dem Namen יהוה nicht die jüngere Form היה sondern die bei der Abfassung des Pentateuchs schon veraltete Form הוה zu Grunde liegt, woraus sich mit Sicherheit ergiebt, dass, falls der Pentateuch in der Zeit Moseh's oder Josua's entstanden ist, der Name יהוה ein uralter, vormosaischer gewesen sein muss. — Die Bedeutung des יהוה ergiebt sich ganz einfach aus der Dignität einerseits des Verbs היה (= wesen, sein) und andrerseits des Imperfects (vgl. Ewald's ausführl. Lehrb. § 136) als der Wesende, dessen Wesensbethätigung begonnen hat und noch fortgeht, der noch immer herrlichere Offenbarungen seines Wesens erwarten lässt (s. Bd. I § 13, 1).

Dass Exod. 6, 3 („Ich bin יהוה und bin erschienen dem Abraham, Isaak und Jakob als אל שדי, aber meinen Namen יהוה betreffend bin ich von ihnen nicht erkannt worden") nicht besagen will, dass der Name יהוה bis dahin gar nicht gekannt worden sei, und was es mit dieser Aussage auf sich habe, ist bereits im ersten Band § 96, 1. 2 ausführlich erörtert worden. Ebenso ist es dort auch — die Richtigkeit der Ergänzungshypothese vorausgesetzt — hinlänglich erklärt, warum der Verfasser der sog. Grundschrift den Gebrauch des Namens יהוה bis auf Exod. 6 vermeidet, der Ergänzer hingegen ihn unbedenklich gebraucht. Gegen Ebrard's Ansicht, dass der Name erst durch Mose

dem Volke offenbart, aber von dem (einheitlichen) Verfasser der Genesis proleptisch gebraucht worden sei, spricht ausser dem dort schon Beigebrachten noch Folgendes: 1. das Vorkommen des Namens in vormosaischen Eigennamen. Dahin rechnen wir die Benennung des Berges Moriah in Gen. 22, 14 (vgl. Bd. I, § 65, 1 p. 214), ferner den Namen der Mutter Moseh's Jokebed, Exod. 6, 20 und den Namen der Bitjah (I Chron, 4, 18 vgl. § 7, 3). Das verhältnissmässig seltene Vorkommen des Jehovahnamens in den Eigennamen der mosaischen und vormosaischen Zeit erklärt sich einfach genug daraus, dass allerdings der Name Jehovah in vormosaischer Zeit (wie auch Exod. 6, 1 besagt) noch nicht so lebendig wie später vom Volksbewusstsein ergriffen und ausgebeutet war. 2. Die Bildung des Namens יהוה aus dem zu Moseh's Zeit (Exod. 3, 14) schon antiquirten Verbum הוה. 3. Das Vorkommen des Jehovahnamens im Segen Jakobs als einer jedenfalls vormosaischen Urkunde (Gen. 49, 18). 4. Das Wort Gottes in Exod. 3, 14 ist gar nicht darnach angethan, als ob es einen neuen, bisher gar nicht gekannten Namen verkünden wolle; vielmehr giebt es sich offenbar als die Ausdeutung eines schon bekannten Namens, dessen ganze Tiefe, Umfang und Gewicht aber noch nicht vollständig erkannt worden ist. — Ebenso wenig können wir den neuesten Deutungsversuch bei J. Richers (die Schöpfungs-, Paradieses- und Sündfluthsgesch. Lpz. 1854 S. 453 ff.) billigen. Richers meint nämlich aus der der hebr. Sprache eigenthümlichen Ungenauigkeit in dem Wechsel der Personen, derzufolge sie oft in einer und derselben Rede die verschiedensten Personen durch dieselben Pronomina oder dieselben Verbalformen bezeichnet, — es rechtfertigen und begründen zu können, dass das להם in den Worten Gottes: וּשְׁמִי יְהוָה לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם gar nicht auf die Patriarchen und die Geschlechter der Genesis, sondern auf die in ägyptischer Knechtschaft schmachtenden Israeliten bezogen werde. Den Vätern der Genesis sei Gott allerdings als Jehovah bekannt gewesen, aber ihren Nachkommen in Aegypten sei der Name und die Kenntniss Jehovah's abhanden gekommen, sie hätten ihn nicht mehr gekannt, nicht mehr unter seinem besondern Schutze, seiner besondern Regierung und Obhut gelebt. —

Der Name יהוה ist (oder vielmehr: wird) allerdings jetzt ein neuer, aber nur in demselben Sinn, wie Christus sagt (Joh. 13, 34): „Ein neu Gebot gebe ich euch" und doch dabei ein uraltes Gebot nennt, das schon im alten Testament, und namentlich in der Mosaischen Gesetzgebung uns allenthalben entgegenweht. Es war eben ein Gebot, dessen ganze Fülle und Tiefe, Bedeutung, Kraft und Werth erst im Christenthum sich vollständig erschloss. Wie das Gebot der Bruderliebe durch die grösseste That der Liebe in der Weltgeschichte einen neuen Boden erhielt, auf welchem es sich noch in ganz andrer und herrlicherer Gestalt entfalten konnte, als auf dem bisherigen Boden des Gesetzes, und wie dadurch das alte Gebot zu einem neuen Gebote wurde, — so gewinnt auch der alte Gottesname in der neuen Gottesthat der Erlösung Israels aus Aegypten einen neuen Boden, schlägt neue, tiefere Wurzeln und wird dadurch zu einem neuen Namen.

7. **Drei Wunderzeichen** werden Moseh verliehen, um sich durch dieselben zunächst vor dem Volke, dann aber auch vor Pharao als Gottesbote legitimiren zu können, damit es sichtbar werde, wie er nicht leer, sondern mit Gotteskräften angefüllt, von Gott gesandt sei. Dass die Zeichen auch für Pharao bestimmt sind, tritt hier noch nicht hervor (sondern erst K. 4, 21), denn hier handelt es sich bloss um Beseitigung des Bedenkens (4, 1): „Das Volk wird mir nicht glauben". Auch waren nicht alle drei Wunderzeichen, sondern nur zwei derselben, bestimmt und geeignet, vor Pharao verrichtet zu werden. — Aber auch für Moseh selbst hatte diese Ausrüstung mit der

Gabe, Wunder zu thun, eine Bedeutung: sein Zweifel und Kleinglaube sollte durch d
Bewusstsein, der Inhaber solcher Kräfte zu sein, überwunden werden, und noch m
als das: die Wunder waren der Art, dass sie selbst ihm ein Vorbild und eine Bürgsch
für den Fortgang und Ausgang seiner Sendung boten. Baumgarten (Comm. I, 1. p. 41
ist auf falscher Fährte, wenn er die drei Wunder, die Moseh verliehen werden, bl
als Zeichen für das Volk ansieht und es läugnet, dass sie auch für Moseh Zeich
sein sollen. Es ist nicht an dem, dass das der Zukunft angehörige Zeichen in K. 3,
für Moseh hinreichend gewesen sei, und dass das Volk in dem Maasse, als es sinnlich
gewesen sei, auch sinnlichere Zeichen bedurft habe, als Moseh. Verhielte es sich s
dann wäre es nicht nöthig gewesen, dass die Zeichen schon jetzt vor Moseh's Aug
geschahen. Eben die fortdauernde Weigerung Moseh's zeigt, dass das Zeichen in K. 3,
auch für Moseh noch zu geistig war, dass auch er sinnlichere, präsente Zeichen beda
— Wie nun das Wunder des brennenden Dornbusches nicht ein blosses θαυμαστόν, so
dern zugleich ein bedeutsames σημεῖον war (Anm. 2), so werden auch die drei Wund
zu deren Verrichtung Moseh hier ausgerüstet wird, bedeutungsvolle Zeichen sein, d
für einen jeden Theil, dem sie bestimmt sind, also für Moseh sowohl wie für das Vo
Israel und für den König Aegyptens, sinnbildlich redende Gottesoffenbarungen sein solle
die einem Jeden das zu Herzen führen sollen, was ihm zu merken Noth thut. Darum
werden auch, wie Baumgarten treffend bemerkt, in K. 4, 8 den Zeichen Stimmen zu
geschrieben. —

Das **erste Zeichen** ist dies: Moseh wirft auf Gottes Gebot seinen **Stab** a
die Erde. Der Stab wird zur Schlange und Moseh flieht vor ihr. Aber Jehovah heis
ihn, sie beim Schwanze zu ergreifen; er thut's und sie wird wieder zum Stabe in seine
Hand. — Der Stab war Moseh's Hirtenstab, mit welchem er bisher Jetro's Heerde ge
weidet hat. Er repräsentirt also seinen Hirtenberuf. Diesen soll er wegwerfen, d. h
seinen bisherigen Beruf aufgeben, um einem neuen Berufe zu folgen. Aber der weg
geworfene Stab wird zur Schlange und Moseh flieht vor ihr. Sein bisheri
ger Beruf war ein niedriger und verachteter, aber ein ruhiger, friedlicher und gefahr
loser. Giebt er diesen Beruf auf, so stürzt er sich in Gefahren, die selbst sein Leben
bedrohen. Das sah Moseh voraus und darum weigerte er sich so beharrlich der Ueber
nahme des neuen Berufs. — Aber auf Gottes Wort hin ergreift er die Schlange, und in
seiner Hand wird sie wieder zum Stabe. Es zeigt sich also, dass er die Gefahren
welche die Drangabe seines bisherigen Berufes nach sich zieht, in der Kraft Gottes auch
zu bewältigen vermag. Durch die Bewältigung der Schlange erlangt er den Hirten-Stab
wieder, aber jetzt ist es nicht mehr sein Stab, sondern der Stab Gottes (4, 20)
und mit diesem also umgewandelten Stabe soll er das ihm aufgetragene Werk ausrichten
(4, 17). Es ist nach wie vor ein Hirtenstab; auch der neue Beruf ist ein Hirtenberuf.
Aus einem Hirten der Schafe Jetro's soll er der Hirte der Schafe Gottes, der Heerführer
und Gesetzgeber des Volkes Gottes werden. Er wurde es durch den siegreichen Kampf
mit den Gefahren, die zwischen dem beiderseitigen Hirtenamte lagen. Auch das ist zu
beachten (s. Hengstenberg, Beitr. III, 523), dass dieser Stab derselbe ist, mit welchem
Moseh die Plagen über Aegypten herbeiführen soll, und dass er so das vergeltende Ge
genbild des Stabes ist, mit dem die ägyptischen Frohnvögte Israel gezüchtigt haben
(K. 5, 14). — Trat nun Moseh mit diesem Zeichen vor das Volk hin, so mussten sie er
kennen, einmal, dass die Gefahr, die Moseh's Sendung über sie brachte (und die auch
nicht ausblieb; K. 5), werde überwunden werden, und dann, dass der Hirten- und Herr
scherstab, mit welchem Moseh sie weiden und führen wollte, kein eigenmächtig ange

maassstes, sondern ein von Gott selbst ihm in die Hand gegebener sei; und nun konnte es nicht mehr, wie vormals, heissen (2, 14): „Wer hat dich zum Obersten oder Richter über uns gesetzt?“ — Dasselbe Zeichen verrichtet Moseh später auch vor Pharao (7, 10 ff.). Wir werden dort sehen (§ 16, 2), welche Bedeutung es für ihn hatte.

Nun kommt das **zweite Zeichen.** Moseh steckt seine Hand in den Busen und sie wird **aussätzig** wie Schnee. Als er sie aber zum zweitenmal in den Busen steckt, wird sie wieder **rein** und gesund, wie zuvor. — Der **Busen** ist der Platz, wo die Hand sich birgt und schützt vor der Kälte und andrer Unbill; in der Wärme des Busens wird sie gehegt und gepflegt, wie in einem Mutterschoosse. Aber siehe da, wo sie Schutz und Pflege sucht, wird sie aussätzig. Der **Aussatz** ist die potenzirteste Unreinheit; daher ist der Aussätzige verstossen und verbannt aus der Gemeinschaft seiner Mitbürger. Diese unzweifelhaften Data genügen zum vollen Verständniss des Zeichens. Was an der Hand Moseh's geschah, ist ein Bild von dem, was am Volke Israel geschehen ist und noch geschehen soll. Durch die Einwandrung in Aegypten (vgl. Bd. I § 92, 7) ist Israel geborgen worden vor den verderblichen Einflüssen des kanaanitischen Wesens. Unter der Gunst der ersten Pharaonen wurde Aegypten allerdings zum schützenden und pflegenden Bergungsorte, für die leiblich und geistlich bedrängte Familie Jakobs. Aber die Zeiten und die Menschen änderten sich, Israel wurde demnächst in Aegypten geknechtet, verachtet, für einen Gräuel gehalten. Als es aus Aegypten auszog, war es gleich einem heimathslosen Aussätzigen. Aber Jehovah führt es nochmals an einen Bergungsort, wo es gereinigt wird von dem Aussatz, den es aus Aegypten mitgebracht hatte, wo es zum heiligen Volke und zum priesterlichen Königreiche geweiht wird (19, 6). — Dass dieses Zeichen K. 7 nicht ebenso wie die beiden andern vor Pharao producirt wird, erklärt sich sehr leicht. Die Beziehungen desselben waren zu innerlich, zu geistlich, zu tief eingreifend in den Rathschluss Gottes mit seinem Volke, als dass es dazu hätte gebraucht werden dürfen. Es handelte sich bei diesem Zeichen um Dinge, die nur zwischen Gott und seinem Volke allein verhandelt werden konnten.

Auf einem ganz andern Gebiete spielt das **dritte Zeichen.** Es wird ausdrücklich und deutlich von den beiden ersten unterschieden und geschieden. Auch vollzieht es sich jetzt nicht schon vor Moseh's Augen; es kann und soll erst in Aegypten vollzogen werden. Moseh soll nämlich, wenn das Volk den beiden ersten Zeichen nicht glauben werde, **Wasser aus dem Strome** (dem Nil) schöpfen, und es auf die Erde giessen, so werde es zu Blut werden. Dass dieses Zeichen bloss als Befehl und Verheissung, nicht aber als eine sich vor seinen Augen verwirklichende Thatsache übergeben wird, hat nicht etwa seinen Grund darin, dass an der Stätte, wo Jehovah mit ihm sprach, vielleicht kein Wasser bei der Hand war. Vielmehr concentrirt sich alle Bedeutung des Zeichens darin, dass es Wasser aus dem Strom, d. h. aus dem Nil, ist, welches in Blut verwandelt wird. Dasselbe Zeichen, nur in ungleich grösserer Kraft und Ausdehnung soll Moseh, wie sich später zeigen wird, auch vor Pharao verrichten. Nicht mehr bloss eine Hand voll Wasser aus dem Nil, sondern die ganze Wassermenge desselben soll dann, vom Stabe Moseh's berührt, in Blut verwandelt werden (7, 17 ff.), denn es soll nun nicht mehr bloss ein Zeichen für Pharao, sondern zugleich auch eine Plage, ein Gericht über Aegyptenland sein (Vgl. § 18, 1). — Um die Bedeutung dieses Zeichens zu erkennen, muss man sich erinnern, welche Bedeutung der Nil für den Aegypter hatte. Er war die Quelle alles Segens und aller Fruchtbarkeit in Aegypten und wurde daher göttlich verehrt. Mit demselben Stabe, den Gott Moseh in die Hand gegeben, um Israel damit zu weiden und zu führen, soll er auch die Götter Aegyptens zu Paaren treiben; ihre

Ohnmacht der Macht seines Gottes gegenüber zeigen. Was den Aegyptern Segen brach wird durch Moseh in Fluch verwandelt; was für sie Gegenstand der Verehrung u Anbetung war, wird zum Gegenstand des Abscheus und des Ekels gemacht. Dass M seh diese Kraft besitze, soll er seinem Volke an einer Handvoll Wassers aus dem N zeigen; dass es seinem Gotte Ernst damit ist, die Götter Aegyptens zu schlagen, s er vor Pharao durch die Verderbniss des ganzen Stromes beweisen.

Es sind **drei** Wunderzeichen, womit Jehovah seinen Diener ausrüstet. Sie steh alle drei, jedes in eigenthümlicher Weise, in Beziehung zu dem Werke, das er ausz richten berufen ist. Die **Drei** ist die Signatur eines in sich selbst einigen und abg schlossenen Ganzen, das den Verlauf seiner wesentlichen Entwicklung vollendet hat u dadurch zur vollkommnen Darstellung seiner Idee gelangt ist. Das dreifache Wunde zeichen bezeugt, dass Gottes Wunderkraft in Moseh sich als eine vollkommene entfalt will. Ein viertes Wunderzeichen kann und darf Israel nicht verlangen, ohne dem G richt des sich verstockenden Unglaubens anheimzufallen. Aber ist dem also, so mu auch in der Dreiheit der Wunderzeichen ein Fortschritt und Abschluss in der Darstellu der Idee gegeben sein. Dass es so sei, zeigt unsre Deutung der Zeichen. Drei Ob jecte sind es, an denen sich Gottes Macht jetzt bethätigen will, an Moseh, den E zum Hirten und Führer Israels bestimmt hat, an dem Volke Israel, das er von seine Aussatz reinigen und zum heiligen, priesterlichen Volke machen will, und an Aegyp ten, das die Ohnmacht seiner Götter erfahren soll. Für jedes dieser Momente ist ei besonderes, Bürgschaft leistendes, Wunderzeichen gegeben, und so in der That die Id in dem ganzen Verlaufe ihrer Entfaltung dargestellt. Auch die Reihenfolge, in der di Zeichen auftreten, erweist sich so als bedeutsam und nothwendig. Jede andre Reihe folge würde der naturgemässen Entfaltung der Idee unangemessen gewesen sein.

Noch auf einen sehr wesentlichen Punct haben wir schliesslich aufmerksam zu ma chen. Es ist schon oft bemerkt worden, dass Moseh der erste von Gott gesandte Pro phet und besonders der erste Wunderthäter in der Welt gewesen sei. Wir erinnern dabei an das, was wir Bd. I § 97, 1 über das Fehlen der eigentlichen Propheten- un Wunderthätigkeit in der vormosaischen Zeit gesagt haben. Demnach erkennen wir hie einen wesentlichen Fortschritt in der Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden, da Eintreten eines Knotenpunctes in der Geschichte desselben. Bisher ist die göttliche un die menschliche Bundesthätigkeit, obwohl in steter Beziehung zu einander, doch noch isolirt neben einander gegangen. Das Gottmenschliche, das doch den eigentlichen Cha rakter dieser Geschichte ausmacht, auf dessen vollkommenste Darstellung in der Perso des Gottmenschen sie von Anfang an hinzielt, ist bisher noch nirgends in solcher Wei zur Darstellung gekommen, dass Gottes Wort oder Gottes Kraft sich durch einen das ausdrücklich berufenen und beamteten Menschen offenbart habe. Moseh ist nach diese Seite hin die erste Vorausdarstellung Christi, des Gottmenschen.

8. Wenn Moseh über eine **schwere Zunge** und über Mangel an Beredsam keit klagt, über Gebrechen, deren Hebung er auch jetzt, nachdem der Ruf an ihn er gangen, noch nicht spüren könne, so gehen, scheint uns, die Ausleger zu weit, indem sie das so verstehen, als ob Moseh gestammelt habe. Moseh sagt, er sei kein Mann der Worte, die Gabe mündlicher Rede fehle ihm. Jehovah erwidert: „Bin Ich es nicht der dem Menschen den Mund geschaffen?“ In dieser Antwort liegt die Verheissung und Zusage beschlossen, dass die mangelnde Naturgabe durch eine Gnadengabe ersetzt werden solle; und dass diese Zusage erfüllt worden ist, zeigt das spätere Leben und Wirken Moseh's. (Vgl. auch Vs. 15: „Ich will mit deinem und seinem Munde sein, und

uch lehren, was ihr thun sollt"). Dennoch spricht Moseh: „Sende Herr, welchen Du enden willst." Das Bedenken, dass er kein Mann der Worte sei, ist durch Gottes Zusage ehoben, aber Moseh kann sich darein noch nicht finden, kann der Zusage noch nicht nbedingt vertrauen. Deshalb verweist ihn Jehovah auf die Beredsamkeit seines Bruders .haron, der ihm allenthalben in seinem Amte zur Seite stehen solle. Ich kann mich icht überreden, dass M. Baumgarten (I, 1 p. 418) u. O. v. Gerlach (I, p. 213f.) as Richtige getroffen, wenn sie aus dieser Stelle herausdeuten: Moseh sei ursprünglich azu bestimmt gewesen, bei der Errettung, Führung und Organisation des Volkes Ein nd Alles zu sein und namentlich auch das Hohepriesterthum zu verwalten. Das aber abe er durch seine Weigrung verscherzt und nun habe er das ihm bestimmte Amt und nsehen mit Aharon theilen müssen. Vom Hohepriesterthum ist hier überhaupt nicht die ede. Aharon soll Moseh's Dollmetscher sein: vgl. Vs. 16: „Er soll für dich zum olke reden, er soll dein Mund sein und du sollst sein Gott sein" und K. 7, 1. 2: Aharon soll dein Prophet sein, er soll vor Pharao reden, was ich dir gebieten 'erde". Von Weiterm ist hier noch nicht die Rede. Und dieser Beruf Aharons hat, cheint es, bald seine Endschaft gefunden. Er diente nur zur vorläufigen Beschwichtinng der Bedenken und Zweifel Moseh's, zu einer Stütze und Hülfe des ersten Aufetens Moseh's vor dem Volke und vor Pharao. Sobald Moseh erkannt hatte, wie Gots Gnade und Gabe ihn mächtig in Worten und Werken (Act. 7, 22) gemacht hat, beurfte er keines fremden Mundes mehr; er war fortan sein eigener Mund. — Der Beruf um Hohepriesterthum gelangte erst später an Aharon, und auch dann noch stand die ache nicht so, dass Moseh durch diesen Beruf seines Bruders etwas eingebüsst, oder ein Amt und Ansehen mit Aharon getheilt habe. Auch als Hohepriester stand Aharon nter Moseh, nicht selbstständig neben ihm. Auch noch in dieser Stellung war Moseh haron's Gott, und Aharon Moseh's Mittler. Darin besteht gerade die einzige Stellung loseh's, die ihres Gleichen im alten Bunde nicht mehr hat (§ 71, 4), dass er als Mittler nd Gründer dieses Bundes Ein und Alles war, gleich wie Christus als Mittler und ründer des neuen Bundes Ein und Alles war; nur dass Moseh und der alte Bund nur in schwaches, unvollkommnes Vor- und Abbild Christi und des neuen Bundes war. Vgl. § 48).

Die Worte Vs. 16: „Er dein Mund, du sein Gott" sind an sich klar. Wie der 'rophet zu Gott steht, dass er nur redet, was Gott ihm in den Mund giebt, so soll haron zu Moseh stehen. Für Aharons prophetische Thätigkeit ist Moseh der inspiriende Gott. Er ist Moseh's Organ und Stellvertreter, wie Moseh Jehovah's Organ und tellvertreter. Vgl. K. 7, 1. 2: „Siehe, Ich habe dich zu einem Gott gesetzt über Phaao, und Aharon soll dein Prophet sein etc."

Gleichzeitig mit der Berufung Moseh's fand eine mächtige Gährung im Volke selbst tatt, durch die es für Moseh's Sendung empfänglich wurde. Es ist der mächtige und geheime Zug der Sympathie; ein dunkeles Vorgefühl, bei Manchen auch wohl eine bewusste Ahnung, dass ein Wendepunct bevorstehe, dass die Zeit der Rettung nahe sei. Die göttliche Verheissung an Abraham in Gen. 15, 13. 14: „Man wird sie zu dienen zwingen und plagen vierhundert Jahre, darnach sollen sie ausziehen mit grossem Gute", mochte dieser Ahnung entgegenkommen und ihr zum Interpreten dienen. Dass eine solche Bewegung in Volke vorhanden war, schliessen wir aus dem Gebetseifer des Volkes, von dem K. 2, 23 u. 3, 7 berichtet, vornehmlich aber daraus, dass Aharon sich innerlich getrieben fühlt, seinen Bruder Moseh in seinem Exile aufzusuchen (4, 14), wahrscheinlich um sich mit ihm zu berathen, vielleicht um ihn zur Rückkehr nach Aegyp-

ten aufzufordern. Schwerlich wird das Volk in Aegypten Moseh's ganz und gar vergessen, schwerlich die Hoffnungen, zu denen seine wunderbare Lebensführung zu berechtigen schien, ganz aufgegeben haben. Vielleicht kam Aharon im Auftrage einer Anzahl Männer aus dem Volke, die schon Pläne der Rettung entworfen hatten, und Moseh an der Spitze ihrer Unternehmung zu sehen wünschten.

Moseh's erstes Auftreten in Aegypten.

§ 13. (Exod. 4, 18—31). — Moseh beurlaubt sich nun bei seinem Schwiegervater. Von dem Ereigniss am Horeb sagt er ihm nichts (§ 11, 8). Den Zweck seiner Reise beschreibt er ihm als einen Besuch bei seinen Verwandten in Aegypten. So begiebt er sich mit Weib und Kind auf die Wandrung. — Nachdem einmal der Verkehr Gottes mit Moseh am Berge Horeb angeknüpft ist, wird derselbe auch hinfort lebhaft unterhalten. Auch unterwegs entbehrt Moseh nicht des göttlichen Zuspruchs. Er erhält weitere Unterweisung über sein bevorstehendes Auftreten vor Pharao. „Israel ist mein erstgeborner Sohn", spricht Jehovah. Darauf soll sich Moseh's Fordrung an den König Aegyptens gründen, darauf die Drohung, dass Pharao's Weigrung mit dem Tode seines erstgebornen Sohnes bestraft werden solle"[1]). Es wird ferner ihm nochmals (vgl. 3, 19ff.) in Erinnerung gebracht, dass er des hartnäckigsten Widerstandes von Seiten des Königs sich zu gewärtigen habe. Vergebens werde Moseh alle Wunder, die Jehovah ihm verliehen, vor seinen Augen entfalten. Aber dennoch braucht Moseh diesen Widerstand des Königs nicht zu fürchten, denn Jehovah hat denselben bereits bei seinem Rathschluss in Rechnung gebracht, ja Jehovah selbst will diesen Widerstand und führt ihn selbst herbei als ein Gericht über Pharao, zu um so grösserer Verherrlichung seines Namens vor Israeliten und Aegyptern, wie vor allen Völkern ringsumher. „*Ich* aber, spricht Er zu Moseh, Ich aber will sein Herz verstocken, dass er das Volk nicht lassen wird"[2]). — Jehovah also schickt sich zum Gerichte an. — Aber es ist billig, dass das Gericht am Hause Gottes anfange (1 Petr. 4, 17). Jehovah's Fordrung an Pharao gründet sich darauf, dass Israel sein erstgeborner Sohn ist. Dazu ist Israel aber geworden durch die Erwählung Abrahams, durch den Bund Gottes mit Abraham, Isaak und Jakob, der jetzt erneuert, erweitert und auf eine höhere Stufe der Entwicklung geführt werden soll. Als Zeichen dieses Bundes war die Beschneidung eingesetzt. Und Moseh, der für diesen Bund eifern soll, hat ihn selbst gebrochen, denn sein jüngstgeborner Sohn ist noch unbeschnitten. Er hat in der Schwachheit seines Herzens dem Trotze seines Weibes nachgegeben, die aus falscher Mutterzärtlichkeit und aus Geringschätzung der religiösen Institutio-

n Israels die blutige Operation bisher nicht zugelassen hat. Moseh findet sich, da er jetzt aus seinem Exil zur Ausrichtung seines Berus nach Aegypten zurückkehrt, in ähnlicher Verfassung, wie Jakob daals, als er aus seinem mesopotamischen Exil nach Kanaan zurückkehrte, n seinen Lebensberuf anzutreten (Bd. I § 80, 4). Auch das Verhältniss oseh's zu Gott ist noch kein reines; auch hier waltet eine Störung ob, e erst beseitigt werden muss, ehe Jehovah sich ganz und gar, und ckhaltslos zu ihm bekennen kann; sie muss beseitigt sein, noch ehe oseh Aegypten, den nächsten Schauplatz seiner Berufsthätigkeit, betritt. hovah, der Freund und Beschützer Moseh's, findet an ihm auch noch und zum Zorne und zur Feindschaft. Darum als Moseh unterwegs in r Herberge war, kam ihm Jehovah entgegen und wollte ihn tödten. oseh erkennt sogleich, worauf es ankommt, sei es, dass sein eigenes ewissen ihn an seine Schuld mahnt, sei es, dass das feindselige Entgentreten Jehovah's von einem Hinweis auf diese Schuld begleitet war. pporah ergreift ein steinernes Messer, beschneidet ihren Sohn und wirft leidenschaftlicher Erregung ihrem Manne die losgetrennte Vorhaut vor e. Füsse [3]). — Nun ist reine Bahn gemacht, und die erste Aeussrung r wiedergewonnenen Huld Gottes ist die, dass Aharon, von Jehovah esendet, ihm entgegenkommt und am Horeb, dem Berge Gottes, mit ihm isammentrifft. Wahrscheinlich jetzt schon sendet Moseh Weib und Kind i seinem Schwiegervater zurück (Exod. 18, 2) [4]). Beide Brüder reisen m nach Aegypten, versammeln die Aeltesten, verkünden ihnen Gottes orte und legitimiren sich durch ihre Wunder. Das Volk glaubte, neigte ch und betete an [5]).

1. Israel ist Jehovah's **erstgeborner Sohn** (4, 22). Mit Recht beagt sich M. Baumgarten darüber, dass die Ausleger so geneigt sind, diesen Ausuck zu verflüchtigen und nichts weiter dahinter zu suchen als eine Vorliebe Gottes für rael, wie ein Vater seinen Erstgebornen vor allen andern Söhnen zu lieben pflege; it Recht fährt er fort: „Nennt sich Jehovah den Vater Israels, so haben wir uns ein ictum zu denken, das wir als die Zeugung Israels bezeichnen müssen.“ Aber darin innen wir ihm nimmer beistimmen, wenn er dies Factum in der leiblichen Zeugung aaks sucht, als welche nicht aus der Kraft der Natur, sondern aus der Kraft der Gnade rvorgegangen sei. Sehr richtig bemerkt Baumgarten bald darauf (I, 1 p. 425), dass r Ausspruch, welcher Israel als den Erstgebornen bezeichne, die Berufung der Hein einschliesse, denn die Erstgeburt weise hin auf die Nachgeburt, und unter den achgebornen könnten keine andern verstanden werden als die Heidenvölker. Es scheint n aber nicht zum Bewusstsein gekommen zu sein, dass er durch diese unzweifelhaft chtige Behauptung die erstere aufhebt und unmöglich macht. Denn kommt der Begriff es Erstgebornen nur dann zu seinem vollen Rechte, wenn man ihm einen Anfang eiblicher Zeugung aus göttlicher Gnade giebt, so muss Solches auch von den Nachebornen gelten; und ist die Zurückführung des Einen auf ein geistliches Verhältniss

eine tadelnswerthe Verflüchtigung, so ohne Zweifel auch die des Andern. Wie al wäre eine solche Zeugung für die Heidenvölker nachweisbar?

Allerdings fordert der Begriff der Sohnschaft Gottes eine concrete That der Ze gung von Seiten Gottes. Diese können wir nicht in der Schöpfung suchen, denn stehen die Heidenvölker Israel völlig gleich, — auch nicht in der Volksbildung an si d. h. in der von dem göttlichen Segensworte (in Gen. 1, 26; 9, 1) bedingten und getr genen Vermehrung des Stammvaters zu einer volksbildenden Mehrheit von Nachkor men, denn dann wäre Israel nicht der Erstgeborne, sondern der Jüngstgeborne un den Völkern zu nennen. Auch würde in beiden Fällen nicht Jehovah, sondern El him als Vater genannt werden können. Söhne Elohims sind alle Völker und zwar v vornherein, denn sie alle verdanken ihren Ursprung, ihre Existenz der schöpferische welterhaltenden und weltregierenden Thätigkeit Gottes. Ein Sohn Jehovah's kann ab nur der genannt werden, dessen Zeugung aus dem Rathschluss des Heils hervorgega gen ist. Dazu passt nun allerdings die Zeugung Isaaks. Aber Israel heisst nicht bl ein Sohn Jehovah's, auch nicht der eingeborne Sohn, sondern der erstg borne Sohn, dem noch andre in gleicher Weise gezeugte Söhne nachfolgen sollen. sehen wir uns also mit unserm Verständniss auf das geistliche Gebiet gedrängt, und d zeugende That Gottes, durch welche Israel als erstgeborner Sohn Gottes dargeste wurde, kann keine andre sein, als diejenige, durch welche Israel seinen es von alle Völkern unterscheidenden Charakter erhielt, durch welche ihm die jehovistische Signat aufgeprägt wurde, die es fortan von allen Völkern unterscheidet, bis auch diese al nachgeborne Söhne dargestellt werden. Das ist die Erwählung Abrahams mit allen au ihr hervorgehenden Führungen, Verheissungen, Gnadenerweisungen und Züchtigungen durch welche Israel geworden ist, was es jetzt ist, also das gesammte unter einen Ge sichtspunct zusammengefasste Thun Gottes an Abraham und seinem Saamen von dem Rufe aus Ur in Chaldäa bis zu dem Rufe nach dem Berge Gottes in Midian. So be greift es sich auch, dass der Saame Abrahams erst jetzt als Sohn Jehovah's bezeichne werden kann, was Baumgarten vergebens von seiner Auffassung aus zu erklären sich abmüht, — denn mit dem Auszug aus Aegypten ist erst die Geburt dieses Sohnes voll endet; erst von diesem Momente an hat Israel ein selbstständiges, unabhängiges Dasein.

Der Begriff der Sohnschaft bedingt aber wie den Act der Zeugung von Seiten de Vaters, so auch den Zustand der Wesensgleichheit von Seiten des Sohnes; denn Zeu gung ist Mittheilung des Wesens und das Wesen des Vaters muss auch das Wesen de Sohnes sein. Hat Jehovah Israel gezeugt, so muss auch jehovistische Natur i Israel sein. Das jehovistische Wesen Gottes geht auf in der heilsgeschichtlichen Thätig keit. Durch seine Zeugung aus Jehovah muss also Israel auch heilsgeschichtliche Po tenz, heilsgeschichtlichen Beruf in sich tragen.

Der Begriff der Sohnschaft bedingt ferner Rechte des Vaters an den Sohn und Recht des Sohnes an den Vater. Der Sohn ist dem Vater Gehorsam, Vertrauen, Ehrfurch und Liebe, der Vater dem Sohne Pflege, Schutz und Erziehung schuldig. In dem Soh nesnamen liegt also für Israel die Pflicht des Glaubens an Jehovah und die Bürgschaf unausgesetzter, unmittelbarer Erziehung von Seiten Jehovah's.

Aber der Begriff der Sohnschaft ist näher bestimmt durch den der Erstgeburt, un der Erstgeborne hat gewisse Vorrechte und Vortheile den Nachgebornen gegenüber. Er is der Pflege und der Zucht des Vaters schon längst theilhaftig, wenn sie an dem Nach gebornen erst beginnt; er ist schon erzogen, während die andern Söhne erst noch er zogen werden sollen; er hat daher wenigstens zur Zeit noch etwas Wesentliches vor

ihnen voraus; — er participirt ausserdem gleichsam an dem väterlichen Ansehen über sie und ist ihr Miterzieher; er ist überhaupt der nächste und natürlichste Repräsentant des Vaters. Das Alles muss sich auch an Israel bewahrheiten, wenn es wirklich der erstgeborne Sohn Jehovah's ist. Das Bewusstsein, der Erstgeborne im Hause Jehovah's zu sein, ist also für Israel eine Weissagung von der Zukunft des Hauses Jehovah's, es ist eine Wiederaufnahme und concretere Gestaltung der Fundamentalweissagung: „In dir und deinem Saamen sollen gesegnet werden alle Völker auf Erden." Indem Israel sich als Erstgebornen weiss, muss es auch wissen, dass die übrigen Völker Nachgeborne zu werden bestimmt sind, dass auch sie berufen sind, an den Gütern des Vaterhauses Theil und Erbe zu haben. Dadurch bestimmen sich die Pflichten Israels sowohl für die Gegenwart wie für die Zukunft dieser Völker.

Eine solche Sohnschaft ist, wenn auch aus geistlicher Zeugung hervorgegangen, doch ebenso so sehr eine reale, wie die aus leiblicher Zeugung hervorgegangene. Jehovah kann in Folge dieser Zeugung von Israel ebenso wenig lassen, wie der Vater von seinem leiblichen Sohne (vgl. Jer. 31, 20; Jes. 49, 15 etc.), eben weil er Israel seines eigenen Wesens theilhaftig gemacht hat; — und der durch diese Zeugung Israel imprägnirte Charakter, der es vorläufig von allen Völkern unterscheidet, ist ein wahrhaft realer, der in Fleisch und Blut, in Geist und Seele des Volkes eingeprägt ist und Gestalt gewonnen hat. Israels Beruf und Israels Erwählung ist nicht eine blosse Idee, die wie ein Rauch über dem Volke schwebt und vom ersten besten Winde verweht werden kann; es ist vielmehr die Seele, die Volksseele Israels geworden, die, so lange es nicht selbstmörderisch Hand an sein eigenes Leben gelegt hat, alle seine gesunden, normalen Lebensfunctionen beseelt.

2. Ueber die **Verstockung Pharao's** besitzen wir eine treffliche Abhandlung von Hengstenberg (Beitr. III, 462ff.), die, obwohl nicht frei von Einseitigkeiten, doch das Verständniss wesentlich gefördert hat. — Die ältern lutherischen Theologen wollten in einseitiger Opposition gegen die Prädestinationslehre nur eine Selbstverstockung des Sünders gelten lassen, und führten deshalb Gottes Mitwirken bei der Verstockung auf blosse Zulassung zurück. „Die rationalistische Theologie eignete sich den Rationalismus der orthodoxen um so bereitwilliger an, da schon die Mitwirkung Gottes zum Guten sich ihr eigentlich nicht über die Zulassung hinaus erstreckte." Beide, die orthodoxe wie die rationalistische Theologie befanden sich dabei im Widerspruche mit der heiligen Schrift, die so oft und unzweideutig die Verhärtung des Menschen als Resultat eines thatsächlichen Eingreifens Gottes darstellt. Die orthodoxe Theologie suchte, weil ihr die Schrift als Gottes Wort galt, den Widerspruch als einen bloss scheinbaren darzustellen und deutete ihren Begriff der Verstockung in die heil. Schrift hinein. So lautet z. B. in unserm Falle die Decisio in A. Pfeiffer's Dubia vexata p. 229 also: „Deus dicitur cor Pharaonis indurare permissive, permittendo scil. justo judicio, ut ille, qui se emolliri non patiebatur, sibi permissus durus maneret in propriam perniciem" Die rationalistische Theologie dagegen, die sich durch kein Inspirationsdogma gebunden fühlte, konnte den Widerspruch offen anerkennen und steigerte ihn zu der Behauptung, dass die Schrift Gott zum Urheber der Sünde mache. Gegen beide vertheidigt nun Hengstenberg das gute Recht der heil. Schrift mit besondrer Berücksichtigung der Verstockung Pharao's.

Vor allem kommt es darauf an, wie die Urkunde selbst die Sache angesehen wissen will. Da hebt denn nun Hengstenberg zuvörderst mit Recht hervor, dass die Urkunde die Verstockung Pharao's ebenso oft und ebenso entschieden als eigene That Pha-

rao's, d. h. als Selbstverstockung, wie als Gottes That an Pharao bezeichnet. Hengstenberg hat herausgezählt, dass siebenmal gesagt ist: Pharao habe sein Herz verhärtet (K. 7, 13. 22; 8, 15 (11). 19 (15). 32 (28); 9, 7. 34) und ebenfalls siebenmal: Gott habe das Herz Pharao's verhärtet (K. 4, 21; 7, 3; 9, 12; 10, 1. 20. 27; 11, 10). Er findet nun zunächst die Siebenzahl bedeutsam. „Sie deutet an, sagt er, dass die Verhärtung auf dem Bunde Gottes mit Israel ruht, dessen Signatur diese Zahl ist.“ Aber hier müssen wir widersprechen. Eine siebenmalige Hervorhebung der Verstockung als einer That Gottes lässt sich von dem angegebenen Gesichtspuncte aus begreifen, denn was Gott in der Sache thut, das thut er im Interesse seines Bundes mit Israel. Aber die siebenmalige Hervorhebung der Verstockung als der eigenen, freien That Pharao's kann unmöglich dahin gedeutet werden. Wo Pharao frei handelt, kann er nicht als im Dienste dieses Bundes stehend angesehen werden. Nur wo sein Thun als Resultat des Thuns Gottes an ihm auftritt, ist diese Beziehung zulässig. — Doch Hengstenberg hat, wie schon von Baumgarten bemerkt ist, falsch gezählt. Nicht siebenmal, sondern zehnmal heisst es: Gott habe Pharao's Herz verhärtet, und zehnmal: Pharao habe sich selbst verstockt*). Zuerst wird die Verstockung zweimal auf Gott zurückgeführt (K. 4, 21; 7, 3), dann siebenmal auf Pharao (K. 7, 13. 14. 22; 8, 15 (11). 19 (15). 32 (28); 9, 7), dann wieder einmal auf Gott (K. 9, 12), zweimal auf Pharao (9, 34. 35), viermal auf Gott (10, 1. 20. 27; 11, 10), wieder einmal auf Pharao (13, 15), und zuletzt dreimal auf Gott (14, 4. 8. 17). Dadurch ändert sich die Lage der Sache aber sehr bedeutend. Zehn ist die Zahlsignatur der Vollständigkeit, denn sie ist der Abschluss der Dekade, innerhalb welcher alle möglichen Zahlformen zur Erscheinung gekommen sind. Wenn nun die Urkunde Pharao's Verhärtung zehnmal unter den Gesichtspunct der Selbstverstockung stellt und ebenso zehnmal sie als Gottes That darstellt, so ist einmal durch die Gleichheit der Zahl auf beiden Seiten ausgesprochen, dass beide Anschauungen nebeneinander bestehen, beide gleich sehr berechtigt sind, und keine in der andern aufgehen soll, — und dann durch die Zehnzahl auf beiden Seiten angedeutet, dass jede dieser beiden bestimmenden Ursachen der Verstockung Pharao's ihren selbstständigen und vollständigen Verlauf gehabt, dass beide sich an ihm erschöpft und vollendet haben. Wir können es deshalb auch nicht als richtig anerkennen, wenn Hengstenberg sagt: „Die Gleichheit der Zahl weist darauf hin, dass die Verhärtung Pharao's sich zur Verhärtung Gottes verhält, wie die Wirkung zur Ursache.“ Mit ganz demselben Rechte, d. h. Unrechte, könnten wir auch den Satz umkehren. Hätte der Verfasser das andeuten wollen, was Hengstenberg herausliest, so würde er auch wohl die beiden Causalitäten so vertheilt haben, dass auf eine göttliche Verstockung immer eine menschliche Selbstverstockung gefolgt wäre. Selbst dies, „dass die Verhärtung in der Ankündigung und im Resumé Gott beigelegt wird“, und somit „Pharao's Verhärtung von der Gottes umschlossen ist“, können wir nicht als Beweis gelten lassen, dass „jene als durch diese bedingt“ dargestellt werden soll. Die Ankündigung der bevorstehenden Verhärtung Pharao's musste nothwendig von der Seite gefasst werden, nach welcher sie Gottes Werk ist, denn nur dann gab sie die Bürgschaft und Zuversicht, die sie bezweckt. Unmöglich konnte Gott in der Ankündigung die Seite der

---

*) Wenn der Aufsatz in der evang. Kirchenzeitung 1837 No. 50. 51, woran wir nicht zweifeln, von Hengstenberg selbst verfasst ist, so muss es unbegreiflich erscheinen, wie er die dort richtig angegebene Zehnzahl (S. 496) später mit der falschen Siebenzahl hat vertauschen können.

elbstverstockung allein oder vorzugsweise hervortreten lassen; denn das hätte geissen, das Volk solle der Willkühr und Hartherzigkeit eines feindselig gesinnten Menhen überlassen werden. Dagegen ist es gewiss nicht ohne Wahrheit, wenn Hengenberg fortfährt: „Auch scheint es absichtlich zu sein, dass die Verhärtung im Ange der Plagen vorwiegend Pharao beigelegt wird, gegen das Ende Gott. Je höher Plagen steigen, desto mehr nimmt Pharao's Verhärtung einen übernatürlichen Chakter an, desto näher liegt es, auf ihre übernatürliche Causalität hinzuweisen". Aber rin, dass, auch nachdem im Verlaufe der Plagen schon die göttliche Causalität auf s Entschiedenste in den Vordergrund getreten, doch auch wiederum abwechselnd die lbstverstockung hervorgehoben wird, — darin finden wir eine Mahnung, beide Caulitäten bis an's Ende uns als nebeneinander wirksam zu denken. Darauf, dass Hengenberg in seinen beiden Behauptungen eigentlich sich selbst widerspricht und die se durch die andre aufhebt, wollen wir nur im Vorbeigehen aufmerksam machen. amal soll nämlich Pharao's Selbstverstockung sich zur Verhärtung Pharao's durch Gots Einwirkung verhalten wie die Wirkung zur Ursache, — und dann soll doch auch r Umstand, dass die Verhärtung im Anfange vorwiegend Pharao, gegen das Ende ter Gott beigelegt wird, dafür zeugen, dass anfangs die menschliche, später die göttche Causalität vorgeherrscht habe, oder mit andern Worten, dass jene Wirkung und ese Ursache gewesen sei. — Sollen einmal die beiden Causalitäten der Verstockung a einander in das Verhältniss von Ursache und Wirkung gestellt werden, so hat, e sehen wir hier, die menschliche am meisten Anspruch darauf, als Ursache bezeicht zu werden. Aber wir läugnen eben, und zwar zunächst auf Grund der Darstellung unsrer Urkunde, dass wir sie in dies Verhältniss zu einander zu stellen haben. Eine ede von beiden hat ihre Ursache in sich selbst, die eine in dem bösen Willen des Menschen, die andre in dem heiligen Willen Gottes; die Wirkung aber der einen ist die Verstockung des Menschen zu seinem eigenen Verderben, und die Wirkung der andern ist die Verstockung des Menschen zur Verherrlichung Gottes. Nichts desto weniger edingen sich aber beide Formen der Verstockung gegenseitig, und die eine kann nie hne die andre stattfinden. Wären die Gottesbezeugungen, von denen unsre Urkunde erichtet, nicht an Pharao herangetreten, so würde er sich nicht verstockt haben; und ätte Pharao's sündiger Wille nicht dem göttlichen Rathschlusse widerstrebt, so würde ott ihn nicht verstockt haben.

Das Gesagte bedarf indess noch mehrfach der nähern Erläutrung, um vor Missverständnissen gesichert zu sein. — Es liegt im Ausdruck wie in der Sache, dass die Verstockung nur im Conflicte der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Gnade sich entfalten kann. Sie ist das endliche Resultat des stetig-negativen Verhaltens des menschlichen Willens gegen den sich ihm positiv kundgebenden göttlichen Willen, der kraft es Heilsrathschlusses keinen Gefallen an dem Tode des Gottlosen hat, sondern dass ich der Gottlose bekehre von seinem Wesen und lebe (Ezech. 33, 11 vgl. 2 Petr. 3, 9; Tim. 2, 4). Sie kann also nur im Kreise der Offenbarung, im Gebiete der Heilsgechichte vorkommen. Bei einem Heiden kann, so lange er sich bloss in rein heidnischem ebensgebiete bewegt, von der Verstockung nicht die Rede sein; erst wenn, wie hier ei dem heidnischen Könige Aegyptens, besondre aus der Heilsgeschichte resultirende ottesbezeugungen an ihn herantreten, wird die Verstockung für ihn möglich.

Weiter ergiebt es sich aus dem Begriff der Verstockung, dass sie nur aus bewusster, hartnäckiger Opposition gegen Gottes Willen hervorgehen kann. Im Zustande der nwissenheit und des Irrthums kann sie nicht stattfinden. So lange es sich dem Men-

schen noch nicht unabweisbar aufgedrängt hat, dass die Macht und der Wille, gege
die er sich auflehnt, göttliche sind, bleibt noch die Möglichkeit, dass, sobald diese Er
kenntniss sich ihm erschliesst, eine Sinnesänderung eintrete, und so lange noch ein
Möglichkeit der Bekehrung offen ist, kann von eigentlicher Verstockung nicht di
Rede sein. Sie beginnt erst mit dem Momente, wo das klare Bewusstsein in dem Men
schen aufgeht, dass er Gott widerstrebe, und wächst in dem Maasse, in welchem di
Bewusstsein sich ihm immer unzweideutiger, immer unabweisbarer aufdrängt, und di
Gottesbezeugung sich immer kräftiger und dringlicher an ihm beweist. — Wie sich di
auch bei Pharao bewährt, wird der Verlauf seiner Geschichte zeigen.

Die Verstockung kann also erst beginnen, wo eine als solche sich kundgebend
und als solche sich bewährende Gottesmanifestation in das Leben des Menschen hin
eintritt. Da Gott will, dass alle Menschen selig werden, so kann die erste derartig
Manifestation Gottes an den Menschen nur Gnade sein, nur sein Heil bezwecken. Auch
für Pharao war die durch Wunder und Zeichen unterstützte göttliche Fordrung, Isra
ziehen zu lassen, eine Gnade; denn sie bot ihm Gelegenheit und Mittel, den wahre
Gott kennen zu lernen, an der Entwicklung der Heilsgeschichte fördernd mitzuwirke
und zur Theilnahme an ihren Segnungen zu gelangen. — Wenn nun dennoch der Mensc
diese Gnade abweist und sich gegen ihre beseligende Einwirkung verschliesst, welche
der Anfang der Verstockung ist, so zeigt sich, dass schon vorher eine ungöttliche Rich
tung in ihm war, die sich auch jetzt noch, der erkannten göttlichen Willensmanifestatio
gegenüber, behauptet. Eine ungöttliche Richtung ist nun freilich in jedem Mensche
weil alle Menschen Sünder sind. Sie war in Moseh wie in Pharao; auch Moseh weigert
sich ja lange, in den göttlichen Willen einzugehen. In seiner Weigerung lag die Mög
lichkeit der Verstockung, aber sie wurde nicht zur Wirklichkeit, weil die Weige
rung noch keine absolute war, weil seine Richtung von Gott weg noch durch einen
Zug zu Gott hin paralysirt war, der endlich doch unter dem Beistande Gottes zum
Siege kam. Als Moseh rief: „Herr, sende welchen du senden willst“, da war er viel
leicht der Grenze absoluter Weigerung, mit welcher die Verstockung beginnt, nahe ge
kommen; aber dies Wort selbst war noch nicht eine absolute Weigerung, weil noch de
Ton der Bitte durch die Weigerung hindurch klingt. Nun aber wird die göttliche Auf
forderung zum strengen Befehl, nun heisst es, entweder unbedingt sich Gott ergeben
oder unbedingt mit Gott brechen. Hätte Moseh Letztres gewählt, so, fürchten wir, wäre
er der Verstockung anheimgefallen.

Anders war es bei Pharao. Seine ungöttliche Richtung war, als die Gottesmanifesta
tion ihm naht, schon eine entschiedene, unbedingte. Seine Weigerung ist daher auch vo
vornherein eine absolute, die nicht, wie bei Moseh, noch ein Gegengewicht in einem
Zuge zu Gott hin hatte. Darum ist seine Weigerung auch von vornherein schon Ver
stockung. — Pharao verstockt sich gleich beim ersten Angriffe Gottes; er hatte die Gnade
die in diesem Angriff liegt, noch nicht als Gnade empfunden und geschmeckt; nur dass
der Angriff von Gott kommt, und dass er mit seiner Weigerung gegen Gott kämpft
konnte er sich nicht verhehlen. Es ist das aber nicht die einzig-mögliche Entstehungs
form der Verstockung. Judas war dem Rufe des Herrn gefolgt, hatte die Lieblichkeit
der Gemeinschaft mit dem Herrn gekostet, und konnte doch noch der Verstockung an
heimfallen.

Niemand wird die Weigerung Moseh's, so tadelnswerth sie auch ist, Niemand di
Versündigung des Petrus, so schwer sie auch wiegt, Niemand endlich das Wüthen de
Paulus gegen die Gemeinde des HErrn, so sehr er sich desselben auch später anklagt

als Verstockung, oder auch nur als Anfang der Verstockung bezeichnen wollen. Der Anfang der Verstockung ist ja die Verstockung selbst, denn er schliesst schon ihre Vollendung potentiell in sich. Daraus ergeben sich zwei neue Merkmale der Verstockung: Ehe sie eintritt, ist schon ein sittlicher Zustand vorhanden, der nur noch der Bethätigung bedarf, um zur Verstockung zu werden; und sobald sie auch nur dem Anfange nach thatsächlich eingetreten, ist auch schon ihre Vollendung gewiss. Die Verknöcherung des Herzens kann wohl fortschreiten, nicht aber zum status integer zurückkehren, ihr Fortschritt kann vielleicht durch Fernhalten alles dessen, was ihn fördert, zeitweilig gehemmt oder verlangsamt werden, nicht aber von dem endlichen Auslaufen in die Vollendung abgehalten werden.

Welches ist nun das Verhalten Gottes zur Verstockung? Gewiss nicht das eines blossen Zulassens. Hengstenberg hat l. c. die dogmatische Unzulässigkeit und Nichtigkeit dieses Begriffes schlagend nachgewiesen und ein unbefangener Blick in die Urkunde erweist ihre exegetische Unzulässigkeit. Nein, Gott will die Verstockung, und darum ist die Selbstverstockung auch immer eine Verstockung durch Gott. Jener sittliche Zustand, den wir als die Voraussetzung der Verstockung, als den Grund und Boden, aus dem sie erwächst, erkannt haben, ist des Menschen eigene Schuld, das Resultat seiner eigenen freien Willensbestimmung. Aber dass dieser sittliche Zustand sich zur Verstockung verkörpert, geschieht nicht ohne göttliche Mitwirkung. Bis zu diesem Momente wirkt der göttliche Wille als erziehende Gnade am Menschen, er will sein Heil; aber von da an wandelt sich die Gnade in richterlichen Zorn und will seine Verdammniss.

Der göttliche Wille (als der Wille des Schöpfers) ist dem menschlichen Willen (als dem Willen des Geschöpfes) gegenüber von vornherein unwiderstehlich und überwältigend. Aber der menschliche Wille ist doch auch, da Gott ihn zur Freiheit, Selbstbestimmung und Verantwortlichkeit geschaffen hat, des Widerstandes gegen den göttlichen Willen fähig; der göttliche Wille wird also, wenn der menschliche Wille eine ungöttliche Richtung einschlägt und dabei beharrt, demselben nachgeben und weichen müssen. So ist der menschliche Wille vom göttlichen abhängig, und doch auch zugleich unabhängig von ihm. Dieser Widerspruch hat aber seine Lösung darin, dass der göttliche Wille kein starrer, sondern ein lebendiger ist, dass er zum Gehorsam des Menschen sich anders verhält als zur Widersetzlichkeit desselben. Sich selbst zwar bleibt er unter allen Umständen gleich, aber der freien Kreatur gegenüber gestaltet sich seine Manifestation, je nach dem Verhalten der kreatürlichen Freiheit, in verschiedener Weise. In sich ist es derselbe Wille, der den Gehorsamen beseligt und der den Widerspenstigen verdammt, — sein Wesen hat er nicht geändert, sondern nur seine Wirkung, — gleichwie der Sonnenstrahl, der den einen Baum zur Blüthe treibt und den andern verdorren macht, ein und derselbe ist. Der doppelten Modalität des menschlichen Willens: Gehorsam und Ungehorsam —, entspricht eine doppelte Modalität des göttlichen Willens: Gnade und Zorn —, und eine doppelte Wirkung desselben: Segen und Fluch. — Auch wenn der göttliche Wille dem menschlichen weicht, behauptet er seine absolute Uebermacht, denn das Weichen ist nur das durch die menschliche Freiheit bedingte Uebergehen in die andre Form seiner Manifestation. Der menschliche Wille aber ist frei, weil die Lebendigkeit des göttlichen Willens ihm gestattet, sich zu bestimmen, wie er will; er ist aber zugleich auch gefangen, weil er dem göttlichen Willen nie entgehen kann; weil wenn er der einen Modalität des göttlichen Willens sich entzieht, er eben dadurch der andern sich gefangen giebt. Wenn der Mensch sich beharrlich weigert, auf Gottes

Willen einzugehen, der doch seine Seligkeit will, dann geht Gott endlich auf des Menschen Willen ein, der auf ungöttlichem Wege Seligkeit sucht und Verdammniss schafft; dann heisst es (wie in Ps. 109, 17): „Er wollte den Fluch haben, der wird ihm auch kommen, er wollte des Segens nicht, so wird er auch fern von ihm sein." — Die Verstockung, insofern Gott sie zulässt, ist weiter nichts als die Anerkennung der menschlichen Freiheit, selbst bis zu ihrem äussersten Missbrauch; aber Gott lässt die Verstockung nicht bloss zu, sondern will und fördert sie auch von **sich** aus, wenn es einmal durch des Menschen eigene Schuld so weit gekommen ist, dass die Voraussetzungen der Verstockung da sind, dass es nur noch einer Gelegenheit oder eines Anlasses zu ihrer Verwirklichung bedarf. Solchen Anlass führt **Gott** herbei, und eben darin besteht Gottes Mitwirkung bei der Verstockung. Zur Verstockung **muss** es dann kommen, aber die Nothwendigkeit dieses Ausganges liegt nicht in dem von Gott herbeigeführten Mittel, sondern im Menschen selbst, nämlich in dem schon vorhandenen sittlichen Zustande des Menschen, den er sich selbst angebildet hat; nicht der göttliche Wille zwingt ihn in die Verstockung hinein, sondern sein eigener ungöttlicher Wille. Die Gottesbezeugungen, welche Anlass geben zum Eintritt, zum Fortschritt, zur Vollendung der Verstockung, sind an **sich** eben so wohl Mittel zur Fördrung in der Heiligung wie in der Verdammniss. Dieselbe Gottesmanifestation, die dem König Aegyptens bei dem ihm eigenthümlichen sittlichen Zustande zur Verstockung Anlass gab, würde unter andern sittlichen Voraussetzungen ein Mittel zur Einführung in das Heil, oder zur Fördrung in demselben gewesen sein. Wo eine Gottesbezeugung an den Menschen herantritt, da treibt sie ihn immer vorwärts, entweder tiefer in die Seligkeit oder tiefer in die Verdammniss hinein. Es muss dann mit ihm besser oder schlechter werden, als es zuvor mit ihm stand. Wirkungslos kann sie nicht an ihm vorübergehen, denn sie ist nicht todt sondern lebendig.

Wäre die Gottesbezeugung nicht an Pharao herangetreten, so wäre die Verstockung nicht eingetreten; hätte Gott die Sache nicht auf die Spitze getrieben durch immer neue und stärkere Manifestationen, so wäre die Verstockung nicht zur Vollendung gediehen — aber es hätte mit Pharao's Gegenwart und Zukunft um nichts besser gestanden. Denn der Boden, aus dem die Verstockung jetzt hervorwuchs, wäre doch derselbe geblieben, und zur Entscheidung, zur thatsächlichen, absoluten Entscheidung hätte es bei ihm, wie bei jedem Menschen, doch einmal kommen müssen. Diese Entscheidung ist eine Nothwendigkeit der sittlichen, d. i. der göttlichen Weltordnung. So nothwendig das Gericht das Ende und Ziel der Weltgeschichte und der Lebensgeschichte eines jeden Einzelnen ist, eben so nothwendig ist auch diese Entscheidung eines jeden Einzelnen als die Voraussetzung des Gerichtes. Ob die Entscheidung verzögert oder beschleunigt wird, ändert für das Individuum nichts. Die Gründe der Verzögerung oder Beschleunigung liegen auch nicht im Individuum an sich, sondern in der Stellung, die es im Weltganzen einnimmt. Aus unzähligen Fäden wird die Weltgeschichte zusammengewebt, und Der, der am Webestuhl sitzt, nimmt jeden Faden erst dann, aber dann auch sicher, auf, wenn er ihn für den Plan seines Gewebes am zweckmässigsten verwenden kann. In unserm Falle ist es klar, warum für Pharao jetzt der Moment der thatsächlichen Entscheidung eintreten musste. Es sollte ein neuer Knoten in der Heils- und Weltgeschichte geschürzt werden, wo Pharao's Entscheidung nicht zu entbehren war.

3. Die **Begebenheit in der Herberge**, von welcher K. 4, 24—26 berichtet, bietet viel Schwierigkeit für das Verständniss dar. Vs. 24 heisst es: „Als er unterwegs war in der Herberge, kam ihm Jehovah entgegen und wollte ihn tödten." Wen wollte Jehovah tödten? So wie die Worte jetzt lauten, können sie unmöglich auf Je-

und anders als auf Moseh bezogen werden. Dennoch haben mehrere Ausleger angenommen, dass die Todesdrohung nicht Moseh, dem Vater, sondern dem unbeschnittenen Sohne gegolten habe. So neuerdings noch E. Meier (Wurzelwörtb. S. 402). Dass Jehovah den Sohn Moseh's tödten wolle, stehe in Beziehung zu Vs. 23. Jehovah drohe, Moseh für die Unterlassung der Beschneidung auf dieselbe Weise zu strafen, wie Er Pharao für seinen Ungehorsam strafen zu wollen erklärt hatte. Da diese Deutung in dem gegenwärtigen Zusammenhang unmöglich ist, erklärt Meier die Stelle für verstümmelt. Zwischen Vs. 23 und 24 sei ein Vers ausgefallen, welcher aussagte, dass der Erstgeborne des Moseh damals noch nicht beschnitten war, und mit der Drohung endigte: „Wenn du ihn nicht beschneidest, so werde ich deinen erstgebornen Sohn tödten." Die Gleichheit dieses Ausganges mit dem von Vs. 23 mache das zufällige Verlorengehen des conjecturirten Verses begreiflich. Das ist aber nur bodenlose Willkühr, wie wir sie freilich bei einem Meier längst gewohnt sind. Auch handelt es sich hier gar nicht um den erstgebornen Sohn Moseh's. Da Moseh nach 4, 20 schon jetzt mehrere (nach 18, 3 zwei) Söhne hatte, und nach 4, 25 nur einer von beiden noch unbeschnitten war, so ist es kaum anders denkbar, als dass es der jüngstgeborne war. Wäre es der erstgeborne gewesen, so würde er in Vs. 25 auch unfehlbar als solcher bezeichnet worden sein. Wichtiger als das Meier'sche Fündlein scheint ein Bedenken, welches ältere Ausleger veranlasste, die Todesdrohung in Vs. 24 auf den Sohn statt auf den Vater zu beziehen. In Gen. 17, 14 wird nämlich die Unterlassung der Beschneidung mit der Ausrottung des vernachlässigten Kindes, nicht des vernachlässigenden Vaters, bedroht. Allein auch in dieser Stelle ist ohne Zweifel die Ausrottung des Kindes zunächst und zumeist unter den Gesichtspunct einer Bestrafung für die Eltern zu stellen; — und was die Hauptsache ist, diese Drohung gilt für die Zeiten des in voller Kraft stehenden Bundes. Wo der Bund suspendirt war, oder wo der Bund fast bis zur Vergessenheit aus dem Gesichtskreise der Betheiligten gerathen war, wie es jetzt nach 400jährigem, offenbarungslosem Wohnen in Aegypten der Fall war (vgl. 2, 24), da hat die Drohung in Gen. 17, 14 ihre Unnachsichtigkeit verloren. Dennoch war es eine sündhafte Schwäche und Verkehrtheit Moseh's, dass er dem Eigensinne seines Weibes in diesem Puncte nachgegeben hatte, eine Schwäche, die um so greller jetzt hervortrat, da er als der starke Gottesheld auftreten soll, eine Verkehrtheit, die um so stärker erschien, als er den Bund, den er selbst missachtet hat, jetzt erneuern soll. Gegen ihn selbst und unmittelbar, nicht erst mittelbar durch den Sohn, d. h. sein eigenes Leben statt des Sohnes Leben bedrohend, wendet sich daher Gottes Zorn. Diese Begebenheit war zugleich eine neue thatsächliche Bezeugung, wie unverletzlich und heilig von jetzt an wieder der Bund gehalten werden solle; aber in der Drohung lag auch eine Verheissung, eine Bürgschaft, dass Jehovah, der so unnachsichtig für seinen Bund eifert, ihn auch seinerseits mit gleicher Strenge halten werde. Die LXX setzen statt יהוה in Vs. 24 ἄγγελος Κυρίου, wozu sie dem Sinne nach (vgl. K. 3, 2. 4) berechtigt sind. Ob wir dabei an eine sichtbare Erscheinung Jehovah's oder seines Engels zu denken haben, oder bloss an eine von Jehovah ausgehende tödtliche Wirkung, ist indess zweifelhaft. Die Kürze und Unbestimmtheit der Urkunde scheint eher für das Letztere zu sprechen. Wahrscheinlich wurde Moseh plötzlich von einer tödtlichen Krankheit überfallen, in welcher er sogleich Gottes Hand erkannte.

Dass die Unterlassung der Beschneidung zunächst auf Rechnung der Zipporah kommt, spricht sich in der Geschichte deutlich genug aus. Ob sie aber aus blosser Mutterzärtlichkeit sich der Beschneidung überhaupt widersetzt habe, oder ob sie etwa die israelitische Praxis (Gen. 17, 12) verachtend und auf der ismaelitischen Praxis (Gen. 17, 25)

bestehend, die Beschneidung ihrer Söhne erst im 13. Lebensjahre geübt wis
muss dahin gestellt bleiben. Für Letzteres könnte vielleicht ihre genaue B
mit der Art und Weise der Operation, die Vs. 25 vorausgesetzt ist, sprechen
einen **geschärften Stein** dazu verwendet, stimmt mit Jos. 5, 2. Aus de
stimmung beider Stellen scheint hervorzugehen, dass man in der ältern Zeit
sich steinerner Messer zu dieser Operation zu bedienen pflegte. War dies d
lag der Grund gewiss nicht darin, dass metallene Messer noch wenig im Ge
wesen wären, sondern man gab ohne Zweifel den steinernen Messern als eine
Naturproducte aus symbolischen Rücksichten den Vorzug vor den durch Me
bereiteten und zum Alltagsgebrauche verwendeten Metallmessern. Auch im
bediente man sich bei Operationen von religiöser Bedeutung steinerner Messe
der Mumisirung der Leichen in Aegypten (Herod. 2, 16: *λίθῳ Αἰθιοπικῷ* (
σχίσαντες παρὰ τὴν λαπάρην) und bei der Castration der Kybelepriester (Ca
devolvit acuto sibi pondera silice).

Zipporah beschnitt ihrem Sohne die Vorhaut, וַתַּגַּע לְרַגְלָיו. — Wie habe
Worte zu verstehen? Sind Moseh's Füsse oder des Knaben Füsse gemeint?
darauf an, was unter dem הִגִּיעַ zu verstehen ist. Giebt dies einen Sinn, der
anwendbar ist, so hat die Grammatik sicher nichts dagegen einzuwenden, das
auf ihn bezogen werde, da noch im vorigen Verse von ihm die Rede war. l
streichen der Oberschwelle und der beiden Thürpfosten mit dem Blute des Pa
in Exod. 12, 22 ebenfalls durch das Hifil von נגע ausgedrückt ist, und ausse
höre und staune über den Scharfsinn des Mannes!) das Anstreichen des Bl
Oberschwelle und an die beiden Pfosten der Thür ganz genau dem Blute an
und den beiden Füssen des Beschnittenen entspricht (!!!), so übersetzt E. M
„Sie schnitt die Vorhaut ihres Sohnes hinweg und bestrich (damit, oder mit
seine Füsse." Solchen Unsinn zu widerlegen, halten wir nicht der Mühe w
heisst **berühren**, das Hifil: **berühren machen**, in Berührung bringen. E
in ruhiger, gelassener Weise geschehen, aber auch in heftiger, leidenschaftli
Die leidenschaftliche Erregung des Weibes, die deutlich genug aus der Gesc
vortritt, berechtigt uns, Letzterem den Vorzug zu geben. Dann hiesse יו
sie warf ihm vor die Füsse. Ein Bestreichen der Füsse des Beschnittenen mit
der Wunde wäre völlig ohne Sinn und ohne Analogie. Ebenso wenig hätte
Bedeutung, wenn sie dem Knaben die abgelöste Vorhaut vor die Füsse gew
Desto besser passt Letzteres auf Moseh. Ihr Mann ist, meint sie, daran Schul
gegen ihren Willen die blutige Operation hat verrichten müssen. Im Aerg
wirft sie ihm die abgetrennte Vorhaut vor die Füsse, damit gleichsam aussprec
hast du, was du verlangst!"

Ist das רגליו aber auf Moseh zu beziehen, so kann es kaum noch ein
unterliegen, dass Zipporah's Ausruf: „Ein **Blutbräutigam** bist du
Gatten und nicht dem Sohne gilt. E. Meier l. c. hat auch hier wieder ganz
liche Weisheit zu Tage gefördert. חֲתַן דָּמִים sei ein von der Ehe in der
entlehnter Ausdruck, und bezeichne daher das neubeschnittene Kind als eine
weihten, Vertrauten. Durch den Verlust des Blutes bei der bräutlichen Begatt
die ideelle Verbindung erst zu einer realen; — einen ähnlichen Act stelle die
dung auch am männlichen Geschlechte symbolisch dar, indem es wie das
Manne, so der grossen Naturgottheit Blut aus dem Geschlechtsgliede opfere,
dies Opfer, durch diese symbolische Hingebung an die Gottheit des Lebens

ihr weihe und dadurch erst ein Recht zur Existenz gewinne. Auch Spencer (p. 61 ed. Pfaff.) meint, der Sinn der Worte Zipporah's sei: Ritu illo Deo et ecclesiae nostrae, quasi conjugii foedere copulatus es. Dass die Beschneidung unter den Gesichtspunct eines Verlobens oder Verbindens mit der Gottheit gestellt werden kann, unterliegt keinem Zweifel, dass sie so gedeutet worden ist, bezeugt der arabische Sprachgebrauch des ختن = circumcidere. Das Herbeiziehen der Begattung in der Hochzeitsnacht ist aber nichts desto weniger eine colossale Absurdität, und auch die Spencer'sche Deutung ist unzulässig, schon deshalb weil Zipporah sagt: Du bist mir ein Blutbräutigam. Wenn aber nach Aben-Esra und Kimchi die Juden ein neubeschnittenes Kind Chatan zu nennen pflegen (was übrigens nicht allgemeine Sitte sein kann, da wir es nirgends anders erwähnt finden; Bodenschatz z. B. erwähnt dieser Sitte gar nicht einmal), so beweist dies nichts, als dass die spätern Juden unsre Stelle so verstanden, d. h. missverstanden haben. — Alles ist dagegen klar und deutlich, wenn wir Zipporah's Wort als an Moseh gerichtet ansehen. Moseh war ihr durch den tödtlichen Anfall, der über ihn kam, so gut wie entrissen. Durch das Blut des Sohnes erkaufte sie sein Leben; sie erhielt ihn wie aus den Todten zurück, vermählte ihn sich von Neuem; er war ihr in der That ein Blutbräutigam geworden. — Wenn es in Vs. 26 heisst: „Sie sprach: Blutbräutigam, in Beziehung auf die Beschneidungen (לַמּוּלֹת), so ist der Plural entweder nach bekanntem hebr. Sprachgebrauch als Abstractum zu fassen (von der Beschneidung nicht als einem concreten Act, sondern von der Beschneidung überhaupt als einer religiösen Sitte, die Moseh gefordert, sie aber bis dahin beharrlich verweigert hatte), oder wir fassen es concret und beziehen es dann auf die Beschneidung beider Söhne.

4. Aus Exod. 18, 2 erfahren wir, dass Moseh Weib und Kind zu seinem Schwiegervater zurückgesandt hat. Wahrscheinlich geschah dies schon jetzt. Der Vorfall in der Herberge hat es ihm zum Bewusstsein gebracht, dass Zipporah noch keineswegs in der Verfassung ist, die sie befähigt, mit ihm getrost und glaubenskräftig allen Gefahren, die ihm in Aegypten drohen, entgegenzugehen. Auch mag die Berathung mit seinem Bruder Aharon diesen Entschluss befördert haben.

5. Dass das Volk bei der ersten Begegnung mit Moseh Gott glaubte, ist für Moseh wie für das Volk selbst bedeutsam. Treffend bemerkt M. Baumgarten: „Der Text will uns bei dieser Sinnesäusserung, mit welcher das Volk in seiner Gesammtheit der ersten göttlichen Botschaft entgegenkommt, als einem bedeutungsvollen Anfang festhalten... Durch den Glauben beweist sich nun Israel in der That als den Sohn Jehovah's (Vs. 22), denn der Sohn glaubt dem Vater. Auch entspricht dieser Anfang des Samens Abrahams, insofern er Volk ist, der Grundgesinnung des Vaters Abraham (Gen. 15, 6). Also wie das Volk Israel immerhin beschaffen sein mag, der Ruhm gebührt ihm, dass die erste That seines Geistes der Glaube ist, welcher mitten in der härtesten Knechtschaft und Bedrängniss die Erlösung Israels als gegenwärtig schaut."

§ 14. (Exod. 5. 6). — Ein guter Anfang ist gemacht: das Volk glaubt und betet an. Als aber Moseh und Aharon vor Pharao hintreten und im Namen Jehovah's, des Gottes Israels, von ihm fordern, er solle Israel drei Tagereisen weit in die Wüste ziehen lassen (vgl. § 13, 4), damit es seinem Gotte ein Fest feiere in der Wüste, ärnten sie nur Spott und Hohn [1]). „Wer ist Jehovah, antwortet Pharao, dass ich seiner Stimme gehorchen sollte? Ich weiss nichts von eurem Jehovah, will auch Israel

nicht ziehen lassen." Von seinem heidnischen Standpuncte aus sieht der ägyptische König in Jehovah nur einen Nationalgott der Hebräer, der ihm den ägyptischen Göttern gegenüber ebenso verächtlich und ohnmächtig erscheint, als das geknechtete Israel dem herrschenden, mächtigen Aegypter gegenüber. Wie das Volk, so sein Gott, und um seine Verachtung gegen beide zu zeigen, steigert er höhnend den Druck, unter welchem Israel bisher geseufzet hat. Das Volk hat zu gute Tage, darum steigen solche Freiheitsgelüste in ihm auf, meint er, und um ihnen diese gründlich zu vertreiben, befiehlt er, ihre Frohndienste zu verdoppeln. Bisher war ihnen das Material zu ihren Arbeiten geliefert worden; jetzt sollen sie es selbst herbeischaffen und doch ebenso viel Ziegel liefern, wie früher [2]) Das ging über ihre Kräfte. Sie blieben mit ihren Leistungen im Rückstande, und ihre Schotherim (oder Schreiber vgl. § 8) wurden dafür mit Schlägen gezüchtigt. Vergebens beschwerten sie sich bei dem Könige über die unmenschliche Maassregel. Nun zeigt sich, wie schwach doch immer noch der Glaube des Volkes war: sie machen Moseh und Aharon Vorwürfe, dass sie, statt das Elend des Volkes zu heben, es nur noch tiefer hineingeführt hätten, und wollen von weitern Tröstungen und Verheissungen nichts hören [3]). Aber nun soll sich auch zeigen, wie Jehovah den Kleinglauben des Volkes zu überwinden und Pharao's Widerstand zu brechen versteht.

1. Die Forderung, drei Tagereisen weit zur Feier eines Festes in die Wüste entlassen zu werden, scheint für die Aegypter an sich nichts Auffallendes gehabt zu haben. Es erklärt sich dies vielleicht dadurch, dass auch bei den Aegyptern solche Wallfahrten von Zeit zu Zeit stattfanden. Niebuhr entdeckte mitten in der Wüste zwischen Suez und Sinai einen Bergrücken, Surabit-el Khadim, dessen ganzes Plateau mit Bruchstücken von Bildhauerarbeit, umgestürzten Säulen, den Trümmern eines Tempels, dessen Säulen mit dem Haupte der Isis als Kapital verziert sind, bedeckt ist. Alle noch vorhandenen Wände, Säulen und Bruchstücke sind mit ägyptischen Hieroglyphen, Symbolen und Abbildungen opfernder Priester geschmückt. Lord Prudhoe sprach gegen Robinson die sinnreiche Vermuthung aus, dass diese Stätte ein heiliger Wallfahrtsort der alten Aegypter gewesen sei. Vgl. Robinson I, 126—29.

2. Die Frohndienste, von denen hier die Rede ist, bestanden in der Verfertigung von Ziegelsteinen für die Bauten des Königs. Vgl. § 6, 5. — Früher war den Israeliten das dazu nöthige Stroh geliefert worden; von jetzt an aber werden sie dazu angehalten, es sich selbst in den Feldern zusammenzusuchen. Die Ziegelsteine, die bei den Aegyptern im ausgedehntesten Gebrauche waren, wurden nicht (wie Luther irrthümlich in seine Uebersetzung hineingetragen hat) gebrannt, sondern an der Sonne getrocknet. Der dazu verwandte Thon wurde, um ihnen grössere Consistenz zu geben, mit gehacktem Stroh vermischt. Rosellini hat Ziegelsteine mit dem Stempel des Königs Thumes IV (des fünften in der 18. Dynastie) aus Theben mitgebracht. Ihre Untersuchung zeigte, dass denselben immer Stroh beigemischt war. Prokesch (Erinnerungen II, 31) sagt: „Die Ziegelsteine (der Pyramide zu Daschur) sind aus feinem Nilschlamm mit

Häckerling gemischt. Diese Beimischung giebt den Ziegeln eine unbegreifliche Dauer." Mit Recht macht Hengstenberg (Mos. u. Aeg. p. 78f.) diese Uebereinstimmung als ein denkwürdiges Zeugniss für die genaueste Bekanntschaft des Verfassers mit den ägyptischen Zuständen geltend.

L. de Laborde (Comment. géogr. p. 18) bemerkt zu dieser Stelle: J'ai assisté aux travaux du canal, et les moyens comme le résultat m'ont semblé en tous points répondre aux versets de l'Exode. Cent mille malheureux remuaient la terre, la plupart avec les mains, parceque le gouvernement n'avait fourni en nombre suffisant que des fouets pour les frapper; les pioches, les pelles et les couffes manquaient. Ces paysans, hommes infirmes, vieillards (les jeunes gens avaient été réservés pour l'armée et la culture des terres), femmes et enfants, venaient principalement de la haute Egypte, et étaient répartis sur le cours présumé du canal en escouades plus ou moins nombreuses. L'entreprise était dirigée par des Turcs et des Albanois, qui avaient établi parmi les paysans des conducteurs de travaux responsables de la tâche imposée à chaque masse d'hommes. Il faut dire, que ces derniers abusaient plus que les autres de l'autorité, qu'ils avaient reçue. Tout ce monde de travailleurs était censé recevoir une paie et une nourriture, mais l'une manquait depuis le commencement des travaux jusqu' à la fin, l'autre était si précaire, si incertaine, qu'un cinquième des ouvriers mourut dans cette misère sous les coups de fouet, en criant vainement, comme le peuple d'Israel (5, 15. 16) etc.

3. Die moderne Kritik, welche K. 6 der Grundschrift und die vorangehenden Kapp. 3—5 dem Ergänzer zuschreibt, sieht beide Abschnitte als verschiedene Relationen ein und derselben Begebenheit an, während nach der jetzigen Stellung beide im Verhältniss des Fortschrittes zu einander stehen. Allerdings finden sich fast alle einzelnen Züge aus der in K. 6 berichteten Berufung in K. 3—5 wieder, so dass man wohl versucht sein möchte, jenes als eine ältere, kürzere und summarische Darstellung derselben Begebenheit anzusehen. Indessen ist es auch denkbar, dass nach dem Misslingen der ersten Mission an Pharao in Moseh wiederum dieselben Zweifel und Bedenken, die er schon am Horeb geltend gemacht hatte, sich regten und daher die Berufung mit denselben Vertröstungen und Verheissungen, durch welche sie dort waren überwunden worden, sich erneuern musste. Jedenfalls aber liegt, auch wenn wir in beiden Abschnitten verschiedene Relationen anerkennen müssten, im zweiten Abschnitte ein Fortschritt, der den Redactor berechtigte, auf die ausführlichere Darstellung in K. 3—5 die mehr summarisch gehaltene in K. 6 folgen zu lassen. Es ist nämlich der Fortschritt von dem Starkglauben, den Israel anfangs (4, 31) kund gab, zu dem Kleinglauben, den es jetzt nach dem Misslingen des ersten Versuches kund giebt (6, 9).

4. Ueber die dermalige **Residenz** des ägyptischen Königs vgl. Bd. I § 92, 5 und die Retractation des Gegenstandes unten bei § 33, 2.

Die Zeichen und Wunder in Aegypten.

Vgl. Lilienthal, gute Sache IX, p. 31 ff. — S. Oedmann, verm. Sammll. aus d. Naturkde zur Erkl. d. h. Schr. Aus d. Schwed. v. Gröning, Rost. 1786 ff. — Rosenmüller, altes und neues Morgenland Bd. I. — Hengstenberg, die Bb. Mose's u. Aeg. p. 93 ff. — Hävernick, Vorless. ü. d. alttest. Theol. p. 176 ff. — L. de Laborde, comment. géogr. p. 22 ff. — J. B. Friedreich, zur Bibel. Nürnb. 1848. I, 95 ff.

§ 15. (Exod. 7, 1—7). — Pharao hat Gottes Wort mit Hohn abgewiesen. Nun redet Gott durch Thaten zu ihm. Und wie des Wortes,

so ist Moseh auch der Thaten Ausrichter. Auf die fruchtlose Verhandlung folgt die Kriegserklärung und demnächst der Krieg selbst. Moseh. der Hirte und Führer Israels, und Pharao, der König Aegyptens, stehen einander gegenüber. Aber Moseh ist der Bote und Repräsentant Jehovah's, den Pharao im Vertrauen auf die Macht seiner Götter verachte. Darum ist der Kampf, der jetzt beginnen soll, seinem eigentlichen Wesen nach ein Kampf Jehovah's gegen die Götter Aegyptens [1]) Moseh führt daher nicht die gewaffneten Schaaren seines Volkes gegen Pharao's Rosse und Reisige in's Feld; nicht der weltlichen Macht des ägyptischen Königs wirft er den Fehdehandschuh hin, sondern seinen Göttern. Es ist das Gebiet des Wunders, auf welchem der Kampf ausgefochten werden soll, ein Gebiet, auf welchem Aegypten sich besonders stark dünkt, denn die Magie, jene finstre Lebenskraft des Heidenthums, steht in Aegypten, dem Lande der Traum- und Zeichendeuter, der Beschwörer und Zaubrer, dermalen auf dem höchsten Gipfel der Entfaltung ihrer geheimnissvollen Macht [2]). —

1. Die gesammte alte Kirche war innigst überzeugt von der **Realität der heidnischen Götter.** Der Götzendienst galt ihr als Teufelsdienst im eigentlichsten Sinne des Wortes. Eben so wenig wie diejenigen Heiden, die noch mit voller Ueberzeugung der ihnen von den Vätern überkommenen Religion anhingen, zweifelten auch die Kirchenväter daran, dass den Göttern und Göttinnen der Mythologie reale, wesenhafte, persönliche Existenz zukomme, und dass der Gottesdienst, mit welchem dieselben verehrt wurden, wie er subjectiv, im Sinne der Dienenden, auf bestimmte, übermenschliche Wesen hinzielte, so auch objectiv solche erreiche und von ihnen acceptirt werde. Die Kirchenväter standen zwar schon in einer Zeit, wo die ursprüngliche Kraft des Heidenthums gebrochen war, aber auch das gebrochene Heidenthum, auch die disjecti membra poetae, machten auf sie noch den überwältigenden und unabweisbaren Eindruck, dass es sich hier um etwas gar Anderes, als um eitle Phantasiegebilde oder um nichtige Speculationen müssiger Köpfe handele; dass vielmehr überirdische Kräfte und Wirkungen von furchtbar ernster Realität dabei im Spiele seien. Diesen Eindruck, den die unmittelbare Anschauung des heidnisch-gottesdienstlichen Treibens auf sie machte, fanden sie in der heiligen Schrift alten und neuen Testamentes bewahrheitet; und je zuversichtlicher sie das Heil in Christo als ein reales und persönliches erkannt, ergriffen und erfahren hatten, um so weniger zweifelten sie auch an der Realität der gegensätzlichen Mächte des Unheils im Heidenthum. Mit einem Worte sie fanden in den Göttern und Göttinnen des Heidenthums die Mächte finstern Verderbens, die Geister des Abfalls, die in der Luft herrschenden Fürsten und Gewaltigen, von denen die Schrift redet, wieder. Dass sie dabei über die Grenzen biblischer Berechtigung hinausgingen, soll nicht geläugnet werden. Dagegen muss aber behauptet werden, dass sie dabei allerdings die materiale biblische Wahrheit ergriffen hatten, und nur formal in der subjectiven, doctrinären Zurechtlegung derselben irrten, während die neuere gläubige und ungläubige Theologie, welche den heidnischen Göttern alle objective Realität abspricht und sie für blosse Phantasiegebilde erklärt, sich völlig ausserhalb der Wahrheit gebettet, und sich das Verständniss des Heidenthums nicht nur, sondern beziehungsweise auch das Ver-

ländniss des Kampfes im Reiche Gottes gegen die Mächte des Heidenthums unmöglich gemacht hat. Auf dieser falschen Fährte finden wir auch noch Hengstenberg (Beitr. II, 247 f.), der in dem Eifer seines wohlberechtigten Kampfes gegen das rationalistische Fündlein von einem hebräischen Nationalgott behaupten zu können meint, die Bibel lasse den Göttern des Heidenthums nicht einmal eine Daseins-, geschweige denn eine Wirkungssphäre. Dagegen hat aber auch die Erkenntniss des wahren Verhältnisses unter den Theologen der Gegenwart sich wieder Bahn gebrochen. Wir finden sie unter Andern namentlich vertreten von J. T. Beck (Einl. in d. System d. chr. Lehre S. 102f. u. Christl. Lehrwissensch. I, 259), Rodatz (luth. Zeitschr. 1844 H. II. S. 31), Delitzsch (bibl. proph. Theol. S. 81), M. Baumgarten (Comment. I, 1 p. 469; I, 2. p. 351 u. ö.), Hofmann (Weissag. u. Erf. I, 120; Schriftbew. I, 302 ff.), Nägelsbach (Der Gottmensch. Nürnb. 1853. I, 244) etc. Aus etwas früherer Zeit nennen wir: G. Menken (Homilien über d. Gesch. d. Elias. 2. A. Brem. 1823 p. 107 ff.) und noch weiter zurück Chr. A. Crusius (Hypomnemata ad theol. proph. I, 129 ff.) als Vertreter der richtigen Ansicht.

Crusius (l. c.) behauptet mit vollem Rechte: Sacrae literae a Mose usque ad Novum Test. constanter docent, Deastros esse daemones. Quorum etsi Deitas negatur, non ideo entitas, ut ita dicam, negari censenda est, cum potius contrarium aperte pateat. Welche unbefangene Exegese wird es läugnen können, dass in Stellen wie Ex. 12, 12; 15, 11; 18, 11; Num. 33, 4; Deut. 10, 17; Ps. 86, 8; 95, 3; 96, 4; 97, 9; 135, 5; 136, 2 f. etc. den heidnischen Göttern nicht nur eine „Daseins-“, sondern auch eine „Wirkungssphäre“ zugeschrieben ist? Jehovah verheisst Ex. 12, 12: Ich will durch ganz Aegyptenland gehen in dieser Nacht . . . und an allen Göttern Aegyptens will Ich Gerichte üben, Ich Jehovah. Moseh jubelt in seinem Lobgesange Ex. 15, 11: Wer ist wie Du unter den Göttern Jehovah? Jetro bekennet Ex. 18, 11: Nun weiss ich, dass Jehovah grösser ist, denn alle Götter! Auch an den Göttern, denen Israel in der Wüste diente, hat Jehovah Gerichte geübt (Num. 33, 4). Moseh predigt Deut. 10, 17: Jehovah, euer Gott, ist der Gott der Götter und der Herr der Herren. Die Psalmendichter schildern Jehovah als hoch erhaben über alle Götter (Ps. 97, 9; 135, 5), als einen grossen König über alle Götter (Ps. 95, 3), als furchtbar über alle Götter (Ps. 96, 4), dem keiner gleich ist unter den Göttern (Ps. 86, 8). Bei den Propheten erscheinen die Gerichte Gottes über die heidnischen Mächte als ein Sieg und Gericht Gottes über die heidnischen Götter u. s. w. Wer wird nun wohl dem theokratischen Gesetzgeber, Dichter oder Propheten die Absurdität aufbürden wollen, dass sie gemeint hätten, dem Volke nicht besser die Ueberzeugung von Jehovah's absoluter Macht und Herrlichkeit einprägen zu können, als durch den beständigen Nachweis, dass Jehovah mächtiger sei als Nichts; erhabener als ein leeres Phantasiegebilde; grösser als das, was gar nicht existirt; Sieger über dasjenige, dem weder eine Daseins- noch eine Wirkungssphäre zukommt; Herrscher über Nichtseiendes; Richter über nie Dagewesenes? Cervantes lässt den Ritter von La Mancha gegen Windmühlen fechten; Schlimmeres noch würden die Propheten gethan haben, wenn sie ihren Jehovah hätten kämpfen, siegen und Gericht halten lassen über etwas, das nach ihrer eigenen Ueberzeugung gar nicht einmal existirt.

Hören wir, was Hengstenberg einzuwenden hat. Die Nichtexistenz der heidnischen Götter erweist er zunächst aus dem, was der Pentateuch von Jehovah aussagt: „Jehovah ist Elohim, der Gott Israels zugleich die Gottheit, in Ihm quidquid divini est enthalten;“ (aber die Götter der Heiden heissen und sind doch auch Elohim); „Jehovah ist der Gott der Geister alles Fleisches (Num. 16, 22; 27, 16); Er ist der Schöpfer Himmels und der Erde; sein sind die Himmel und die Himmel der Himmel und die Erde

und Alles, was darauf ist (Deut. 10, 14); Er speiset und kleidet die Fremdlinge (De 10, 17. 18); von Ihm geht der Segen aus, der durch die Nachkommenschaft der I triarchen über alle Geschlechter der Erde kommen soll; Er ist der Richter der gan: Erde (Gen. 18). Was bleibt nun wohl, da Alles durch Jehovah occupirt ist, für Götzen noch übrig? Sie können nur *λεγόμενοι θεοί* sein, 1 Kor. 8, 5." — (Vollkomm richtig; — sie können nicht Götter sein, wie Jehovah es ist, nicht Götter neben II von gleichem Wesen, gleicher Macht und gleicher Bedeutung wie Er. Aber Hen stenberg behauptet mehr als das. Er fährt fort:) „Sie können nicht sein, weil nirgends eine Sphäre der Wirksamkeit, nirgends eine Daseinssphä haben." Welch ein Sprung in der Beweisführung! — Mit vollkommen gleichem Rech d. h. Unrechte, hätte Hengstenberg auch sagen können: Engel, Menschen, Thie können nicht sein, weil sie nirgends eine Sphäre der Wirksamkeit, nirgends eine D seinssphäre haben. Die Daseinssphäre der heidnischen Götter ist die Sphäre der G schöpflichkeit, aber der überirdischen, — ihre Wirkungssphäre ist eben das Heidenthu nämlich das Gott entfremdete, das sich von Dem, der allein Gott ist, losgesagt hat.

Weiter beweist Hengstenberg die Nichtexistenz der heidnischen Götter aus de was der Pentateuch von diesen selbst aussagt: „Sie werden אֱלִילִים, Nichtse genau (Lev. 19, 4), לֹא אֵל und הֲבָלִים (Deut. 32, 21), לֹא אֱלוֹהַּ (ebend. Vs. 17), גִּלּוּלִים stercorei (Lev. 26, 30; Deut. 29, 16)." Daraus soll nun folgen, dass ihnen gar kei Existenz zukomme, dass sie nur ein „Gebilde der Phantasie" seien! Damit soll da ferner das gewichtvolle Zeugniss der oben angeführten Stellen für die objective Reali der Mächte, welche das Heidenthum als seine Götter verehrte, darniedergeschlagen sei Folgt denn etwa daraus, dass die *λεγόμενοι θεοί* des Heidenthums Nicht-Gott si auch dies, dass sie überhaupt nichts und nicht sind, nicht existiren? folgt aus ih Ohnmacht Jehovah gegenüber auch ihre Ohnmacht den Menschen gegenüber? Heisst da אֱלִיל: überhaupt nicht existirend, oder nicht vielmehr: nicht das seien wofür es sich ausgiebt, wofür es angesehen und gehalten wird? (cf. Gesenius s. h. p. 103: 1) adj. qui nihili est, vanus, inanis, debilis). Meinte denn Hiob (13, 4), we er die Freunde, die ihn zu trösten gekommen waren, רֹפְאֵי אֱלִיל (nichtige Aerzt nannte, dass sie gar nicht existirten? oder rief Sacharja (11, 17) über etwas, das nicht existirte, Wehe aus, als er den רֹעִי הָאֱלִיל (den nichtsnutzigen Hirten) sch der die Heerde verwahrlost? — Ebenso verhält es sich mit der Bezeichnung der Göt als הֲבָלִים. Oder meinte etwa Eva, als sie ihren zweitgebornen Sohn הבל nannte, d er gar nicht existire? oder wollte Hiob (7, 16) mit seinem כִּי הֶבֶל יָמָי aussag dass seine Tage gar nicht dagewesen seien? wollte der Prediger mit seinem הֲבֵל (Alles ist Hauch, eitel) allen Dingen die Existenz absprechen?

Endlich wird nicht ohne Emphase gesagt: „Schliesst denn wohl Jemand in d Welt, dass wer sagt: Christus habe die Götter Griechenlands besiegt, — an die Existe dieser Götter glaube, zumal wenn er anderwärts wiederholt und nachdrücklich erklä dass er diese Götter nur für ein Gebilde der Phantasie halte?" Freilich wird man Erst für eine leere Phrase, höchstens für eine poetisch sein sollende Redensart halten mü sen, wenn Letzteres der Fall ist. Aber eben nur dann, — nur wenn es von vornhe ein feststeht, dass die Götter Griechenlands eitle, wesenlose Phantasiegebilde sind, wi man es so verstehen können; das ist aber, wie wir gesehen haben, auf biblischem B den durchaus nicht der Fall.

Wir bleiben also bei dem Satze des trefflichen Crusius: Quorum etsi deitas ne gatur, non ideo entitas negari censenda est. Nur so ist es zu erklären, dass die h Schri

in einem Athem die Realität und zugleich die Nichtigkeit der fremden Götter behauptet, z. B. Ps. 96, 4. 5 u. 1 Chron. 17 (16), 25. 26; vgl. auch 1. Kor. 8, 4. 5 und 10, 19. 21.

Wir können uns hier noch nicht auf die Untersuchung einlassen, wie weit die Lehre von den Dämonen zur Zeit des Pentateuches schon entwickelt war. Aber so viel können wir schon hier behaupten, wäre in dieser Zeit noch keine Dämonologie vorhanden gewesen, es hätte sich aus der oben nachgewiesenen Anschauung von der Realität der heidnischen Götter eine solche entwickeln müssen. Ist Jehovah der einige und einzige, der höchste und absolute Gott, und sind andrerseits die sogenannten Götter der Heiden reale, überirdische Wesen und Mächte (אֱלֹהִים), die für den Heiden durch ihre Macht Gegenstand der Furcht und der Verehrung*), durch ihre Unmacht aber für Jehovah und sein Volk אלילים und הבלים sind; die von Jehovah geschaffen, Ihm dennoch widerstreben, aber durch Ihn geschlagen und gerichtet werden, — so haben wir schon die wesentlichsten Voraussetzungen für die biblische Dämonenlehre. — Das Un- und Widergöttliche jener von den Heiden als אלהים verehrten Mächte giebt sich schon kund in dem Gerichte, das von Seiten Jehovah's über sie ergeht; es ist aber auch in dem Namen ausgeprägt, den Deut. 32, 17 und Ps. 106, 37 ihnen beilegt: שֵׁדִים von שׁוּד violenter egit, vastavit, daher s. v. a. Zerstörer, Verwüster, d. h. ungöttliche Dämonen.

Wie nahe es dem spätern jüdischen Gesichtskreise lag, die heidnischen Götter als Repräsentanten dämonischer Mächte anzusehen, beweisen die LXX, welche die Ausdrücke שדים in Deut. 32, 17 und Ps. 106, 37, אלילים in Ps. 96, 5 (*πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια*); גַּד (Glücksgottheit = Baal) in Jes. 65, 11 u. dergl. durch *δαιμόνια* wiedergeben.

Diese Anschauung hat aber auch das neue Testament vollständig legitimirt. Schon dass Act. 16, 16 den Dämon der Magd zu Philippi ein *πνεῦμα Πύθωνος* nennt, kann dahin gezogen werden. Ganz unzweideutig und unzweifelhaft spricht sich aber Paulus 1 Kor. 10, 20. 21 darüber aus: „Was die Heiden opfern, das opfern sie den Dämonen und nicht Gott. Ich will aber nicht, dass ihr der Dämonen theilhaftig (*κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων*) werdet. Ihr könnt nicht den Kelch des HErrn trinken und den Kelch der Dämonen; ihr könnt nicht am Tische des HErrn Theil haben und am Tische der Dämonen." Ex quo statim apparet, sagt Crusius (l. c. p. 133), Apostolum daemonia illa pro naturis existentibus habere, non pro figmentis cerebri humani. Alioqui communione cum illis interdicere non poterat, quia non entis nulla praedicata sunt. Hier spricht der Apostel seine Ueberzeugung von der realen, persönlichen Immanenz dämonischer Mächte bei den heidnischen Gottesdiensten so klar und bestimmt aus, dass eine andre Deutung nicht möglich ist. Freilich hebt er an einer andern Stelle (1 Kor. 8, 4. 5) ebenso wie der Pentateuch auch die andre Seite der Sache hervor: „Ueber das Essen des Götzenopfers wissen wir, dass ein Götze nichts ist in der Welt (*ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ* vgl. 10, 19 und 7, 19), und kein andrer Gott ist, als nur Einer." Dass der Apostel hier nicht, (was ohnehin mit K. 10, 20. 21 unvereinbar wäre) den Götzen reale Objectivität absprechen will, zeigt das Folgende: „denn wenn wirklich sogenannte Götter sind (*καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶ λεγόμενοι θεοί*), sei es im Himmel, sei es auf der Erde, — wie denn wirklich viele Götter und viele Herren

---

*) Durch Delitzsch (Genesis. 2. A. I, 31 und II, 171 ff.) bin ich überzeugt worden, dass meine früher vorgetragene Ansicht (Bd. I, § 13, 1), wonach אלהים von אול = stark sein abzuleiten, unhaltbar ist, dass vielmehr auf das Arabische Aliha = stupuit, pavore correptus est, transitiv: coluit, adoravit Deum zurückgegangen werden muss.

sind (ὥσπερ εἰσὶ θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί), so haben wir doch Einen Gott, den Vater etc. Den Satz, dass die λεγόμενοι θεοί wirklich existiren, stellt der Apostel zuerst allerdings bedingungs- und voraussetzungsweise als eine von der allgemeinen Meinung getragene Ansicht hin, aber den dadurch hervorgerufenen Zweifel, ob diese Meinung auch die seinige sei, beseitigt er, sich selbst corrigirend, sofort durch den parenthetischen Satz: ὥσπερ εἰσὶ θεοὶ πολλοὶ etc., der es auf das Bestimmteste aussagt, dass jene Volksmeinung im vollen Rechte sei.

Nirgends sagt die heil. Schrift aber aus, dass die mythologische Götterwelt mit der objectiven Dämonenwelt sich vollkommen decke, d. h. dass jeder im heidnischen Cultus individualisirte Gott mit einem individuellen Dämon persönlich identisch sei, oder umgekehrt, dass jeder besondre Dämon auch einen besondern Heidengott darstelle, dass also Osiris und Isis, oder Jupiter, Mars und Venus etc. je eine bestimmte und immer dieselbe dämonische Persönlichkeit sei. Sie sagt vielmehr nur aus, dass der Cultus der Heiden nicht ohne reale Objecte sei, dass jede auf einen heidnischen Gott bezügliche Verehrung auf eine wesenhafte, persönliche, überirdische Macht treffe und von dieser acceptirt werde; und dass so wie der Heide sich durch seinen Cultus an eine solche persönliche Macht hingebe, so auch vice versa diese Macht Ihm entgegenkomme und mit ihm in wesenhafte Gemeinschaft trete. Was die Heiden opfern, sagt Paulus, das opfern sie den Dämonen, — es gilt in ihrer Meinung einem Gotte, aber es trifft einen Dämon, einen Wider- und Nicht-Gott; und wer opfert, der tritt dadurch in Gemeinschaft mit den Dämonen, wie der Christ, der zum Tische des HErrn kommt, mit Ihm in Gemeinschaft tritt.

Wir werden demnach das Verhältniss der mythologischen Götterwelt zur Dämonenwelt uns wohl also zu denken haben: Der Anfang alles Heidenthums ist das Verlassen des persönlichen, heiligen, geistigen und überweltlichen Gottes, der den Lüsten des Herzens unbequem und lästig geworden ist. Die Fülle des Naturlebens, der Reichthum seiner Gestaltungen, die Energie seiner Kräfte, die Unerschöpflichkeit seiner Genüsse und Segnungen, der Reiz seiner Geheimnisse etc. wird Gegenstand der Verehrung. Zunächst ist es die Alles belebende, gestaltende und bewegende Naturkraft, das ἓν καὶ πᾶν, die verehrt wird; — die Grundform des Heidenthums ist also Pantheismus. Aber die mannigfachen Wirkungsformen, in welchen die allgemeine Naturkraft zur Erscheinung kommt, die verschiedenartigen Functionen, Mittel und Träger ihrer Thätigkeit, die mannigfaltigen Gebiete ihrer Entfaltung etc. drängen dazu, das ἓν καὶ πᾶν nicht nur in seiner Einheit sondern auch in seiner Mannigfaltigkeit zu erfassen; — so gliedert und entfaltet sich der Pantheismus zum Polytheismus. Naturbetrachtung, Speculation und Phantasie sind die Schöpfer der mythologischen Systeme. Die Götternamen und -Gestalten, mit den ihnen zugetheilten Einzelkräften und Functionen, sind an sich reine Phantasiegebilde, leere, inhaltslose Phantome; die Gottesdienste, die für sie errichtet werden, entbehren daher auch an sich eines lebendigen, persönlichen Objectes, das sie entgegennimmt. Aber so bleibt es nicht; die leeren Formen, welche die Phantasie geschaffen, füllen sich bald mit realem Inhalte. Denn die vom lebendigen, einigen Gotte sich abwendende, nach andern Objecten ausser Ihm suchende ἐθελοθρησκεία öffnet jenen Geistern, welche Eph. 6, 12 als ἀρχαί und ἐξουσίαι, als κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου und als die πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις beschreibt, und welche Eph. 2, 2 als ἐξουσία τοῦ ἀέρος darstellt, ein Gebiet der Wirksamkeit auf der Erde, dessen sie bis dahin entbehrten, und bietet ihnen leere Formen dar, die sie sofort mit ihrem Inhalte erfüllen. Nun bethätigen sich an den Stätten und in den Culten dieser ἐθελοθρησκεία Kräfte der Magie und Mantik, welche bezeugen, dass hier reale, über-

irdische Potenzen walten, und welche den Heiden in seiner Verirrung bestärken und festhalten. So ist also beides wahr, dass die heidnischen Götter eitele Phantasiegebilde, aber auch dass sie reale, persönliche Mächte sind, dass die εἴδωλα ein Nichts, und doch auch dass sie ein gewaltiges Etwas sind. Und falsch ist es ebensowohl, dass sie an sich schon persönliche Realität haben, als dass sie in der concreten Wirklichkeit des heidnischen Lebens wesenlose Phantome geblieben seien.

2. Wie kein Volk ohne Religion, so ist auch keins ohne **Magie**, die sich jener in allen ihren Formen, wie ihr dunkeler Schatten anhängt." (Georgii in Pauly's Realencyclopädie IV, 1377). Die Magie ist im Begriffe der Zeiten und Individuen, die sich ihr gläubig hingaben, die (angelernte oder angeerbte) Fähigkeit, durch geheime Kunst oder Wissenschaft sich die Kräfte einer überirdischen Geister- oder Götterwelt nach Willkühr dienstbar zu machen, entweder um zu erfahren, was dem natürlichen menschlichen Wissen verschlossen ist (Mantik), oder auszurichten, was der natürliche menschliche Wille nicht vermag (operative Magie). Zur Erklärung der Thatsachen, welche die beglaubigte Geschichte uns als Aeusserungen der Magie überliefert, hat man drei verschiedene Wege eingeschlagen. Der erste Weg ist der, dass man alles dahin Gehörige aus Betrug und Täuschung von der einen, aus Aber- und Leichtgläubigkeit von der andern Seite erklärt; — es ist der Weg, den vornehmlich die moderne Aufklärung des Deismus und Rationalismus einschlug, wozu besonders Balthasar Becker mit seiner bezauberten Welt (De betoverde Weereld. 1—4. Boek. Amstd. 1691—93. 4.) die Bahn gebrochen hat. Heut zu Tage kann diese Richtung schon als antiquirt angesehen werden. Der zweite Weg war der, dass man die überlieferten Thatsachen der Magie als wahrhaft annahm, und in ihnen Wirkungen überirdischer guter oder böser Mächte anerkannte, wobei dann häufig ein Unterschied zwischen weisser und schwarzer Magie gemacht wurde. Die weisse Magie führte man auf eine durch Gebet, Askese, Wort oder Sacrament erzielte Einwirkung Gottes oder seiner Engel und Heiligen zurück, die schwarze Magie dagegen auf Satan und seine Dämonen. Die heidnische Magie wurde dabei natürlich in Bausch und Bogen als Satanswerk angesehen. Das ist der Weg, der von den Zeiten der Rabbinen und Kirchenväter her in der Synagoge und Kirche bis auf die Zeit der Aufklärung gegolten hat. — Der dritte Weg endlich, den man einschlug, um sich das Verständniss der räthselhaften Daten zu eröffnen, besteht darin, dass man dieselben auf natürliche, aber von der Wissenschaft noch nicht vollkommen erforschte, und daher geheime Kräfte, die dem menschlichen Geiste an sich inne wohnen und ihm anerschaffen sind, zurückführt. Diese sollen bestehen theils in der Macht des menschlichen Geistes über die Natur, theils in den Beziehungen des Geistes zum Geiste. In dem gewöhnlichen Alltagsleben schlummern diese Kräfte in der Tiefe der menschlichen Seele, verhüllt und verschlossen durch die Bande und Riegel des äussern Sinnenlebens. Aber es giebt Momente und Zustände, die theils unter gewissen Umständen (z. B. in Krankheiten, in der Nähe des Todes etc.) ungesucht eintreten, theils durch äussere Einwirkungen willkührlich herbeigeführt werden können, wo jene Riegel hinweggeschoben sind, wo der Schleier der Psyche gelüftet ist, wo die schlummernde verborgene Kraft des Geistes erwacht, und sich frei und ungebunden in Regionen des Schauens und Wissens, des Willens und der Wirkung bewegt, die ihr im gesunden, normalen, sinnlichen Leibesleben verschlossen sind. Seitdem der Mesmerismus uns Blicke in das räthselhafte Gebiet des Schlafwachens eröffnete und Erscheinungen producirte, die mehrfach mit den Aeusserungen der alten Magie zusammentrafen, hat diese Auffassung der Magie viele Freunde und Vertreter gefunden. Man war nun so fern davon, die Erscheinungen der Magie,

die uns aus der alten und mittlern Zeit berichtet werden, für leeren Wahn oder traurige Verirrung des Menschengeistes zu halten, dass man vielmehr in ihnen eine continuirliche Reihe der tiefsinnigsten Ahnungen einer Wissenschaft erkannte, von der die neueste Zeit erst die ersten Buchstaben des Alphabets kennen gelernt habe; eine Reihe von Anticipationen einer Wirksamkeit des menschlichen Geistes, zu deren vollen Bethätigung er erst in den von den Banden der äussern Leiblichkeit entfesselten Zuständen des jenseitigen Vollendungslebens gelangen werde. Von dieser Grundanschauung geht namentlich das Werk von Jos. Ennemoser, Geschichte d. Magie, (als erster Band seiner Geschichte des Magnetismus. 2. Aufl. Lpz. 1844. 1001 S.) aus.

Beschränken wir uns, wie unser Zweck fordert mit unsern weitern Erörterungen des geheimnissvollen Gebietes auf die Erscheinungen der heidnischen Magie, so glauben wir die Behauptung an die Spitze stellen zu müssen, dass keiner der drei oben beschriebenen Wege ein allenthalben gleichmässig anwendbarer ist; dass vielmehr bald der eine, bald der andre, meist aber eine Verbindung zweier von ihnen, vielleicht auch sogar mitunter erst eine Verbindung aller drei zum Ziele führt. Am seltensten werden wir die mysteriösen Erscheinungen der Magie durch blossen Betrug und beabsichtigte, listige Täuschung erklären können, und je weiter zurück in's Alterthum, um so weniger. Allerdings aber sind wir zur Annahme eines dabei obwaltenden oder mitwirkenden Betruges um so mehr berechtigt, je weiter wir aus der Zeit der Unmittelbarkeit des heidnischen Lebens in die der Abstraction und Reflexion vorwärts dringen; je weiter wir die Zeit der Blüthe und der ungebrochenen Kraft des Heidenthums hinter uns lassend zu den Zeiten gelangen, wo seine Kraft gebrochen ist, wo es dem Untergange entgegen siecht, und statt eines kräftigen Lebensodems uns mehr und mehr der Hauch der Zersetzung und Verwesung entgegenweht.

Anknüpfend an das, was in der vorigen Erläutrung über Wesen und Natur der heidnischen Götterwelt und des heidnischen Gottesdienstes gesagt ist, haben wir zur Verständigung über das räthselhafte Gebiet der heidnischen Magie noch Folgendes beizubringen. Es giebt drei Sphären, aus deren Bereich ausserordentliches, wunderbares Wissen und Wirken des Menschen hervorgehen kann: das Leben in und mit Gott, die Gemeinschaft der Dämonen, und die anerschaffene magische Macht seines Geistes über die Natur und den Geist. Die letztere ist eine Mittelsphäre, fähig sowohl Träger und Vermittler göttlichen als dämonischen Wissens und Wirkens zu werden; — aber allerdings auch an sich schon fähig, unter Umständen und in gewisser Begrenzung mit ihrem Schauen die Schranken der Zeit oder des Raumes zu durchbrechen und mit ihrem Wollen und Wirken die Möglichkeit des gewöhnlichen alltäglichen Lebens zu umgehen. Aber Letzteres geschieht nie im gesunden und normalen Zustande des diesseitigen Leibes- und Seelenlebens, sondern nur im Zustande einer momentanen und mehr oder minder gewaltsamen und unnatürlichen Störung des normalen Verhältnisses beider zu einander. Die Fähigkeit zu solchem Schauen und Wirken liegt in dem natürlichen, gesunden Habitus unsres gegenwärtigen Lebens zurückgedrängt und verborgen in der innersten Tiefe der Seele als schlummernde und gebundene Potenz. Dass dieselbe, als sie dem Menschen anerschaffen wurde, bestimmt war, zur Entfaltung und Bethätigung schon in diesem Leben zu gelangen, unterliegt ebensowenig einem Zweifel, als dass sie auch jetzt noch, nach dem Sündenfalle, kraft des Rathschlusses der Erlösung, wenn auch erst im jenseitigen Leben, zur vollen Entfaltung und Bethätigung gelangen kann und soll. Gebunden und verschlossen ist sie aber dermalen noch nach dem heilsamen Willen Gottes, weil *ihre* Entfaltung aus dem Boden der menschlichen Sündhaftigkeit nur eine verderbliche

idergöttliche und darum auch widernatürliche sein könnte. Jeder willkührliche und gewaltsame Versuch, die Riegel, mit welchen sie verschlossen ist, zu sprengen, und rch ein Lockern oder Zerreissen des engen Zusammenschlusses zwischen Leib und ele einen Abgrund zu öffenen, aus dem sie hervorbrechen könne, ist daher von vornrein widergöttlich und widernatürlich, — geschehe er nun durch den betäubenden ust, der aus der Höhle zu Delphi aufstieg, oder durch den berauschenden Gifttrank des iegenschwammes, den der Schamane geniesst, — durch das Fixiren des Blickes auf n Glanz eines zinnernen Tellers, oder durch das Nabelschauen der Omphalopsychen, ler durch das Magnetisiren des Arztes, der in sträflichem Experimentiren die Gesetze r Heilkunde überschreitet, oder gleichviel durch welches andre, gewaltsam das äusre, klare Selbstbewusstsein betäubende Mittel. Und wo es dennoch geschieht, da traue man nicht auf die Zuverlässigkeit der sich kund gebenden Offenbarungen, cht auf die Sittlichkeit der sich äussernden Machtwirkung; eine solche Weissagung nn ebenso gut Lüge als Wahrheit, und eine solche Wirkung kann ebenso gut unilvoll und störend als helfend und fördernd werden, — denn eine s. g. natürliche gie ist im Grunde immer eine unnatürliche und ungöttliche. Doppelt gefährlich wird lches Experimentiren aber, weil der Mensch dabei das Scepter des Selbstbewusstins und der Spontaneität aus den Händen verliert, weil er nicht weiss, wohin die entselte, willenlose Macht der Psyche ihn fortreissen wird, welchen fremden, finstern d feindlichen Mächten sie dabei geöffnet und widerstandslos preisgegeben sein kann. i vielen heidnischen Orakelsprüchen, eben so wie bei manchen Offenbarungen moderr somnambülen Pythien (vgl. G. H. v. Schubert, Zaubreisünden S. 38) ist es unvernnbar, dass eine boshafte, schadenfrohe, absichtlich irreleitende Intelligenz mit im iele war; und grönländische Angekoks bekannten, nachdem sie von Herzen zum Christhum bekehrt waren, „dass Vieles von ihren Zauberkünsten zwar Betrug gewesen, ss sich aber bei Manchem etwas Geisterisches darein gemenget habe, das sie nunmehr nr verabscheuten, aber nicht beschreiben könnten“ (Crantz, Hist. v. Grönland I, 273).

Von dieser natürlichen Magie ist nun die göttliche und dämonische Wunderthätigkeit, wohl sie beiden zum Träger und Vermittler dienen kann, wesentlich verschieden. Von sterer haben wir hier nicht zu reden. Dass aber letztere nicht nur im Bereiche der öglichkeit liege, sondern auch im Heidenthum (zur Zeit seiner Kraft und Blüthe) zur scheinung gekommen sei, und in dem noch bevorstehenden letzten Kampfe des Reies Gottes mit dem Reiche der Finsterniss wiederum zur Erscheinung kommen werde Thess. 2, 9; Matth. 24, 24; Apok. 13, 13), ist die unzweideutig vorliegende Ueberzeugung r biblischen Autoren. Sehen wir auch von den Zauberkünsten der ägyptischen Magier, fern sie von Erfolgen begleitet waren, ab; so zwingt doch auch schon der Ernst und ickdruck, mit welchem die Gesetzgebung alle Arten heidnischer Zauberei verbietet, uns n Eindruck auf, dass der Gesetzgeber die Wirkungen derselben nicht bloss für leeren berglauben, thörichte Einbildung oder eitel Täuscherei gehalten habe. Man lese, um r noch ein Beispiel aus späterer Zeit zu erwähnen, die Geschichte des Kampfes des ias gegen die Baalspriester auf dem Berge Karmel, — wer wird da zweifeln können, ss dieselben wirklich und zuversichtlich Wunder und Zeichen von ihrem Gotte erwarten? Und wie liesse sich ihre Zuversicht begreifen, wenn sie nicht schon früher derlige Erfahrungen von der Macht ihres Gottes wirklich gemacht hatten?

Wenn wir sonach mit der Schrift den dämonischen Mächten die Fähigkeit zuschreien, Wunder und Zeichen zu verrichten, — wofern ihnen dieselbe nicht durch göttlches Interdict abgeschnitten ist, — so behaupten wir doch auch ebenso sehr mit der

Schrift, dass es nur *σημεῖα καὶ τέρατα ψεύδους* (2 Thess. 2, 9) sind. Lügenhafte Zeichen und Wunder sind es, weil sie von der Lüge ausgehen und die Lüge zum Zweck haben. Lügenhaft sind sie, weil sie die *λεγόμενοι θεοί* als *ὄντες θεοί* zu beglaubigen scheinen, während diese doch trotz aller Zeichen und Wunder nur אלילים und הבלים, nur ein *οὐδὲν ἐν κόσμῳ* sind; lügenhaft, weil die Kräfte, welche ihre Urheber dazu verwenden, nur gestohlene und gemissbrauchte sind; lügenhaft, weil sie Mittel zur Bekräftigung des Irrthums, der Lüge und des Verderbens sind; lügenhaft also, weil sie sich für etwas Andres ausgeben als sie sind, weil sie Heil zu wirken vorgeben, und Unheil fördern und stiften.

Welcherlei Art nun die Zauberei gewesen sei, welche die ägyptischen Magier trieben, ob natürliche, ob dämonische Magie, oder ob beides zumal, darüber lässt sich noch streiten. Dass aber das, was sie wirkten, nicht ohne Mitwirkung der Mächte, die sie als Götter verehrten, geschah, scheint uns ausser Zweifel zu sein. Die ganze Scene ist von vornherein auf einen Kampf Jehovah's gegen die Götter der Aegypter angelegt; die Zaubrer werden gewiss nichts unversucht gelassen haben, was nach ihrer Meinung die Götter zur Mitwirkung antreiben konnte, und die Götter Aegyptens selbst, d. h. die dämonischen Mächte, die hier walteten, werden gewiss so viel und so lange sie vermochten, den Schein ihrer Macht aufrecht zu erhalten gesucht haben. Die Urkunde sagt von den Magiern (Ex. 7, 11. 22; 8, 7. 18 [3. 14]): Sie thaten auch also mit ihren geheimen Zauberkünsten (בְּלָטֵיהֶם), — aber sie sagt nicht, worin diese Zauberkünste bestanden.

§ 16. (Exod. 7, 8—13). — Moseh und Aharon gehen im Auftrage Gottes zum zweitenmale zu Pharao. Aharon, als Prophet Moseh's, trägt den Stab, mit dem die Götter Aegyptens zu Paaren getrieben werden sollen (§ 12, 7). Pharao fordert Bewährung der Macht ihres Gottes durch Wunder. Aharon wirft nun vor ihm und seinen Knechten den Stab hin, der sofort zur Schlange wird. Der Kampf soll also auf dem Gebiete beginnen, wo die ägyptische Magie ihre grösste Stärke besitzt, auf dem der Schlangenbeschwörung. Pharao wähnt sich hier des Sieges gewiss. Er lässt seine Weisen und Zauberer (Charthummim, vgl. Bd. I § 88, 1) rufen [1]), damit sie durch ihre geheimen Künste Aharon's Kunst zu Schanden machen. Sie erscheinen und werfen ihre Stäbe hin. Da wurden Schlangen daraus, aber Aharons Stab verschlang ihre Stäbe [2]). Jehovah's Macht hat also den ersten, entscheidenden Sieg davon getragen über die Macht der ägyptischen Götter. Das liegt so offen und unzweifelhaft vor, dass auch Pharao es erkennen musste. Aber er will es nicht erkennen. Haben doch seine Zauberer dasselbe ausgerichtet mit ihrem Beschwören wie Moseh und Aharon; der missliebige Ausgang kommt vielleicht nur auf Rechnung des Zufalls oder der Unachtsamkeit seiner Zaubrer! Genug, statt sich zu beugen vor dem Eindruck des Göttlichen, den er empfangen hat, verstockt er sein Herz dagegen, und beharrt bei seiner Weigerung

1. Der Apostel Paulus folgt ohne Zweifel der jüdischen Tradition, wenn er die Zauberer, welche Moseh widerstanden, Jannes und Jambres nennt (2 Tim. 3, 8). Dieselbe Ueberlieferung findet sich auch in den Targumim und im Talmud. Jannes und Jambres erscheinen hier als Söhne Bileams (Num. 22, 22), vgl. Buxtorf, Lex. Chald. Talmud.

p. 945 ff. Dieselben Namen finden sich in einem Fragmente des Pythagoräers Numenius (um 150 n. Chr.), bei Euseb. praep. evang. 9, 8, wo von ihnen berichtet wird, sie seien zu ihrer Zeit die ausgezeichnetsten Magier gewesen, welche deshalb von den Aegyptern berufen worden, um Moseh, dessen Bitten bei Gott besonders kräftig gewesen, zu widerstehen; und in der That sei es ihnen auch gelungen, alle Plagen, welche Moseh über Aegypten herbeiführte, zu bewältigen und zu zerstreuen. — Die arabische Tradition nennt die Häupter der wider Moseh streitenden Magier Sabur und Gadur und weiss viel Sonderbares von ihnen zu berichten. Vgl. Herbelot orient. Biblioth. s. v. Mussa (Halle 1789; III, 588 ff.). Die Nachricht des Plinius in der hist. nat. 30, 1 (2): „Est et alia Magices factio, a Mose etiamnum et Lotapea Judaeis pendens, sed multis millibus annorum post Zoroastrem tanto recentior est Cypria;" gehört nicht hieher. Die Lesart a Mose et Janne et Jotapa (Jochabele) Judaeis pendens ist eine corrumpirte. Sehr viel Wahrscheinlichkeit hat die Vermuthung von Fr. C. Meier (Judaica. Jenae 1832 p. 24 n. 16): „An designaverit Noster quosdam de circumeuntibus Judaeis exorcistis, quorum mentio fit in Act. 19, 13, quorum princeps fuerit in Cypro Judaeus, nomine Lotopeas?" — Vgl. überhaupt J. A. Fabricii Cod. pseudepigr. V. T. I, 813 ff., wo die Nachrichten der Alten und die Meinungen der Neuern mit Fleiss zusammengestellt sind.

2. Ein Hauptzweig der ägyptischen Magie war von Alters her die **Schlangenbeschwörung**, und noch bis auf diese Stunde haben sich Reste dieser geheimen Kunst erhalten, deren staunenswerthe Wirkungen keine auch noch so zweifelsüchtige Kritik europäischer Beobachter hat wegläugnen können. Die ältern Nachrichten über die Schlangenbeschwörung, von der auch noch Ps. 58, 6 und Jer. 8, 17 die Rede ist, sind zusammengestellt bei Bochart, hierozoicon III, 161 ff. ed Rosenm. u. Calmet, bibl. Untersuchungen (mit Anm. von Mosheim) VI p. 359 ff., die neuere bei Hengstenberg l. c. p. 97 ff. — Die heutigen Schlangenbeschwörer oder Psyllen bilden eine besondere erbliche Corporation, deren Hauptgeschäft es ist, durch Incantationen die in den Häusern versteckten giftigen Schlangen herauszulocken, und sie davon zu befreien. Die Dinge, die sie mit den giftigsten Schlangen anstellen, und zwar ohne ihnen die Giftzähne ausgebrochen zu haben, grenzen an's Unglaubliche. In dem gelehrten Werke der französisch-ägyptischen Expedition (T. 24 p. 82 ff.) wird berichtet: „Bei den religiösen Festen erscheinen die Psyllen fast nackend, den Hals, die Arme und andere Theile des Körpers umschlungen von Schlangen, von denen sie sich die Brust und den Bauch stechen und zerreissen lassen und sich mit einer Art von Wuth gegen sie wehren, indem sie sich stellen, als wollten sie sie bei lebendigem Leibe auffressen. Sie können nach ihrer Behauptung die Hadje, — dies ist die Schlangenart, deren sie sich gewöhnlich zu ihren Künsten bedienen, — in einen Stock verwandeln und sie zwingen, dass sie sich todt stellt. Wenn sie diese Wirkung hervorbringen wollen, so speien sie ihr in die Kehle, zwingen sie, dieselbe zu verschliessen und legen sie auf die Erde nieder. Alsdann, gleichsam um ihr einen letzten Befehl zu geben, legen sie ihr die Hand auf den Kopf, und sogleich wird die Schlange steif und unbeweglich und fällt in eine Art von Erstarrung. Sie wecken sie dann auf, wenn sie wollen, indem sie sie beim Schwanze ergreifen und sie stark zwischen den Händen rollen."

Hengstenberg fügt diesen Angaben die gewiss richtige Bemerkung hinzu: „Man beachte noch, dass das jetzige Psyllenwesen in Aegypten einen ruinenhaften Charakter hat. Es ist losgerissen aus seinem natürlichen Zusammenhange, dem Boden der Naturreligion, dem es ursprünglich entsprossen. Es befindet sich in einem Lande, in dem sogar schon die moderne Aufklärung mannigfach an dasselbe herantritt und seine Unbe-

... dass sich den ekstatischen Zuständen
... mit unterläuft."

... erg, dass unsre Begebenheit auf einem
... Psyllenwesens nahe verwandt ist;
... wie er und Andre (O. v. Gerlach, Häver-
... Hengstenberg sagt: „Moses wird mit
... was bewirken zu können die ägyptischen
... worauf sie vorzugsweise ihre Autorität grün-
... dies Quid pro quo ganz unbefangen nach. Das
... ist aber nicht das Verwandeln der Schlangen in
... stockartig steif gewordenen Schlangen, sondern viel-
... Holzes in eine lebendige Schlange und die Rückkehr
... dürren Holzes. Und diesem Problem schen
... müssen wir den genannten Gelehrten zum Vorwurf
... v. Lengerke (I, 406) gewissermaassen ein Recht,
... zu machen: „Die Schlange des Moses bleibt eine
... nimmt."

... einen wirklichen Stock, ein Stück Holz, in eine
... und diese dann wieder in ein Stück Holz verwandelt
... ausgesprochen und anerkannt werden. Da hilft kein
... Schweigen und Darüber-Hinweggehen. Ist nun Mosch von
... sagt, mit der Kraft ausgerüstet worden, dasjenige zu be-
... Magier sich ganz besonders rühmten, so ist ein eben so
... dass auch die Charthummim dürres Holz in lebendiges Fleisch
... dann aber ist auch eine Bemerkung irreführend wie die
... so einfach, wie sie gewöhnlich gedacht wird, entweder ge-
... oder wahre Wunder, unter Gottes Zulassung gewirkt durch
... der Verfasser wohl nicht verfehlen, ein Urtheil auszuspre-
... auf dem die Thatsachen liegen, ein sehr dunkeles und
... geförderten Wissenschaft noch gar wenig ergründetes ist,
... der Erfolge stehen zu bleiben, ohne in ihre in-
... ...ngen."

... thaten, als durch indifferente Naturkraft oder durch
... zu denken sei, war überdem für den Zweck
... wie Hengstenberg meint, denn die Bedeutung
... ermessen und gewürdigt werden, wenn man wusste,
... Wenn der Verfasser an unsrer Stelle keine ausdrückliche
... es gewiss nicht, weil er selbst etwa noch dar-
... oder weil er seine Leser darüber in Zweifel und
... sondern gewiss nur darum, weil es sich bei sei-
... die Sache angesehen werden müsse. Die ganze
... solche magischen Künste als einen Gräuel vor dem
... ansieht, hat zur Voraussetzung, dass dämonische,
... wirksam waren (§ 15, 1). Und bis in die Zeit des
... hat gewiss kein israelitischer Leser den Bericht
... widergöttlicher also dämonischer Kräfte. Und
... Behauptung hin, dass die Charthummim selbst nicht

an die Mitwirkung einer übernatürlichen also dämonischen Kraft gezweifelt haben, — nur dass der verschiedene Standpunct es mit sich brachte, dass die Charthummim an ein Mitwirken göttlich-dämonischer Kräfte glaubten, der Israelit aber dieselben für widergöttlich-dämonisch erklären musste. — Nur abstract betrachtet kann das Gebiet der Magie als ein natürliches, indifferentes angesehen werden; in seiner concreten Erscheinung aber ist es ein widergöttlich-inficirtes geworden. Seine Entfaltung begann nicht mit Einwirkung dämonischer Kräfte auf die Natur, aber durch nothzüchtigenden Missbrauch der Natur öffnete es in den von Gott gesetzten Naturschranken eine Bresche, durch welche die dämonischen Mächte unaufhaltsam einbrachen — und sich der Herrschaft bemächtigten. Die heilige Schrift sieht das Treiben der Magie aber als ein bereits factisch den finstern Geistesmächten anheimgefallenes an.

Sehen wir also dem Problem offen, und ohne Scheu vor unliebsamen Resultaten ins Angesicht! — Die Frage, wie weit die Magie auf dem Gipfel ihrer Macht in das Gebiet des Wunders hineinzugreifen vermöge, und ob namentlich die Fähigkeit, einen Stock (wirklich oder scheinbar) in eine Schlange zu verwandeln, noch innerhalb dieser Grenzen liege, kann nicht a priori beantwortet werden. Es kommt allein darauf an, ob die Urkunde Solches von ihr aussage. Sie sagt: „Die Zaubrer thaten auch also (wie Moseh) mit ihren geheimen Künsten: ein Jeglicher warf seinen Stab hin, da wurden Schlangen daraus, aber Aharons Stab verschlang ihre Stäbe.“ Waren nun die Stäbe, welche die Zaubrer mitbrachten, hölzerne Stäbe oder waren es durch Incantation stockartig erstarrte Schlangen? Letzteres können wir nicht von vornherein abweisen. Die Zaubrer, die erst herbeigerufen worden, nachdem Moseh schon sein Wunder vor Pharao und dessen Hofbeamten verrichtet hat, wissen im Voraus, warum es sich handelt; sie konnten im Voraus ihre Vorbereitungen treffen, konnten also schon solche Stäbe mitbringen, deren Verwandlung in Schlangen ihnen möglich war. Auch ist es bei der Heiligkeit der Schlange im alten Aegypten und bei der Höhe der magischen Kunst seiner Charthummim wohl denkbar, dass die Letztern als Symbole ihres Standes öfter solche Schlangenstöcke bei sich trugen. Der Stab hat ja von den ältesten Zeiten an als ein Insigne des Amtes oder Berufes gegolten. Wir mögen zwar nicht mit Scholz (Einl. in d. hl. Schriften. Köln 1845. I, 399) behaupten: „In Ländern, wo die Seltenheit des für Stäbe geeigneten Holzes nöthigt, jedes Material zu benutzen, mochte man wohl nicht selten aus Schlangen eine Art von Stäben machen (?!). Die schönsten Hirten- und Herrscherstäbe scheinen aus grössern Hornvipern oder Cerasten verfertigt worden zu sein (?), denn der Herrscherstab, welchen die Pharaonen in den Zeichnungen auf den altägyptischen Denkmalen, z. B. in den thebanischen Tempeln, in der einen Hand halten, hat stets diese Form mit abwärts gebogenem Kopf und Hals; die Hieroglyphe kommt als Symbol der Herrschaft in den mannigfachsten Verbindungen und Beziehungen häufig vor. Diese Form hat sich für hölzerne Hirtenstäbe in Arabien, seitdem die erwähnte Kunstfertigkeit verloren ging, bis auf den heutigen Tag erhalten.“ — Aber die übliche Schlangenform der gewöhnlichen Stäbe kann, scheint uns, allerdings darauf hinweisen, dass sie Nachbildungen wirklicher Schlangenstäbe (d. h. erstarrter Schlangen) waren, welche letztern indess nur von den Adepten der Magie getragen worden sein mögen.

Dennoch tragen wir einiges Bedenken, einer solchen Fassung unbedingt den Vorzug zu geben. Die Urkunde sieht das Uebergewicht und den Sieg Moseh's über die Charthummim offenbar darin, dass seine Schlange ihre Schlangen verschlang. Hätte aber, wenn die Sache sich so verhielt, wie eben angedeutet wurde, nicht auch das andre Moment des Uebergewichtes (dass nämlich Moseh wirkliche, die Zauberer aber nur scheinbare Stäbe

in Schlangen verwandeln konnten) hervorgehoben zu werden verdient? Indess kön wir dies Bedenken nicht gerade für zwingend halten. Die Urkunde erzählt mit objectiver Ru was vor den Augen der Zuschauer vorging. Was die Charthummim vorher für Künste gewandt haben, um solche einer Verwandlung fähigen Stäbe zu erlangen, das kümm sie nicht. Sie hat genug daran, dass der Ausgang den eclatantesten Sieg der Wund kraft Moseh's über die magische Kunst der Zaubrer davon trug. Und es war in That ein eclatanter Sieg: die Zaubrer sind entwaffnet, — das Symbol und ihi Berufes, ihrer Kunst ist ihnen nicht nur entrissen, es ist völlig vernichtet, und somit il ganze Kunst als eine gebrochene, vernichtete dargestellt.

Aber, wie gesagt, wir schrecken auch nicht davor zurück, wenn man uns, d Buchstaben der Urkunde (wie wir glauben, ungebührlich) pressend, zu der Anerkennu zwingen will, dass auch die Stäbe der Charthummim hölzerne Stäbe gewesen seien. D h. Schrift redet (2 Thess. 2, 9) von σημείοις καὶ τέρασι ψεύδους, die κατ' ἐνέργειαν τ Σατανᾶ geschehen können. Wir tragen, wenn man jene Auffassung nicht will gel lassen, kein Bedenken, solche lügenhafte Zeichen und Wunder, durch Dämonenkü vorgegaukelt, auch in unserm Falle als möglich anzuerkennen.

§ 17. Durch die Fruchtlosigkeit des ersten Zeichens hat sich ge zeigt, dass Pharao nicht ohne Schaden klug werden will. Nun beginne die grossen Gerichte und der starke Arm des Herrn sich an ihm zu of fenbaren. Die Zeichen werden zu Plagen, aber auch die Plagen sin immer noch Zeichen, welche auf die Ohnmacht der Götter Aegyptens und die unbedingte Uebermacht des Gottes Israels hinweisen. Das Eigen thümliche dieser Plagen besteht darin, dass sie einen natürlichen und über natürlichen Charakter zugleich an sich tragen, dass sie also dem Glaube wie dem Unglauben volle Freiheit der Entfaltung und Bethätigung lasse und dies um so mehr, als auch das Uebernatürliche in ihnen, den gleiche Bestrebungen der ägyptischen Zaubrer gegenüber, vom Unglauben als Re sultat gewöhnlicher Magie gedeutet werden konnte [1]). Den ersten Plage geht noch die Concurrenz der Zaubrer zur Seite, deren Ohnmacht sic darin zeigt, dass sie nicht, was doch ihres Amtes gewesen wäre, di Plagen aufheben, und unschädlich machen, sondern nur das Elend noc vermehren können. Aber schon bei der dritten Plage geht ihnen ihr magische Kunst gänzlich aus; auch selbst jene traurige Art der Concur renz können sie nicht mehr fortsetzen. In der bedeutungsvollen Zehnzal der Plagen vollenden sich endlich die Siege Jehovah's über die Götte Aegyptens und die zwingenden Gerichte Gottes an Pharao's verstockte Herzen. Die Gesammtheit aller Plagen verlief sich allem Anschein nac in der Zeit vom Anfange des Februar bis zum Anfange des April [2]).

1. Seitdem eine nähere Bekanntschaft mit der Naturbeschaffenheit Aegyptens wieder zum Bewusstsein brachte, dass die **Plagen**, welche der Befreiung Israels vor angingen, mehr oder minder oft, wenn auch nie in solcher Stärke, Allgemeinheit un Häufung in Aegypten auftretende Landplagen seien, benutzte der deistische und ration

dische Unglaube diese Erkenntniss, um die ganze Reihe der Zeichen und Wunder in egypten in das Gebiet der reinen Natürlichkeit und Zufälligkeit herabzuziehen. Durch natürliche Basis der als Wunder hingestellten Begebenheiten glaubte man es ausser weifel gesetzt, dass alle über die Kategorie des blossen Naturereignisses hinausgehen- Angaben in der Urkunde bloss mythische Ausschmückungen seien. Nachdem schon englischen Deisten (vgl. gegen sie Lilienthal l. c.) diesen Weg eingeschlagen hatten, wie derselbe in Folge der grossen französisch-ägyptischen Expedition weiter verfolgt Du Bois Aymé, Notice sur le séjour des Hébreux en Egypte (im 8. Bde der Description de l'Egypte, ou recueil des observations qui ont été faites pendant l'expedition nçaise. Par. 1809 ff. und v. Eichhorn, de Aegypti anno mirabili (in d. commentt. so- Gott. rec. IV hist. p. 35 ff). Dagegen hat Hengstenberg am angeführten Orte Nachweis unternommen, dass im Gegentheil die natürliche Basis, auf der das Wunbare in den Plagen zur Erscheinung komme, diesem zur Bestätigung diene. Seine umentation läuft hauptsächlich auf Folgendes hinaus: „1) Der Zweck, dem alle Thatken dienten, war nach K. 8, 22 (18) der, zu beweisen, dass Jehovah der Herr sei mitten des Landes. Dieser Beweis nun konnte nicht gründlich geführt werden, an eine Reihe fremdartiger Schrecknisse hereinbrach. Aus ihnen folgte nur, dass Jevah eine momentane und äusserliche Gewalt über Aegypten hatte. Dagegen wurden jährlich wiederkehrenden Erfolge in Beziehung zu Jehovah gesetzt, so zeigte es sich t eigentlich, dass er Gott war inmitten des Landes; so erging das Gericht über die gebildeten (?) Götter, die man an seine Stelle gesetzt, so wurden diese völlig aus den isten vertrieben, die man als ihnen eigenthümlich betrachtete. 2) Spätere Dichtung rde absichtlich darauf ausgehen, den Zusammenhang des Uebernatürlichen mit dem ürlichen zu zerstören, wähnend, dass die Würde des Erstern durch diesen Zusammhang gefährdet, des Herrn Allmacht und seine Liebe zu Israel dadurch verdunkelt rde. Sie würde darauf ausgehen, gerade die fremdartigsten Schrecknisse über Aegypten versammeln."

Das letztgenannte Argument möchte indess schwerlich als ein zwingendes angesehen rden können. Es würde nur dann, scheint uns, Geltung haben, wenn die Gegner historische Basis läugnend, den ganzen Bericht für reine Erfindung der Sage oder Verfassers erklärt hätten. Das erste Argument dagegen erkennen auch wir als übergend an. Die Plagen waren so angethan, dass sie Natur und Wunder zugleich wa- : Natur, insofern dieselben oder ähnliche Erscheinungen auch im gewöhnlichen Laufe Dinge in Aegypten vorkamen, — Wunder, insofern sie in unerhörter Ausdehnung, fang und Stärke, wahrscheinlich auch zu ungewohnter Jahreszeit auftraten, auf Mo-'s unmittelbares Geheiss erschienen, auf sein Gebot oder Gebet auch wieder verwanden und endlich meistens auch das Land Gosen und die Israeliten davon verschont ben. Der wunderbare Charakter dieser Plagen war stark und deutlich genug, dass Jeder, der sehen wollte, ihn erkennen konnte, trat aber doch auch nicht so ausliesslich und überwältigend hervor, dass auch der entschiedene Unglaube ihn hätte kennen müssen.

Darin sehen wir einen der Gründe, weshalb die göttliche Wundermacht sich hier nur Naturphänomenen, die an sich nichts Ungewöhnliches sind, bethätigte. Ein zweiter t darin, dass die Aegypter die Naturkräfte ihres Landes als Götter ansahen. Nun ngt Moseh's Stab diese ihre Götter, Unheil und Verderben über ihre eigenen Verehrer bringen. — Ein grosser Theil der Plagen sind Thierplagen, und Aegypten war ja das d des Thierdienstes. Dies Moment hebt sinnvoll der Verf. des B. d. Weisheit hervor

K. 11, 15 f.: „Für die tollen Gedanken ihres ungerechten Wandels, durch w betrogen, unvernünftige Würmer und verächtliches Vieh anbeteten, sandtest Du die Menge der unvernünftigen Thiere zur Rache, auf dass sie erkenneten, dass Jemand sündiget, damit wird er auch gestraft."

Ein drittes Moment, welches uns die Wahl gerade solcher Plagen b macht, ist dies, dass dadurch der Kampf Jehovah's gegen das ägyptische Heident rade auf ein Gebiet verlegt wurde, wo dieses seine grösste Stärke besass, die lage also auch eine absolute war. Auch die ägyptischen Zaubrer vermochten A in der Kraft ihrer Götter auszurichten, wie Moseh in der Kraft Jehovah's thut. geht ihnen ihre Kunst schon bei der dritten Plage aus. Aber es ist das nicht so stehen, als ob sie an und für sich nur Frösche und keine Mücken oder Fliege herbeizaubern können. Sie versuchen auch bei der dritten Plage ihre Kunst, ge der vollen Zuversicht, dass es ihnen dabei ebenso gelingen werde, wie bei d und zweiten. Aber sie konnten nicht, und bekennen: „Das ist Gottes Finge § 20, 2.

9. Die Zeit des Anfangs und die **Dauer der ägyptischen P** lässt sich nur annähernd bestimmen. Die letzte Plage fiel auf den 14. Nisan, al Anfangs April. Den Anfang der Plagen setzt man, von der Voraussetzung au dass die Verwandlung des Nilwassers in Blut mit der zur Zeit der Ueberschw öfter eintretenden Röthung des Wassers identisch sei, häufig in die Zeit des hoh serstandes, der meist in den Juli fällt. Demnach würde der Verlauf der göttlich derpolemik sich durch volle neun Monate hindurchgezogen haben. Hengst weiss auch dieser Auffassung eine besondere Bedeutsamkeit abzugewinnen. (p. 106): „Es hatte eine eigenthümliche Bedeutung, wenn Jehovah mit den A gleichsam einen ganzen Cursus durchmachte, mit seiner Wunderkraft ein gewöhnlich wiederkehrenden Kreislauf der natürlichen Erscheinungen in ihre folgte." Aber abgesehen davon, dass die Identification des Nilwunders mit der lichen Röthung desselben zur Zeit der Ueberschwemmung doch noch sehr probl und wie mir scheint geradezu unzulässig ist (§ 18, 1), abgesehen ferner davon, un- und vorzeitige Eintreten der Plagen wahrscheinlich beabsichtigt war, um ih Charakter des Wunders aufzuprägen, — scheinen doch auch andre, ausdrückli vorhanden zu sein, die es höchst wahrscheinlich machen, dass der ganze Cu Wunderzucht in viel engern Zeitgrenzen absolvirt wurde. Zwischen der ers zweiten Plage lagen, wie K. 7, 25 ausdrücklich angegeben wird, nur sieben Ta die siebente Plage (der Hagel) eintrat, war nach K. 9, 31 f. „die Gerste reif Flachs hatte Knoten." Gerste und Flachs reifen in Aegypten aber im März (Hen berg p. 122). So liegen also zwischen der siebenten und zehnten Plage höchst Wochen, und die Zwischenzeit zwischen den vier letzten Plagen betrug ebenso zwischen den beiden ersten etwa je eine Woche. Nehmen wir durchschnittlich ches Zeitmaass für die übrigen Intervalle, so gewinnen wir für die ganze Da Plagen einen Zeitraum von etwa 9 Wochen, die vom Anfang Februar bis in den des April hinein zu rechnen sein möchten. Auch halten wir trotz Hengsten Einrede dafür, dass eine raschere Aufeinanderfolge der Plagen ungleich wirkun bedeutungsvoller war, als eine sich fast durch die ganze Länge des Jahres hi ziehende.

§ 19. (Exod. 7, 14—25.) Als Pharao eines Morgens zum Ni

[illegible]rscheinlich zum Opfer oder zu religiöser Waschung, treten ihm Moseh [illegible] [illegible]ron entgegen. In demselben Augenblicke, wo der König gekom- [illegible], um dem Vater des Lebens, dem Vater der Götter (so bezeich- [illegible] die Aegypter den Nil) seine Verehrung und Anbetung darzubringen, [illegible] [illegible]n, wie der Bote Jehovah's demselben ins Angesicht schlägt, [illegible] es [illegible]lutig wird. Aharon schlägt nämlich mit dem Stabe Gottes in [illegible] Strom, und alles Wasser im Strome, wie in den Kanälen, Gräben und [illegible]chen, [illegible] mit demselben in Verbindung standen, ja sogar alles schon [illegible]her aus dem Nil geschöpfte und in hölzernen oder irdenen Gefässen [illegible] Abklärung aufgestellte Wasser wurde in Blut verwandelt [1]). Die Fische [illegible]ben im Strom, das Wasser ward faulicht und stinkend, dass Niemand trinken konnte, und die Aegypter sahen sich genöthigt, im Sande nach [illegible]ern Wasser zu graben. Auch die ägyptischen Zaubrer thaten also [illegible] ihrem Beschwören [2]). Pharao aber verstockte von Neuem sein Herz.

1. Die erste Plage ist die **Verwandlung des Nilwassers in Blut.** [illegible]chen wir nach der natürlichen Grundlage dieses Wunders, so tritt uns zunächst die [illegible]sache entgegen, dass das Nilwasser sich zur Zeit der Ueberschwemmung fast jedes [illegible] mehr oder minder stark durch die blutrothe Mergelerde, welche der Strom aus den [illegible] gelegenen Gegenden mit sich fortreisst, röthet und verdickt. Le Nil, en se ré[illegible] (sagt Laborde l. c. 28) sur les rives et les terrains cultivés, entraîne des amas [illegible]bes sèches et de saletés qui obligent les habitants à boire son eau dans cet état de [illegible]propreté ou à se contenter de celle dont ils ont fait provision. Plus tard, après ce [illegible]ier passage, elle enlève une première couche de limon, qui mêlé à quelque terre [illegible]âtre, qui descend des régions les plus élevées, lui donne une couleur rouge, qui [illegible]nce, qu'elle devient potable, et alors les pots et les jarres de terre dans lesquelles [illegible] laisse déposer la rendent bientôt aussi claire qu'en toute autre saison.
Diese Erscheinung, die in Aegypten so wenig auffällt und belästigt, dass sie vielmehr etwas Erwünschtes angesehen wird, wird nun meistens, auch von Hengstenberg, die Grundlage unsers Wunders angesehen. Während aber Eichhorn und seine [illegible]treter die ungewöhnlichen Accidentien, das Faulen und Stinken des Wassers, das [illegible] der Fische etc. als naturwidrige Uebertreibungen der Sage ansehen, erkennt [illegible]gstenberg darin das Resultat der eingreifenden Wundermacht Gottes.
Wir müssen diese Combination als eine unzulässige verwerfen. Ihr widerstrebt: 1. die [illegible] der Plage, die, wenn uns nicht Alles täuscht (§ 17, 2), Anfangs Februar stattfand, [illegible]gen jene Röthung des Nils erst im Juli eintritt. 2) Jene Erscheinung ist nur zur [illegible] einer Ueberschwemmung denkbar; von einer Ueberschwemmung ist aber im ganzen [illegible] nicht die mindeste Spur zu finden, dagegen Mehreres, wodurch sie ausgeschlos- wird: z. B. Pharao geht an das Ufer des Flusses, die Aegypter graben nach Wasser [illegible] den Strom herum etc. 3) Dass das Wasser stinkend wird, deutet auf Gährung Fäulniss hin, und diese auf Stagnation. Ueberschwemmung und Stagnation sind aber [illegible]der ausschliessende Gegensätze. 4) Die Wirkung der Handlung Aharons ist eine [illegible]liche, sie erstreckt sich sogleich über alle Kanäle, Gräben und Teiche, die mit dem [illegible] Verbindung stehen, ja sogar auch auf das schon früher aus dem Nil geschöpfte zur Abklärung in irdenen und hölzernen Gefässen aufgestellte Wasser. Die Heng-

stenberg'sche Exegese will uns zwar das Letztere, offenbar das Wunderb ganzen Wunder, aus dem Texte hinwegdeuten, aber es gelingt ihr dies sch Wenn es Vs. 19 heisst: Aharon solle den Stab ausrecken über alle Ströme (Kanäle, Gräben etc., dass sie zu Blut werden, auch das Wasser in hölzernen ı nen Gefässen, — so kann unter letzterm nur Wasser gemeint sein, das schon Eintritt der Verwandlung in den Gefässen sich befand, nicht aber, wie Hengst deutet, Wasser, das erst nach der Verwandlung aus dem Nil geschöpft und in fässe gethan wurde. Dazu stimmen auch die sonst bekannten ägyptischen Zust Sitten (vgl. Hengstenb. p. 108): Das Nilwasser ist in den gewöhnlichen trübe und wird, ehe es auf den Tisch kommt, filtrirt und abgeklärt. Chaque a sa provision d'eau, qu'il puise dans le Nil, s'il habite sur le bord du fleuve, les caneaux dérivés, qui l'amènent dans les villes. Cette eau est toujours trou on la puise; mais versée dans de grandes jarres de terre, elle dépose son li rapidité (Laborde). Gerade in diesem Wunderbarsten des Wunders liegt Spitze seiner Bedeutsamkeit. Es kam nicht darauf an, dass alles Wasser i sondern dass alles Wasser des Nils, des Heil- und Segenspenders, des höc Götter, wo es sich auch befand, in Blut verwandelt wurde. Indem nun das a früher geschöpfte Wasser verwandelt wurde, trat es recht scharf und bestimm dass es dem Nil als solchem gelte. Alles Uebrige nicht mit dem Nil in Zu hang stehende Wasser, blieb, wie Vs. 22 und 24 zeigt, unverändert. — Quod perstitio voluit, sub ipsum baculi in Nilum protenti ictum omnes Nili ejusque rivorum et stagnorum aquas ruborem induisse, wie Eichhorn sagt, ist auc noch Nöthigung der Exegese und damit auch Gegenstand der Anerkennung. Da können wir auch nicht an die vorauszusehende, allmälig eintretende Röthung ı sers bei der Ueberschwemmung denken. 5) Bei der gewöhnlichen Röthun Wasser geniessbar, ja es beginnt (s. oben die Stelle aus Laborde) mit ihr erst (zu werden, und auf das Leben der Fische hat das Phänomen gar keinen störer fluss. Es ist kein einziger Fall bekannt, dass das Wasser in dieser Affection u bar geworden sei. Das von Hengstenberg aus Abdollatiph angeführte Beisp im Jahre 1199, wo das Wachsen des Nils beispiellos gering gewesen sei, unge Monate vor den ersten Zeichen des Anschwellens das Wasser eine sich for steigernde grüne Farbe gehabt und der Geschmack desselben einen faulichten dorbenen Charakter angenommen habe, — dies Beispiel gehört, wie der flücht blick zeigt, nicht hieher. Die grüne Farbe des Nils in Verbindung mit dem sta und faulichten Charakter des Wassers setzt es ausser Zweifel, dass dieses Phänon faulende Vegetabilien, die sich unter irgend welchen Umständen darin angesamme entstanden war. Hengstenberg sieht nun freilich das Faulen und Stinken ı Sterben der Fische als wunderhafte Steigerung des Natürlichen im Phänomen ı auch dies ist unzulässig. Die Vermischung des Wassers mit Mergel, auch wen uns aufs Aeusserte gesteigert denken, wird nie jene Erscheinungen bedingen, Infection des Wassers, welche zu solchen Resultaten führt, kann nimmermeh Steigerung jenes Phänomens, sondern nur als eine totale Alteration desselb sehen werden, durch welche es aufhörte zu sein, was es war, durch welche eigniss in ein ganz andres Gebiet des Naturprocesses versetzt wurde.

Wir müssen daher die natürliche Basis unsres Wunders anderswo suchen. C renberg hat in Poggendorfs Annalen der Physik und Chemie, 1830, IV p. 4 „Neue Beobachtungen über blutartige Erscheinungen in Aegypten, Arabien und

nebst einer Uebersicht und Kritik der früher bekannten“ mitgetheilt. Er hat partielle Blutfärbungen des Wassers am Nilufer, an den Küsten des rothen Meeres und in einem sibirischen Flusse durch mikroskopische Untersuchungen als durch Kryptogamen (Pilze) und Infusorien entstanden, erkannt. Nehmen wir solche Zustände als die natürliche Basis auch unsres Wunders an und denken wir uns dieselben, wie Wesen und Zweck dieses Wunders es fordert, aufs Höchste gesteigert und verallgemeinert, so können wir uns alle Erscheinungen, welche die Urkunde berichtet, leicht erklären. Die Bedingungen, aus welchen die mikroskopischen Algen, Pilze oder Infusorien sich entwickelten, können schon vorher durch Gottes Vorsehung auf ganz natürlichem Wege dem Nilwasser zugekommen und also auch in dem bereits früher geschöpften und in den Filtrirgefässen befindlichen Wasser thätig gewesen sein; ihre Verwesung und chemische Zersetzung kann das Wasser faulicht und stinkend gemacht haben; und das plötzliche Auftreten der blutigen Erscheinung seine Erklärung finden durch die Annahme einer ausserordentlichen (wunderbaren) Beschleunigung des Processes ihrer Entstehung und Zersetzung. — Auch bei dieser Fassung des Wunders bleibt der in § 17, 1 als wesentlich und bedeutsam erkannte gemischte Charakter des Wunders bestehen. Ebenso wie Ehrenberg während eines kurzen Aufenthaltes in Aegypten an den Nilufern und sonst solche blutige Phänomene fand, so werden dieselben auch den damaligen Bewohnern Aegyptens an sich nichts Unbekanntes und Unerhörtes gewesen sein, aber die erschreckliche Steigrung und Allgemeinheit des Phänomens musste sie, wenn sie sehen und glauben wollten, überzeugen, dass Gottes Hand im Spiele sei.

Wie lange diese Plage gedauert habe, wird nirgends angegeben. Die sieben Tage in Vs. 25 bezeichnen nicht die Dauer der Plage, sondern die Zwischenzeit bis zum Auftreten der zweiten Plage. Dass die erste Plage sich nicht auf die Israeliten erstreckt habe, ist eine unberechtigte Voraussetzung. Die unter den Aegyptern wohnenden Israeliten wurden ohne Zweifel mitgetroffen, weniger wohl die mehr nach der Wüste zu wohnenden, wo Brunnen und Cisternen wegen der Entfernung des Nils das Bedürfniss decken mussten.

Die Bedeutung dieser Plage ergiebt sich, wenn wir die Heiligkeit des Nils im Religionssystem der Aegypter, die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit des Nilwassers so wie seines Fischreichthums für die Bedürfnisse des täglichen Lebens erwägen. Wir geben dazu einige Data meist aus Hengstenberg's fleissiger und umsichtiger Zusammenstellung. Herodot (2, 90) erwähnt Priester des Nils; zu Nilopolis war ein Tempel des Nils; was das Herz für den Körper ist, sagt ein Aegypter, das ist der Nil für Aegypten; er ist eins mit Osiris (Plut. de Is. et Osir. p. 363 D) und der höchste Gott. Auf den Denkmälern heisst er der Gott Nil, der belebende Vater alles Vorhandenen, der Vater der Götter etc. — Für das Nilwasser, ohnehin fast das einzige trinkbare Wasser in Aegypten, waren und sind die Aegypter enthusiasmirt. Die Türken finden das Wasser so angenehm, dass sie Salz essen, um desto mehr davon trinken zu können. Sie pflegen zu sagen, wenn Mohammed davon getrunken hätte, so würde er Gott um Unsterblichkeit gebeten haben, um es immer trinken zu können. Wenn die Aegypter ausserhalb ihres Landes sind, so sprechen sie von nichts so viel als von dem Vergnügen, das sie empfinden werden, wenn sie bei der Rückkehr wieder Nilwasser trinken werden etc. Ueber den Fischreichthum des Nils vgl. Diodor. Sic. Biblioth. L. I C. 36: „Im Nil giebt es allerlei Gattungen Fische in unglaublicher Menge. Nicht nur die frisch gefangenen gewähren den Einwohnern einen reichlichen Genuss, sondern sie behalten auch noch [illegible]

einen unerschöpflichen Vorrath zum Einpöckeln übrig." Neuere Reisende bestätigen dies vollkommen.

Hengstenberg schreibt der veränderten Farbe des Wassers auch noch an sich einen symbolischen Charakter zu. „Für die Aegypter, sagt er, sollte das geröthete Wasser Blut sein, eine Erinnerung an das unschuldige Blut, das sie vergossen, eine Hinweisung auf ihr zu vergiessendes Blut." Letzteres hat eine Analogie in 2 Kön. 3, 22. Roth war übrigens bei den Aegyptern die Farbe Typhons, und somit ein Symbol des Verderbens und des Unheils.

9. Die Frage, woher die Zaubrer, nachdem Moseh schon alles Wasser in Aegypten zu Blut gemacht, das Wasser genommen hätten, an dem sie ihre Künste versuchten, hat viel unnöthiges Bedenken und wohlfeilen Spott erregt: Hengstenberg (p. 107) will das „Alles" nicht premirt wissen, „gerade so wie K. 9, 25 alle Bäume durch den Hagel zerbrochen werden und doch auch K. 10, 5 die Heuschrecken alle Bäume fressen." Allein doch liegt die Sache anders, wie hier. Wie sehr hier das „Alles" gepresst werden müsse, hat sich uns aus Vs. 19 ergeben. Nicht minder unzulässig ist es, wenn Hävernick (Einl. I, 2 p. 417. Anm.) sich mit der Annahme hilft, dass die Zaubrer erst nach erfolgter Aufhebung der von Moseh herbeigeführten Plage den Versuch der Nachahmung gemacht hätten. Am einfachsten löst sich die Frage, wenn wir beachten, dass nur alles Nilwasser von Moseh alterirt worden war, nicht aber (wie auch Vs. 24 zeigt) das Brunnenwasser.

§ 19. (Exod. 8, 1—15.) — Die erste Plage ist fruchtlos geblieben. Der starke Arm Jehovah's muss sich daher weiter an Pharao's hartem Sinne bethätigen. Schlag auf Schlag folgen nun neue und immer neue Plagen, bis endlich — nicht Pharao's Herz, wohl aber sein Wille gebrochen ist. Kaum waren sieben Tage seit der ersten Plage verflossen, so tritt schon die zweite ein. Aharon reckt seinen Stab aus über die Gewässer in Aegypten, und zahllose Frösche gehen daraus hervor und erfüllen alle Häuser und Geräthe der Aegypter [1]). Auch die Zaubrer thaten also mit ihrem Beschwören und liessen Frösche über das Land kommen [2]). Fast scheint es, als wolle Pharao sich jetzt beugen vor der Macht Gottes. Er fordert Moseh und Aharon vor sich, erklärt sich bereit, die nachgesuchte Entlassung zur Feier eines Opferfestes zu bewilligen, wenn die Plage von ihm und seinem Volke genommen werde. Und die Gnade Jehovah's kommt auch diesem Schein von Sinnesändrung entgegen. Moseh, der zum Gotte Pharao's gesetzt ist, macht sich, wie es die Natur des Mittlers fordert, zum Diener Pharao's. „Erhebe dich über mich, spricht er, und bestimme nur die Zeit, wo die Plage aufhören soll." — Als nun aber in Folge dessen am folgenden Tage alle Frösche ausserhalb der Gewässer starben, da verhärtete Pharao von Neuem sein Herz und kümmerte sich nicht mehr um sein Versprechen [3]).

1. Der Nil und seine Sümpfe in den Niedrungen Aegyptens sind auch für gewöhnlich ausserordentlich reich an **Fröschen**, aber Schlangen und Störche sorgen in der Regel dafür, dass sie nicht zur Landplage werden. Dass der Nil auch sonst reich an

Fröschen ist, deutet die Urkunde selbst Vs. 9 (5). 11 (7) an. Wie in den Plagen überhaupt eine fortwährende Steigrung der Belästigung oder des Schadens stattfindet, so erscheint auch die zweite schon drückender als die erste. Dies Moment der Steigrung liegt nun hier nicht in dem Schädlichen oder Gefährlichen der Plage, sondern in dem Widerwärtigen und Ekelhaften derselben. Dass der Aegypter keinen Fuss weiter setzen konnte, ohne eins dieser ekelhaften Thiere zu zertreten, dass sie seine Wohn- und Schlafgemächer erfüllten, dass sie schaarenweise in seine Backtröge krochen etc., darin liegt das Unerträgliche dieser Plage. Die alten Schriftsteller (Plin. h. n. 8, 43; Justin. 15, 2; Aelian. anim. 17, 41) erzählen von ähnlichen anderwärts vorgekommenen Zuständen, und berichten, wie selbst ganze Volksstämme, weil sie der Plage nicht Meister werden konnten, sich zur Auswandrung genöthigt sahen. — Es mag sein, wie Hävernick u. A. wollen, dass diese Plage mit der vorigen in causalem Zusammenhange steht, dass die Fäulniss des Nilwassers die Entstehung dieser Thiere in so ausserordentlicher Anzahl begünstigte, dass also in der ersten Plage auch schon der Keim zur zweiten mitgegeben war; — aber an der Sache ändert das nichts, und die Plage behält nach wie vor, bei aller Natürlichkeit doch den Charakter des Wunders. Auch eine religiöse Bedeutung hat die Plage für den Aegypter, indem es der Nil, der Segenspender und Göttervater, ist, aus dem dieser unreine Gräuel hervorgeht.

2. Auch die Zaubrer beweisen ihre Kunst, indem sie die Plage noch verstärken, statt sie abzuwenden. Sie haben von vornherein darauf verzichtet, Moseh's Werke zu überwinden, es kommt ihnen nur darauf an, dem Könige ihre Kunst als ebenbürtig der Kunst Moseh's darzustellen. Dies thun sie, indem sie neue Schaaren von Fröschen aus dem Nil durch magische Mittel hervorrufen. Wie die Psyllen durch Incantation die Schlangen aus ihren verborgenen Schlupfwinkeln hervorlocken können, so mag ihnen eine ähnliche magische Gewalt auch noch über andres Gethier zu Gebote gestanden haben.

3. Pharao's anfängliche Neigung zur Nachgiebigkeit, an deren momentanen Aufrichtigkeit wir keinen Grund zu zweifeln haben, bezeugt allerdings, dass sein Herz damals noch nicht ganz und gar verstockt war, dass noch ein gewisses Maass von Empfänglichkeit für die Eindrücke göttlicher Bezeugung in ihm war. Aber sein Rückfall nach Beseitigung der Plage bezeugt auch, dass die Verstockung schon vorher begonnen hatte, schon vorher entschieden und unheilbar war. Die Einwirkung auf den noch nicht von der Verstockung ergriffenen Theil seines innern Wesens vermag nicht eine Reaction hervorzurufen, die stark genug wäre, die schon begonnene Verstockung wieder zu überwinden. Im Gegentheil reagirt die begonnene Verstockung siegreich gegen jene, sobald die Unmittelbarkeit des Eindrucks seit dem Aufhören der Plage sich abschwächt. (Vgl. § 13, 2).

§ 20. (Exod. 8, 16—19.) Die dritte Plage erfüllt die Luft mit unermesslichen Schwärmen von Stechmücken [1]). Beachtungswerth ist besonders die Art, wie diese Plage hervorgerufen wird: Aharon schlägt mit seinem Stabe in den Staub des Landes. Die zweite Plage war aus dem befruchtenden Nil hervorgegangen, die dritte geht aus dem fruchttragenden Boden Aegyptens hervor. Der Nil repräsentirt das männliche, befruchtende Princip der vergötterten Naturkraft; der fruchtbare Boden des Landes das empfangende, weibliche Princip. Statt des befruchtenden Se-

gens geht aus dem Nil Ekel und Gräuel hervor, und statt des nährend Segens gebiert der Boden Qual und Pein für Menschen und Vieh. Au diesmal versuchen die Zaubrer die Ebenbürtigkeit ihrer Kunst darzuthu aber ohne Erfolg; sie müssen daher bekennen: Das ist Gottes Finger[2]

1. Dass die כִּנִּים der dritten Plage nicht, wie die Rabbinen, Luther u Bochart deuten, Läuse sind, sondern, wie die LXX u. Vulg. übersetzen, Steel mücken oder Moskito's (σκνῖφες), bezweifelt jetzt Niemand mehr. Alle Reisend beschreiben einstimmig die ägyptischen Moskito's als eine entsetzliche Plage für Mensch und Vieh. Laborde sagt S. 32: l'animal le plus inapperçu et cependant le plus te rible de la création ... Combien de fois une seule de ces petites mouches ne m'a-t-e pas couté une nuit entière ... Un seul cousin d'Egypte suffit pour mettre au suppli Schon Herodot (2, 95) kennt sie als eine Landplage und beschreibt die Vorkehrung durch welche die Aegypter sich vor ihren schmerzhaften Stichen zu schützen suchen. Dass die Urkunde sie aus dem Staube der Erde hervorgehen lässt, hat auch seine natu historische Richtigkeit, indem die letzte Generation dorthin ihre Brut gelegt hat. —

2. Das Bekenntniss der Zaubrer: אֶצְבַּע אֱלֹהִים הוּא, zu dem sie sich durch d Fruchtlosigkeit ihrer Incantationen gemüssigt sehen, wird gewöhnlich dahin gedeutet, a ob sie mit אלהים den Gott Israels gemeint und somit die Uebermacht Jehovah's aner kannt hätten. Allein dazu reimen sich weder die Worte noch der Erfolg der Geschicht (vgl. K. 9, 11). Wäre das ihre Meinung gewesen, so hätten sie statt Elohim Jehova sagen müssen, denn mit diesem Namen hat Moseh stets den Gott Israels vor Phara genannt. Auch würde man, wenn sie ihr jetzt zu Tage tretendes Unvermögen als Folg einer Einwirkung und Hemmung von Seiten des Gottes Israels hätten bezeichnen wolle statt des Ausdrucks Finger Gottes vielmehr den Ausdruck Arm Gottes erwarte müssen. Der Arm bezeichnet die siegende Macht, der Finger die zurechtweisend Mahnung und Lehre. Wir ziehen es daher vor, anzunehmen, dass die Charthummi mit diesem Ausspruche nicht über die Grenzen ägyptischer Religiosität hinausgehen, da sie also unter Elohim nicht den Gott Israels, sondern die zusammenfassende Einheit ihre eigenen Götter sich gedacht haben. Dass ihre Götter den Magiern bei der dritten Plag schon den Dienst versagen, dies wollen sie nicht als ein Zeugniss von der Ohnmacl ihrer Götter, sondern vielmehr als ein Zeugniss gedeutet wissen, dass die Götter Aegyp tens selbst die Fordrung Israels als gerecht und billig anerkennen und bloss darum sic weigern, den Kampf mit Moseh's Gott fortzusetzen. — Die Lage der Charthummim wa so peinlich und demüthigend, dass sie je eher je lieber der ganzen Sache ein Ende ge macht sähen, und mit Begierde die Gelegenheit ergreifen, um ihre fernere Concurrer als nicht mehr im Willen der Götter liegend darzustellen. In ihrem Ausspruche lie allerdings der Wunsch und Rath, dass Pharao dem Volke seine Bitte bewilligen mög durchaus aber nichts von einer Anerkennung des Gottes Israels oder vollends von ein Bekehrung zu demselben. Die Charthummim bleiben nach wie vor in Amt und Würde (K. 9, 11). Da aber Pharao das, was sie als Willen der Götter ihm verkündigt habe nicht befolgt, so hat er kein Recht, auch noch bei den folgenden Plagen ihre Zauber kunst in Anspruch zu nehmen.

§ 21. (Exod. 8, 20—32). Die vierte Plage bringt Fliegen und sonstiges Geschmeiss über das Land und in die Wohnungen der Aegypter[1]), während ganz Gosen und alle Häuser der Israeliten davon ver-

schont bleiben [2]). Nun will Pharao dem Volke gestatten, zu opfern, aber nicht ausserhalb des Landes, sondern im Lande selbst. Als aber Moseh dies zurückweist, und auf seiner anfänglichen Fordrung besteht [3]), verspricht ihm Pharao auch dies, falls er durch seine Fürbitte die Plage beseitige. Doch auch diesmal wird der König wortbrüchig.

1. Die 4. Plage wird als עָרֹב bezeichnet. Die LXX übersetzen dies durch: κυνόμυια = **Hundsfliege** (Tabanus caecutiens L.), Aquila: παμμυῖα und ihm folgend die Vulg. durch: Omne genus muscarum, Luther durch: allerlei Ungeziefer. Gesenius (im thes.) rechtfertigt die Uebersetzung der LXX, indem er das Wort עָרֹב auf die Bedeutung des Verbs ערב = dulcis, suavis fuit zurückführt („A dulcedinis notione fortasse ductus est sugendi significatus). Wir ziehen die Ableitung von ערב = miscuit vor und übersetzen demnach Gemisch = Geschmeiss, wobei wir aber den LXX gerne so viel Sprach- und Sachkenntniss zutrauen, dass unter dem ägyptischen Geschmeiss die Hundsfliege die hauptsächlichste Stelle einnahm und am lästigsten für Menschen und Thiere war. Wie lästig auch in gewöhnlichen Zeiten die Fliegen in Aegypten sind, belegt Hengstenberg mit einer Stelle aus Sonnini's Reisebeschreibung (III, 226): „Die zahlreichsten und beschwerlichsten Insecten in Aegypten sind die Fliegen (muscae domesticae L.). Die Menschen und die Thiere werden durch sie grausam gepeinigt. Man kann sich keine Vorstellung machen von ihrer Wuth, wenn sie sich auf irgend einem Theile des Körpers festsetzen wollen. Jagt man sie fort, so setzen sie sich in demselben Augenblicke wieder nieder und ihre Hartnäckigkeit ermüdet die Geduldigsten. Besonders gerne setzen sie sich in die Augenwinkel und auf die Ränder der Augenlieder, empfindliche Theile, zu welchen eine geringe Feuchtigkeit sie hinzieht." Philo de vita Mos. T. II. p. 101 ed. Mang. schildert die Frechheit der Hundsfliege und die Qualen, welche sie verursacht, in ähnlicher nur noch grellerer Weise. — Andere Deutungen siehe bei Bochart hieroz. T. III p. 30 ed. Rosenm. So giebt es z. B. Jonathan durch mixta turba ferarum, Saadias durch mistura ferarum, Jarchi durch omnes species malarum bestiarum et serpentum et scorpionum inter se permixtas, Oedmann denkt an die Blatta orientalis, Laborde an eine Art Würmer, die auch sonst bisweilen in furchtbarer Anzahl in Aegypten sich einfinden, und unbeschreibliche Verheerungen anrichten, mit Berufung auf eine Stelle bei Makrizi, die auch Hengstenberg p. 112f. anführt. —

2. Obwohl auch die zweite und dritte Plage der Art waren, dass man sich ein Verschontbleiben Gosens von derselben ebenso leicht wie bei der vierten denken könnte, werden wir doch der Urkunde folgend dabei beharren müssen, dass erst bei dieser die Verschonung eintrat. Die Feierlichkeit, mit welcher Vs. 22 sie als etwas ganz Besondres ankündigt und das Gewicht, das darauf gelegt wird („auf dass du inne werdest, dass Ich Jehovah bin mitten im Lande; — und Ich will eine Scheidung setzen zwischen mein Volk und dein Volk; morgen wird dies Zeichen geschehen"), lassen nicht zu, sie als schon früher eingetreten zu denken.

3. Als Grund, warum er nicht auf Pharao's Vorschlag, im Lande zu opfern, eingehen könne, giebt Moseh an (Vs. 26f.): Wir opfern den Gräuel der Aegypter unserm Gotte, und die Aegypter würden uns steinigen, wenn sie es sehen. Hengstenberg bestreitet (p. 115) mit Recht die gangbare Annahme, dass die zu befürchtende Erbittrung der Aegypter gegen die Israeliten auf der Voraussetzung beruhe, diese würden Thiere opfern, welche den Aegyptern für heilig galten. Namentlich passt die Bezeichnung als Gräuel nicht zu den heiligen Thieren, und dann waren dieselben Thiere, welche bei den

... Aegyptern dazu gebräuchlich. Der ...
... darum, dass die Israeliten die ...
... Opferthiere ...
... Beziehung ... Zu ...
... opfern, wie Er uns sagen ...
... grundlegenden Benennung dieses ...
... dasselbe vor sich gehen soll, un...
... ertheilen kann, was den Ansehen ...
... — Die Befürchtung Mosehs ...
... selbst ihr Opfer verrichteten ...
... die Thatsache, dass seit der ...
... Aegyptens stark mit Militair besetzt ...

... 12.) Die fünfte Plage ist eine ...
... Zeit auf der Weide befindliche ...
... Plage bleibt Israel völlig verschont. — ...
... nicht weisen lässt, tritt die **sechste Plage** ...
... nehmen die Hände voll **Asche** aus einem ...
... die Luft und rufen dadurch bösartige Ges...
... Menschen und Vieh in ganz Aegyptenland ...
..., die wir uns demnach noch fortwährend als ...
... handlungen zwischen Pharao und Moseh zu denken ...
... Maasse von diesem Uebel befallen, dass ...
... Geschwüren nicht zu stehen vermochten.

... die Ceremonie, durch welche die sechste Plage eingeführt ...
... Wahl hervorgegangen und daher symbolisch bedeutsam ist, ...
... den Um ihre symbolische Dignität zu ermitteln, kommt es ...
... der Worte פיח und כבשן an. Die Lexikographen stimmen ...
... darin überein, dass כבשן im Gegensatze zu ... (als dem ...
...) ein **Gluthofen** zum Kalkbrennen oder zum Schmelzen ...
... Allein diese Bedeutung ist keineswegs bei der Unsicherheit ...
... Bedeutung auf die blosse Autorität eines Kimchi hin als unzweifel...
... Die Zurückführung auf das Arabische ... = candere, urere, ...
... uns immer noch angemessener als die von Gesenius bevorzugte A...
... pedibus calcavit, subegit, oppressit (sc. metallis et mineribus co...
... begründet das Etymon keinen wesentlichen Unterschied des כבשן ...
... LXX und die Vulg. (... caminus) kennen ihn nicht. ...
... und Herdofen, wie vom Schmelzofen, von der Schmiedeesse, ...
... gebraucht. פיח (LXX ..., Vulg. cinis) wird gewöhnlic...
... wiedergegeben. Dem Etymon nach ist es das, was sich wegblasen lä...
... Den ursprünglichen Unterschied der verstäubenden Le...
... zurückbleibenden gröbern Asche (... hat aber der Sprachg...
... Von den Bedeutungen **Russ** und **Schmelzofen** ausgehe...
... Baumgarten (p. 148) eine in der That scharfsinnige, und unter solch...
... vielleicht beifallswürdige Deutung des Ritus gegeben: „So wie das

des Nils bei der ersten und zweiten Plage, und der Staub der Erde bei der dritten Plage nicht zufällig aufgegriffene Elemente sind, so wird auch der Russ des Werkofens seine Beziehung zu der aus ihm entstehenden Plage haben. In dem Werkofen, in welchem das Metall verarbeitet wird, concentrirt sich eine Hauptthätigkeit zur Aufführung der grossen Bauten, in welche die Aegypter ihren Ruhm setzten. In dem Russe dieser Werkstatt erscheint die niedere, schmutzige Seite dieses stolzen Glanzes, und wenn dieser durch die Hand Mose's zu Blattern an der Haut der Menschen auffährt, so ist dies die Strafe Jehovah's gegen den Stolz der Aegypter auf ihre prächtigen Bauten, zu welchen auch die Israeliten fröhnen mussten." Gegen diese Deutung haben wir aber ausser der sprachlichen Unsicherheit ihrer Grundlage noch dies einzuwenden, dass die Bauten und Monumente der Aegypter nicht aus Metallen, sondern aus Steinen aufgeführt wurden, und dass, wenn auch Metall dabei in Anwendung kam, dies doch zu untergeordnet erschien, als dass der Hauptgesichtspunct für den betreffenden Ritus von daher hätte genommen werden können. — Hävernick erinnert dagegen (p. 182) an die von Plutarch (de Is. et Osir. p. 318 ed. Hutt.) erwähnte Sitte der Aegypter aus der ältesten Zeit, die Asche der Opfer, besonders der Menschenopfer, umherzustreuen, was als Reinigungsritus gegolten habe. Herodot (2, 45) läugnet zwar, dass bei den Aegyptern je Menschenopfer vorgekommen seien, indessen beweist dies nur, dass sie zu seiner Zeit nicht mehr stattfanden. Doch möchten wir, indem wir Hävernicks Deutung den Vorzug geben, ihr nicht eine so enge Beziehung geben. Wir fassen כבשן in seiner allgemeinsten Bedeutung als Feuerstätte. Dürften wir nun weiter auch eine zur Verbrennung der Opferthiere behufs Gewinnung ihrer reinigenden Asche bestimmte Stätte darunter subsummiren, und voraussetzen, dass Moseh von einer solchen Feuerstätte her die Asche habe entnehmen können oder dürfen, so würde die hohe Bedeutsamkeit des Ritus im klarsten Lichte vor uns stehen. Die Asche, die zur Reinigung bestimmt ist, ruft Unreinigkeit hervor, und es wird dadurch versinnbildlicht, dass die religiöse Reinigung, welche der ägyptische Opfercultus verspricht, in Wahrheit nur Verunreinigung ist. Aber wenn auch alle jene Voraussetzungen uns als unbefugte genommen werden, so bleibt doch immer so viel feststehen, dass die Asche überhaupt (wegen ihres Gebrauchs zur Lauge) Reinigungsmittel ist (vgl. Num. 19) und dass also das Reinigungsmittel hier zum Mittel der Verunreinigung wird.

2. Zu einer genauern Diagnose der Krankheit, um die es sich bei der sechsten Plage handelt, fehlen bei der grossen Mannigfaltigkeit der entzündlichen Hautausschläge, die nöthigen Data. So viel ist aber gewiss, dass das ägyptische Klima für solche Krankheiten ganz besonders prädisponirt.

3. Wenn auch nicht ausdrücklich gesagt wird, dass Israel von dieser Plage verschont geblieben sei, so setzt der Bericht dies doch offenbar voraus. Ueberhaupt ist festzuhalten, dass, nachdem einmal bei der vierten Plage die wunderbar verschonende Scheidung der Israeliten von den Aegyptern ihren Anfang genommen, und mit solchem Nachdruck als bedeutsam hervorgehoben worden ist, dies neu hinzugekommene Moment des Wunders sich fortan stets bethätigt haben werde.

§ 23. (Exod. 9, 13—10, 29). Mit geschärftem Nachdrucke wird die siebente Plage — Donner, Blitz und Hagel — angekündigt[1]). Wer von den Aegyptern durch alles bisher Geschehene sich soweit hatte weisen lassen, Jehovah's Wort zu achten und zu fürchten, dem war durch

die Vorherverkündigung der Plage Zeit gegeben, vor ihrem Eintritt seine Knechte und sein Vieh in die Häuser zu bergen und zu retten. Alles aber, was auf dem Felde geblieben war, von Menschen und Vieh, wurde von dem furchtbaren Hagelwetter erschlagen. Auch die ganze Frühlingsärnte, die schon der Reife nahe war, ging dabei zu Grunde. Nur im Lande Gosen hagelte es nicht. — Pharao verspricht wieder Alles, hält aber auch, als die Plage in Folge der Fürbitte Moseh's aufhörte, wieder nichts. So muss denn die achte Plage verkündet werden: eine Verwüstung des ganzen Landes durch Heuschrecken[2]). Schon schreit das hart mitgenommene Volk der Aegypter seinen König an, er möge doch Israel ziehen lassen, damit nicht ganz Aegypten über seiner Hartnäckigkeit zu Grunde gehe. Auch Pharao hat des Schreckens schon genug erfahren, um zu wissen, dass Moseh's Worte keine leere Drohungen sind. Er macht auch Miene, der angedrohten Plage durch Nachgiebigkeit zuvorkommen zu wollen. Doch kaum hat er aus Furcht vor weitern Gerichten Gottes die geforderte Erlaubniss ertheilt, als sein verstocktes Herz sich auch schon wieder dagegen auflehnt, und er die Erlaubniss dahin beschränkt, dass die Männer ziehen könnten, als Bürgschaft für die Rückkehr aber Weib und Kind mit allem Vieh zurücklassen sollten. Darauf können die Boten Jehovah's nicht eingehen. Nun tritt die Plage ein. Ein anhaltender Ostwind führt einen Heuschreckenschwarm von solchem Umfang und solcher Dichtigkeit herbei, dass die Sonne verfinstert, und als sie sich niederliessen, das ganze Land davon bedeckt wurde. Die Verwüstung, die sie anrichteten, war so gross, dass nicht ein Blatt auf den Bäumen, nicht ein Halm auf dem Felde übrig blieb. Pharao's Trotz scheint gebrochen, er bekennt, sich an Jehovah versündigt zu haben und fleht um Erbarmen. Aber der Westwind, der die Heuschrecken wegweht, nimmt auch seine heuchlerische Busse mit weg. Die Heuschrecken finden ihren Untergang im Schilfmeer: sie waren Pharao's und seiner Rosse und Reisigen Vorläufer. — Jede der bisherigen Plagen war dem Könige im Voraus angekündigt worden. Dadurch wird es ihm einerseits unmöglich gemacht, sie anders denn als göttliche Strafgerichte zu deuten, andrerseits aber auch zugleich ihm die Möglichkeit geboten, durch Sinnesändrung ihnen noch vorzubeugen. Diese doppelte Rücksicht fällt von jetzt an weg. Auch ohne Ankündigung weiss der König jetzt, woher die Plage kommt, und seine Verstockung ist so weit gediehen, dass nur noch der Gesichtspunct des unausweichlichen Gerichtes gilt. So bricht denn unvorbereitet die neunte Plage herein: eine dreitägige dichte Finsterniss[3]), draussen und in den Häusern, dass Niemand den Andern sah. Aber in den Häusern der Israeliten blieb es

und hell. Pharao capitulirt nun wieder. Er will die Männer mit
nt den Weibern und Kindern ziehen lassen, aber Schafe und Rinder
n sie zurücklassen. Moseh aber weist diese Bedingung weit von sich,
beide scheiden in heftigem Zorne von einander.

L. **Hagel** und **Gewitter** sind in Aegypten, wenigstens im Delta, nichts Uner-
s, während sie allerdings in dem höher gelegenen Lande für gewöhnlich selten oder
icht vorkommen. Vgl. Laborde p. 42. Beachtungswerth ist der Nachdruck und die
irlichkeit der Erörtrung, mit welcher diese Plage angekündigt wird. Es liegt dies
s nicht darin allein begründet, dass die gegenwärtige Plage, was allerdings nicht
net werden kann, schwerer ins Gewicht fällt, als alle bisherigen. Wir suchen den
l vielmehr in dem Fortschritt des Verstockungsprocesses, dem Pharao unterliegt.
er vorigen Plage ist (abgesehen von der objectiven Vorherverkündigung an Moseh)
'erstockung zuerst als eine That Gottes an Pharao aufgetreten (9, 12). Im Sinne
rkunde ist also ein Wendepunct eingetreten. Daraus erklärt es sich auch, dass hier
t dem Könige zum Bewusstsein gebracht wird, wie gerade seine Verstockung und
rsetzlichkeit gegen den Willen Gottes zur grösseren Verherrlichung des Namens
s dienen solle. Mag auch Jehovah durch die bisherigen Plagen seine Uebermacht
die Götter Aegyptens bewährt haben, so kann doch Pharao noch darauf stolz sein
trotzen, dass über ihn Jehovah mit all seiner Macht und all seinen Anstrengungen
nichts vermocht hat: nicht Jehovah's sondern Pharao's Wille hat doch bisher zu-
immer noch obgesiegt. Dieser elende Trost und Stolz wird ihm jetzt im wahren
e gezeigt, er soll es wissen, dass er mit all seiner stolzen Autonomie doch nur der
ht und dem Zwecke Gottes dient: „Dazu habe Ich dich erwecket, dass meine Kraft
ir erscheine, und mein Name verkündigt werde in allen Landen" (Vs. 16). Vgl.
K. 11, 9: „Pharao hört euch nicht, auf dass meiner Wunder viel werden in Aegyp-
nd".

Die warnende Mahnung (Vs. 19), Menschen und Vieh vor dem angedrohten Hagel
Felde weg in die Häuser zu bergen, soll den Knechten und Unterthanen Pharao's,
elernt haben, Jehovah's Wort zu fürchten, zu Gute kommen, und kam ihnen zu
(Vs. 20). Aber sie gilt doch auch Pharao, an den sie zunächst gerichtet ist. Wenn
ch nicht ausdrücklich gesagt ist, so ergiebt es sich doch aus der Darstellung des
htes mit Sicherheit, dass Pharao dieser Warnung nicht Folge leistete, und es zeigt
auch hier, wie selbst die offenkundigste Gnade den Verstockten noch mehr ver-
t. Nach allen bisherigen Erfahrungen wird der König an dem Eintreffen der jetzt
ndigten Strafe nicht haben zweifeln können, aber sein Trotz und Stolz lässt es nicht
us der Warnung den Vortheil zu ziehen, den sie ihm bot.

?. Ueber die Naturgeschichte der **Heuschrecken** im Allgemeinen und zur
trung der biblischen Stellen, die von ihnen handeln, insbesondre ist unermesslich
geschrieben worden. Laborde zählt die Titel von 175 Schriften auf, die er bei
r ausführlichen und sorgfältigen Behandlung des Gegenstandes (S. 44 ff.) befragt und
st haben will; und doch ist dieser Katalog bei Weitem nicht vollständig. — Dass
ichtung der Heuschreckenschwärme vom Winde abhängig ist, hat sich den Reisen-
ausendfach bestätigt. Auch die radikale Verheerung, welche sie nach unserer Ur-
e anrichteten, so wie ihr endlicher Untergang im Meere, haben sich häufig wieder-
— Die Urkunde lässt die Heuschrecken durch den Ostwind — רוּחַ קָדִים —
igeführt werden. Schon die LXX nahmen daran Anstoss und übersetzten ἄνεμος

νότος (Vulg. ventus urens). Ihnen folgt Bochart, welcher meint, קדים müs
Südwind bedeuten, da der Ostwind die Heuschrecken nur aus Arabien habe
führen können, der Südwind aber bringe sie aus Aethiopien, welches sie in w
sserer Menge erzeuge. Hasselquist sucht zu erweisen, dass die Heuschrecke
einer Richtung folgen, nämlich von Süden nach Norden; Eichhorn (l. c. p. 26
da die Heuschrecken nach blindem Triebe immer von Süden nach Norden ziehe
je gegen Osten oder Westen abzubiegen, so kämen ihre Züge niemals aus Arabi
Aegypten, sondern immer aus Aethiopien, und Bohlen (Gen. p. LVI) macht
tend, um die Unbekanntschaft des Verfassers mit der ägyptischen Naturbesch
darzuthun. Aber schon Credner (Joel p. 286) hat aus vielen Zeugnissen nachg
dass die Heuschrecken mit jedem Winde kommen, und (ibid. p. 288) auch geze
ihnen der Flug nicht bloss über so schmale Meeresstreifen, wie die Meerenge
braltar etc. gelingt, sondern selbst über grössere Breiten, wie das mittelländisc
sofern ihr Flug nämlich vom Winde begünstigt ist. Sobald dies aber nicht der
sobald sich nämlich der Wind in einen Sturm verwandelt, oder eine plötzliche V
eintritt, so stürzt alsbald der ganze zahllose Schwarm in das Meer hinab. Dass
lich der Wind Heuschreckenzüge über den arabischen Meerbusen, und zwar da
am breitesten ist, treibt, bezeugt auch Niebuhr (Beschreib. p. 169). Vgl. Hen
berg l. c. p. 10 ff. und Laborde p. 50 ff.

קדים bezeichnet nirgends in der h. Schrift den Südwind, sondern immer
Ostwind. Hier haben wir um so mehr daran festzuhalten, als dieser Herk
Heuschrecken auch an sich wahrscheinlich eine Bedeutung zukommt. Sie kom
daher, von wo die Israeliten hergekommen sind; sie sind Vorkämpfer und Bund
sen der Israeliten. Doch mag man auch diese Beziehung, als zu gesucht, falle
so wird man doch, glauben wir, mit Baumgarten (p. 454) darauf Gewic
müssen, dass die gegenwärtige Plage nicht mehr aus Aegypten selbst, sondern a
dem, fernem Lande kommt, und „dass somit die Macht Jehovah's sich hier
solche offenbart, die über Aegyptens Grenzen hinausgeht, d. h. als eine allgegen

3. Gewöhnlich führt man die **dreitägige Finsterniss** auf den äg
Sirocco oder Chamsin zurück. So Hengstenberg, Hävernick u. v. A.
Reisende wissen von den Schrecknissen dieses Phänomens zu erzählen. Du Boi
l. c. 110 sagt: „Wenn der Chamsin weht, so ist die Sonne blassgelb, ihr Licht
hüllt und die Dunkelheit nimmt zuweilen bis zu dem Puncte zu, dass man glaube
man sei in der schwärzesten Nacht". Nach andern Berichten verschliessen sich
wohner der Städte und Dörfer in ihren Häusern, und zwar in die untersten Zimn
Gewölbe, die Bewohner der Wüste in ihre Gezelte oder in Gruben, die sie in
gegraben haben. Auch Robinson (I, 323) erlebte in der Wüste einen nicht la
haltenden Chamsin: „Der Wind schlug plötzlich nach Süden um und wehte
grosser Heftigkeit und furchtbarer Hitze an, bis er zum völligen Sturm übergi
Atmosphäre war mit kleinen Sandtheilchen angefüllt und wurde bläulicher Du
Sonne war kaum zu sehen; ihre Scheibe hatte nur einen trüben und matten Sch
die Gluth des Windes wehte uns ins Gesicht, wie von einem Gluthofen. Oefters
wir nur dreissig Schritt weit um uns sehen". Rosenmüller führt im Commen
telalterliche Berichte an, nach welchen der Chamsin Aegypten mit so dichter Fi
bedeckte, dass alle Welt glaubte, der jüngste Tag sei vor der Thür. — Nur Labo
nichts von einer Vergleichung mit dem Chamsin wissen („Ce serait comparer la
tion d'un fusil au fracas du tonerre que d'assimiler deux extrèmes de ce genre"

der Urkunde findet sich allerdings keine Spur davon, dass ein derartiger Gluthwind bei dieser Plage betheiligt gewesen sei. Dennoch sind die Erscheinungen, welche der Chamsin hervorruft, wenn auch im Grade noch so sehr verschieden, doch im Wesen so übereinstimmend, dass auch wir geneigt sind, den Chamsin als die Naturbasis dieser Plage anzusehen. Dann aber wird man auch anerkennen müssen, dass keine der frühern Plagen so sehr und so entschieden wie diese durch den hinzugekommenen Charakter des Wunders sich über ihre Naturbasis erhebt, ja zum Theil von ihr loslöst. Es findet hier nicht bloss eine unerhörte Steigerung und Ausdehnung der Plage statt, sondern sie verlässt nach mehrern Seiten hin völlig den Naturboden und geht in das Gebiet des reinen, durch keine bekannte Naturkraft vermittelten Wunders über. Dahin gehört namentlich dies, dass es im Bereiche der israelitischen Wohnungen, die doch zum Theil in unmittelbarer Nähe der Aegypter sich befanden, hell und lichte blieb, während die Aegypter die Finsterniss, die sie umgab, auf keine Weise zu bewältigen vermochten. Denn wenn die Urkunde aussagt, die Finsterniss sei so gross gewesen, dass Niemand den Andern gesehen habe, und deshalb Keiner, von dem Orte, wo er sich befand, habe aufstehen können, so ist damit ohne Zweifel die Meinung ausgesprochen, dass auch in den Wohnungen die Mittel, künstliches Licht zu erzeugen, fruchtlos gewesen seien. — Sowohl die ausdrückliche Bemerkung, dass während der drei Tage der Finsterniss Niemand sich von seinem Platze gerührt habe, als auch die Art und Weise der Verhandlung mit Moseh führt darauf, dass Pharao den Letztern erst zu sich fordern liess, als die Plage schon zu Ende war. — Ueber die Bedeutung dieser Plage bemerkt Hengstenberg mit Recht, dass die Finsterniss, welche die Aegypter deckte, und das Licht, das den Israeliten leuchtete, ein Abbild des göttlichen Zornes und der göttlichen Gnade gewesen sei.

Die Passahfeier.

§ 24. (Exod. 11, 1—10.) Alle Möglichkeit weiterer Unterhandlung ist, scheint es, für immer abgebrochen. Denn Pharao hat Moseh mit dem Tode bedroht, wenn er es je wieder wage, ihm unter die Augen zu treten, und Moseh hat mit heftigem Zorne gesprochen: „So sei es, ich will nie wieder vor dein Angesicht kommen" (10, 28. 29; 11, 8). Und doch knüpft sich unmittelbar daran die Verheissung Jehovah's: „Ich will noch eine Plage über Pharao und Aegypten kommen lassen, darnach wird er euch lassen von hinnen, und nicht bloss lassen, sondern selbst euch bitten und drängen, hinzuziehen." Die bisherigen Plagen kamen auf Moseh's Wink aus dem segensreichen Wasser Aegyptens (die erste und zweite), sie kamen aus dem fruchtbaren Boden des Landes (die dritte und vierte), sie kamen aus der heitern Luft, die über dem Lande lagert; alle Elemente, die in Aegypten walten, mussten sich in Fluch verkehren. Und als Aegyptens eigene Natur sich in Plagen erschöpft hat, müssen die umliegenden Länder ihre Plagen über Aegypten senden: aus der arabischen Wüste kommen die Heuschrecken, aus der Sahara kommt der Gluthwind mit undurchdringlicher Finsterniss. Alles ist, scheint es, umsonst. Aber alles Bisherige war nur Vorbereitung und Vorstufe zu dem letzten ent-

scheidenden Schlage. Die zehnte Plage verlässt den natürlichen Boden, auf dem sich alle frühern Plagen noch bewegt haben; nicht Moseh's Stab und Hand ruft sie hervor, nicht Wasser, Erde oder Luft ist ihr Ausgangspunct, sondern Jehovah's Hand greift selbst und unmittelbar ein: „Ich will zur Mitternacht ausgehen in Aegypten und alle Erstgeburt schlagen in Aegypten, beide unter Menschen und Vieh [1]), und Ich will Gericht üben an allen Göttern der Aegypter [2]), Ich Jehovah (12, 12), — aber gegen die Kinder Israel soll kein Hund seine Zunge regen, auf dass ihr erfahret, wie Jehovah Aegypten und Israel scheide." In der zehnten Plage vollendet und erfüllt sich die Idee und der Zweck aller Plagen. Sie war der Idee nach die erste (K. 4, 22. 23), aber sie musste der Erscheinung nach die letzte sein. Wäre sie auch der Erscheinung nach die erste gewesen, dann hätte es nicht in solcher Fülle und Allgemeinheit offenbar werden können, wie Jehovah der Herr ist inmitten des Landes (8, 22), der Herr über Wasser, Luft und Erde, über Götter, Menschen, Vieh und Pflanzen, wie seines Gleichen nicht ist in allen Landen (9, 14). Darum mussten der Wunder viele werden in Aegyptenland (11, 9); sie mussten einen scharf ausgeprägten Naturcharakter neben dem unverkennbaren Wundercharakter an sich tragen, damit dem Glauben wie dem Unglauben freie Wahl bliebe. Aber die zehnte Plage trägt einen rein übernatürlichen Charakter an sich, und weil sie die zehnte, d. h. die abschliessende und vollendende ist, bezeugt sie zugleich klar und unzweideutig, was es von Anfang an mit den Plagen auf sich hatte, denn der Anfang und Fortgang gewinnt sein volles, unzweifelhaftes Verständniss in dem abgeschlossenen Ende. Und indem Pharao's Weigerung durch die zehnte Plage endlich trotz seiner vollendeten Verstockung gebrochen wird, ist es klar, wie die Hartnäckigkeit dieser Weigerung nur dazu dient, Jehovah's Name um so mehr zu verherrlichen; und wie sich Jehovah's Wort bewährt: „Dazu habe ich dich erwecket, dass meine Kraft an dir erscheine, und mein Name verkündigt werde in allen Landen" (9, 16).

1. Ueber die Bedeutung der **Erstgeburt** sagt Hofmann (Weiss. und Erf. I, 122): „Der Erstgeborne öffnet den Schooss der Mutter, und macht dadurch alle folgenden Geburten möglich: also giebt die Gewalt, welche alle Erstgeburt sterben lässt, damit zu erkennen, dass sie über die gesammte Zukunft des gegenwärtigen Geschlechtes über die Fortführung seines Lebens in einer Nachkommenschaft Macht habe. Sie vermag nicht bloss das gegenwärtige Geschlecht zu strafen, sondern ihm auch die Aussicht auf eine Zukunft zu vernichten." Wir begreifen in der That nicht, wie der scharfsinnige Verf. zu einer so sehr verfehlten Deutung hat gelangen können. Schon der Grundgedanke, dass die Erstgeburt alle folgenden Geburten möglich mache, ist ein völlig verfehlter. Allerdings liegt in dem Prädikate: „der die Mutter bricht" ein Vorrang des

Erstgebornen vor den Nachgebornen. Aber sicherlich hat nie ein Israelit das so gedeutet, dass nur der Erstgezeugte als solcher die Kraft und Fähigkeit habe, „die Mutter zu brechen", und dass durch ihn erst die Möglichkeit zu weitern Geburten gegeben werde. Dann steht aber auch die weitere Ausführung bei Hofmann mit diesem Grundgedanken in Widerspruch. Die Erstgebornen, die der Plage erliegen, sind ja schon geboren, haben also schon Bahn gebrochen für die weitern Geburten. Wie kann also durch ihre nachträgliche Tödtung die Aussicht auf spätere Geburten bedroht erscheinen? — Die wahre Bedeutung der Erstgeburt liegt in Folgendem: Dem Erstgebornen ist schon von der Natur der Vorrang und Vorzug vor den Spätergebornen angewiesen, er ist der Erstling der Kraft des Vaters (Gen. 49, 3), er ist die erste Frucht seiner Mutter. Als Erstgeborner steht er an der Spitze der Nachgebornen und ist zum Haupte der sich durch die Geburten bildenden Familie prädestinirt. Weil er an der Spitze des Ganzen steht, so repräsentirt er auch das ganze Volk der Aegypter. Die Macht nun, welche alle Erstgeburten in Aegypten schlägt, erweist sich dadurch als eine Macht, die Alles, was in Aegypten geboren ist, zu tödten vermag, und ideell ist in der Gesammtheit der Erstgebornen die Gesammtheit des Volkes geschlagen.

3. Es fragt sich bei K. 12, 12, wie die Tödtung aller Erstgeburt bei Menschen und Thieren als ein **Gericht an allen Göttern Aegyptens** angesehen werden könne. Man sollte nämlich meinen, dass die frühern Zeichen und Wunder viel eher und mit grösserm Rechte als ein Sieg und ein Gericht über alle Götter Aegyptens hätten bezeichnet werden können, als diese Plage, die bei Weitem nicht so nahe zu dem, was die Aegypter als Götter verehrten, in Beziehung zu stehen scheint. Dass es aber bei dieser Plage ganz besonders, und in einem so eminenten Sinne wie bei keiner andern, auf ein Gericht über die Götter Aegyptens abgesehen war, zeigt sich auch darin, dass noch in Num. 33, 4 diese Anschauung hervortritt: „Die Aegypter begruben alle Erstgeburt, denn Jehovah hatte auch an ihren Göttern Gericht geübt." Hier wird es aber auch klar, in welcher Beziehung die Tödtung aller Erstgeburt zu den Göttern Aegyptens steht. Die Götter Aegyptens, das zeigt uns diese Stelle, gehören mit zu Denjenigen, die von dieser Plage geschlagen werden. Wir sehen uns dadurch mit J. D. Michaelis (Anmerkungen für Ungelehrte III, 35) an den ägyptischen Thierdienst (vgl. J. C. Prichard, ägypt. Mythol., übers. von L. Haymann. Bonn 1837 p. 279 ff.) erinnert. Eine ganze Menge von Thieren wurde von den Aegyptern als heilig verehrt, wahrscheinlich, weil man sie als Incarnationen der Gottheit ansah. Wurde ein solches Thier todt gefunden, so erhob sich von allen Seiten Jammer und Wehklagen. Auf der Verletzung oder zur Tödtung derselben stand Todesstrafe. Einzelne Exemplare derselben wurden bei den Tempeln ernährt, und waren Gegenstand des öffentlichen Cultus. Bei der Hochstellung der Erstgeburt in der ganzen alten Welt ist es aber wahrscheinlich, dass zu den Letztern vorzugsweise oder ausschliesslich Erstgeburten gewählt wurden. Nun denke man sich, welchen Effect es machen musste, welchen Schrecken es verursachen, welch' ein endloses Wehklagen es hervorrufen musste, wenn in einer Nacht alle heiligen Thiere in den Tempeln und Tausende von ihnen ausserhalb der Tempel todt niederfielen. Solch ein Ereigniss war in der That ein Gericht über die Götter der Aegypter, wie es für die Aegypter wenigstens nicht schrecklicher und verzweiflungsvoller auftreten konnte. — Doch möchten wir darauf den Ausspruch in K. 12, 12 nicht beschränken. Die scharfe Betonung, dass an **allen** Göttern Aegyptens solle Gericht gehalten werden, verbunden mit der Bemerkung, dass stets hervorgehoben wird, wie alle Erstgeburt an Menschen und Vieh dieser Plage erliegen solle, führt darauf, dass auch Menschen mit zu den

Göttern gehörten, die geschlagen werden sollten. Natürlich denken wir dabei zunächst an Pharao selbst, aber nicht in dem Sinne, nach welchem die Vornehmen der Erde als Götter bezeichnet werden, sondern vielmehr in dem Sinne, nach welchem, wie die prahlerischen Inschriften auf den Denkmälern zeigen, die ägyptischen Könige sich als Söhne der Götter oder als Incarnationen der Götter priesen. Diese Auffassung gewinnt um so mehr Gewicht, als Pharao sich während aller Verhandlungen mit Moseh Jehovah gegenüber als autonom hinstellt. — Darin aber, dass nicht bloss die Erstgeburt des Gottkönigs Pharao, und nicht bloss die Erstgeburten der heiligen Thiere geschlagen werden, sondern überhaupt alle Erstgeburten an Menschen und Thieren, von dem Sohne Pharao's an, der auf seinem Stuhle sitzt, bis zum Sohne der Sklavin, die hinter den Mühlsteinen steht; von dem Apis an, der im Tempel gepflegt und als ein Gott angebetet wird, bis zum gemeinsten und unreinsten Thiere herab, — darin liegt gerade die grösste Demüthigung für die stolzen Götter Aegyptens, denn darin ist eine absolute Gleichstellung beider thatsächlich ausgesprochen. — Der hohen Bedeutsamkeit gegenüber, welche der Ausspruch bei dieser Auffassung erhält, müssen wir die durch nichts indicirte und völlig ungerechtfertigte Beziehung unsrer Stelle bei den jüdischen Auslegern verwerfen, welche das Wunder an dem Götzenbilde Dagons im Tempel zu Asdod (1 Sam. 5) vergleichen. So umschreibt z. B. Jonathan: „In omnia idola Aegyptiorum edam quatuor judicia: idola fusa colliquescent, lapidea concidentur, testacea confringentur, lignea in cineres redigentur, ut cognoscant Aegyptii me esse Dominum.“

§ 25. Ehe aber dieser letzte entscheidende Schlag geführt werden kann, bedarf es bedeutsamer Vorbereitungen. Als ein Hauptmoment bei dieser Plage wird (K. 11, 7) angegeben: „Ihr sollt erfahren, wie Jehovah Aegypten und Israel scheide.“ Die Scheidung und Besondrung Israels ist der Grundgedanke des alten Bundes, die Basis seiner Geschichte. Welches sind nun die Bedingungen und Voraussetzungen dieser Scheidung und Besondrung? Sie sind schon in die Anfänge der Geschichte Israels hineingelegt: einerseits die Auswahl Abrahams, die Schöpfung seines Samens aus unfruchtbarem Leibe, die Bestimmung dieses Samens für das Heil der Welt, — und andrerseits die Hingabe und Selbstbestimmung Israels für Jehovah's Absichten im Glauben und Gehorsam an seinen Willen und seine Führungen. Aber seitdem sind vierhundert Jahre vergangen, wo die Naturseite an Israel, die alle übrigen Völker mit ihm gemein haben, fast allein und ausschliesslich zur Entfaltung und Bethätigung gekommen ist. Dadurch ist die andre Seite seines Wesens, die seine Scheidung von den Völkern bedingt und begründet, so sehr in den Hintergrund getreten, und in der Entwicklung so sehr zurückgeblieben, dass eine Erneurung der Wahl und des Bundes Noth thut. Zudem ist Israel unterdess in ein neues Stadium eingetreten, denn aus dem Stadium des Familienthums ist es in das Stadium des Volksthums übergegangen, und der Bund mit der Familie muss auch auf das Volk, das aus ihr erwachsen ist, übergetragen werden. Der Bund mit den Vätern besteht zwar

noch, denn Jehovah ist noch fortwährend der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (2, 24), und Israel trägt noch immer das Zeichen dieses Bundes an seinem Fleische (12, 48); aber der Bund hat doch vierhundert Jahre lang sistirt, ist seitdem nicht weiter gediehen, und im Gebiete des Lebens und der Bewegung ist jeder Stillstand gleich einem Rückschritte zu achten. Der Bund bedarf deshalb einer Neubelebung, Auffrischung und Vergegenwärtigung an sich, einer Bekräftigung und Uebertragung auf das Volk, das jetzt an Stelle der Familie dasteht. — Moseh weiss bereits (3, 12), dass dies am Berge Gottes Horeb geschehen soll, und eben zu diesem Zwecke soll ja Pharao gezwungen werden, das Volk in die Wüste zu entlassen, damit es Jehovah ein Fest feiere. — Erst am Horeb soll also Israel das erneuerte und vollkommene Siegel der Scheidung von den Völkern aufgedrückt werden, die Signatur, die es fortan von den Völkern unterscheidet. Aber die Verstockung Pharao's und die Feindseligkeit seines Volkes gegen das Volk, das Jehovah aus Abraham's Samen sich zum erstgebornen Sohne gezeugt hat (4, 22), und die dadurch bedingte Nothwendigkeit des Gerichtes über Pharao und sein Volk lässt es schon vorher offenbar werden, wie Jehovah Aegypten und Israel scheide (11, 7). Schon seit der vierten Plage hat sich diese Scheidung kund gethan (8, 22), jetzt bei der zehnten und letzten Plage soll sie in ungleich höherer Kraft sich bethätigen. Die früheren Plagen waren vorherrschend Schreckmittel und Auffordrungen zur Busse, die zehnte ist dagegen reine That des Gerichtes (K. 12, 12). Zur Verschonung Israels von jenen genügt es, dass Israel Abrahams Same ist, zur Verschonung von dieser genügt dies nicht mehr. Jehovah schickt sich an, in richterlicher Majestät Aegypten zu durchziehen; das Gericht fordert aber unbedingte Strenge der Gerechtigkeit, unbedingte Rücksichtslosigkeit und Ausnahmslosigkeit; und es ist billig, dass das Gericht Gottes an dem eigenen Hause seinen Anfang nehme (1 Petr. 4, 17). Ist also an Israel etwas Ungöttliches, ist das Siegel seiner Auswahl und Besondrung verwischt, der Bund geschwächt oder getrübt, seine Heiligung unvollkommen und mangelhaft, sein Naturcharakter vorwiegend vor seinem Gnadencharakter, so kann und darf Jehovah's richterliche Majestät an Israel nicht schonend vorübergehen, ob es gleich Abrahams Same ist, so muss vielmehr sein Gericht Israel ebenso sehr treffen, wie die Aegypter. Und doch soll Israel gerettet werden. Darum muss, noch ehe der richterliche Zorn Jehovah's losbricht, Israel durch die Gnade bereitet werden, dem Gerichte entgehen zu können: seine Sünde muss gesühnt, aller Grund und Anlass zum Zorne Gottes beseitigt, die Gemeinschaft mit Gott erneuert und befestigt werden. Dies geschieht nun durch die Einsetzung des P a s s a h. Das Passahfest ist ein Vorläufer, eine Anti-

cipation des Festes, welches das Volk seinem Gott in der Wüste feiern soll, das Passahopfer eine Anticipation des bevorstehenden Opfers am Berge Gottes im Horeb, eine Vorausdarstellung seiner Kraft und Wirksamkeit, eine Bürgschaft seiner Zukunft.

§ 26. (Exod. 12, 1—28). — Die Zeit der letzten Plage für die Aegypter und die Feier des Passah's[1]) für die Israeliten wird bestimmt auf den 14. Tag des Aehrenmonats, aber schon am 10. soll jeder Hausvater ein fehlloses Lamm aussondern und es behalten bis auf den 14. Tag des Monats[2]), an welchem es zwischen Abends[3]) geschlachtet und mit seinem Blute die Oberschwelle nebst den beiden Pfosten der Hausthüre bestrichen werden soll, damit, wenn Jehovah durch Aegyptenland einherzieht, um alle Erstgeburt zu schlagen, er vorübergehe und den Verderber nicht kommen lasse in die Häuser der Israeliten[4]). Dann soll das Lamm ganz und ohne ihm ein Bein zu brechen am Feuer gebraten, und mit bittern Kräutern gegessen werden. Was davon übrig bleibt, soll mit Feuer verbrannt werden. Das Brot für diese Mahlzeit soll ungesäuertes sein. Sie sollen aber essen, als die Hinwegeilenden, den Reisestab in der Hand, mit gegürteten Lenden und beschuhten Füssen[5]). Zum Andenken aber an die Wichtigkeit des Zweckes und die Grösse des Erfolges soll bei allen ihren Nachkommen dies Fest von Jahr zu Jahr wiederholt werden und zwar in siebentägiger Feier, so dass sieben Tage lang nach dem Genuss des Passahlammes kein gesäuertes Brot gegessen noch überhaupt in den Häusern gefunden werde. Fremdlinge und Knechte nicht-israelitischer Abstammung sollen am Passahmahle nur Theil nehmen dürfen, wenn sie vorher durch die Beschneidung der Gemeinde einverleibt worden sind. Zugleich wird den Hausvätern zur Pflicht gemacht, ihre Kinder schon frühe über den Sinn der heiligen Handlung zu belehren. Ueberdem soll dieser Monat, weil in ihm die Erlösung Israels stattgefunden und Israels Geschichte einen neuen Anfang genommen, fortan als der erste des Jahres gelten. — Als Moseh Solches dem Volke verkündigte, neigete es sich, betete an und that, wie Jehovah geboten hatte.

Vorbemerk. Es kann hier noch nicht unsre Aufgabe sein, die gesetzlichen Bestimmungen, so wie die symbolischen und typischen Beziehungen des Passah's nach allen Seiten hin und erschöpfend zu behandeln. Da wir nämlich die mosaische Gesetzgebung (und in ihr auch die Cultusinstitutionen) nicht nach ihrer allmäligen stückweisen Promulgation, Erweiterung und Vervollständigung, sondern vielmehr als ein gegliedertes Ganzes im systematischen Zusammenhange zu erläutern gedenken, so können hier nur diejenigen Momente in Betracht kommen, deren nähere Erörtrung zum Verständniss der vorliegenden Geschichte unerlässlich ist. — Vgl. die ausführliche Abhandl. Bochart's (im Hieroz. I, 628—703 ed. Rosenm.) de Agno Paschali.

1. Die bedeutsame Feier, die dem Auszuge unmittelbar vorangehen soll, wird bezeichnet als פֶּסַח לַיהוָה (12, 11), als זֶבַח־פֶּסַח לַיהוָה (12, 27), und als זֶבַח חַג הַפָּסַח (34, 25). Der Ausdruck פֶּסַח (Aramäisch: פִּסְחָא, LXX: πάσχα, Vulg: Phase, transitus) wird K. 12, 27 davon abgeleitet, dass Jehovah bei den Häusern der Israeliten vorüberging (פָּסַח), als er die Erstgeburten der Aegypter schlug. פסח heisst über etwas hinweg schreiten oder springen. Damit verbindet sich dann der Begriff des Schonens, Verschonens; denn wer über etwas hinweg schreitet, tritt nicht darauf, zertritt es nicht, sondern schont und verschont es. Darum substituirt Onkelos dem פֶּסַח geradezu חַיָס = misericordia.

Schon die Benennung זבח־פסח ליהוה führt mit Nothwendigkeit darauf, die Schlachtung des Passahlammes als eine **Opferhandlung** und den Genuss desselben als eine **Opfermahlzeit** anzusehen. Da nun (mit biblischer Berechtigung, 1 Kor. 5, 7) die Passahmahlzeit als Vorbild des christlichen Abendmahls galt, so hat die katholische Theologie die Opferdignität des Passahlammes mit Begierde ergriffen, um dadurch ihre unbiblische Theorie von der Wiederholung des Opfers Christi bei jeder Abendmahlsfeier zu stützen, da ja bei jeder spätern Passahfeier nicht nur die erstmalige Mahlzeit, sondern auch das erstmalige Opfer wiederholt worden sei. Statt sich nun mit dem Beweis zu begnügen, dass die Nothwendigkeit der Wiederholung des Passahopfers bei jeder Passahfeier aus der Vorbildlichkeit d. h. Unzulänglichkeit des alttest. Opfers resultire, — und die Unzulässigkeit einer Wiederholung des Opfers Christi durch die absolute, ewige Geltung desselben (Hebr. 7, 27; 9, 28) bedingt sei, haben die ältern protestantischen Theologen (Chemnitz, Gerhard, Calov, Dorschnus, Varenius, Quenstädt, Carpzov u. A.) meist, um der katholischen Theorie den Boden ganz und gar unter den Füssen wegzuziehen, lieber von vornherein die Opferdignität des Passah's geläugnet, und dasselbe nur als sacramentum nicht als sacrificium wollen gelten lassen. Doch waren auch schon mehrere ältere Theologen, z. B. Hacspan, Dannhauer, Bochart, Vitringa u. A. unbefangen genug, das Gegentheil anzuerkennen. Unter den neuern protestantischen Theologen steht, so viel wir wissen, Hofmann (Weiss. u. Erf. I, 123 und Schriftbeweis II, 1 S. 177 f.) völlig vereinzelt mit seiner repristinirten Bestreitung des Opfercharakters da. Auch *.* Baumgarten (I, 1 p. 467) hat sich in diesem Puncte von ihm losgesagt.

Es hat allerdings seine Richtigkeit damit, dass der Name זֶבַח an sich noch nicht hinreicht, um dem Passah den Charakter eines Opfers zu vindiciren, wohl aber geschieht dies auf unwidersprechliche Weise durch die Apposition ליהוה; eine Schlachtung für Jehovah kann durchaus nichts Anderes als ein Opfer sein. Ebenso zwingend ist das, was von dem Blute des geschlachteten Lammes ausgesagt wird. Denn wenn die Thürpfosten der Israeliten mit diesem Blute bestrichen werden müssen, damit der richterliche Zorn Gottes sie nicht ebenso sehr wie die Aegypter schlage, und wenn Jehovah nur deshalb schonend an ihren Häusern vorübergeht, weil sie mit diesem Blute bezeichnet sind, so kann das durchaus nicht anders verstanden werden, als dass diesem Blute eine sühnende Kraft beigelegt war, durch welche ihre Sünde, die sie dem Zorne Gottes aussetzte, bedeckt und gesühnt wurde; — eine sühnende Kraft hat aber unwidersprechlich nur das Opferblut. Bei der spätern Passahfeier, die als jährliches Erinnerungs- und Erneuerungsfest der Erlösung Israels schon jetzt angeordnet wurde, kann vollends die Opferdignität nicht in Frage gezogen werden. Schon in Num. 9, 7 wird das Passahlamm geradezu Opfer (קָרְבָּן) genannt; es wurde an heiliger Stätte geschlachtet (Deut. 16, 5 ff.), sein Blut wurde an den Altar gesprengt, sein Fett (= הָעֹלָה) auf dem Altar verbrannt (2 Chron. 30, 16. 17; 35, 11. 12). Als Opfer betrachtet es ferner die gesammte jüdische

Tradition; Philo und Josephus nennen es θῦμα und θυσία, und auch der Apostel Paulus braucht von ihm das Verbum θύειν (1 Kor. 5, 7).

Die entgegenstehende Auffassung beruft sich freilich nicht ohne Schein Rechtens darauf, dass Alles, was das Opfer als solches charakterisire, besonders die Handauflegung, die Sprengung des Blutes an den Altar und die Verbrennung gewisser Fleischtheile auf dem Altar, bei der erstmaligen Passahfeier vermisst werde, dass dagegen manche andre Vorschriften gegeben seien, für die bei allen Arten des eigentlichen Opfers auch nicht die mindeste Analogie sich fände. Durch Letzteres wird indess nur bewiesen, dass das Passahopfer den übrigen Opferarten nicht subsummirt, sondern vielmehr ihnen als eine selbstständige und eigenthümliche Opferart coordinirt werden müsse. Das Passahopfer ist ebenso sehr eine besondre Art der Schelamim, wie das Opfer am grossen Versöhntage eine besondre und eigenthümliche Art der Sündopfer ist. Erstres aber findet seine hinreichende Erklärung einerseits darin, dass die mosaische Opfertorah, die jener Behauptung allein als Maassstab gedient hat, damals noch nicht promulgirt war, andrerseits muss aber auch dies in Anschlag gebracht werden, dass die ägyptischen Zustände die volle Entfaltung und Bethätigung des Opfercharakters am Passahopfer nicht zuliessen (vgl. z. B. K. 8, 26). Sobald aber diese Hemmungen gehoben und die Opfertorah emanirt war, accommodirt sich, und schon in mosaischer Zeit, das Passahopfer dem gemeinsamen Charakter aller Opfer in dem Maasse, als es sein unterscheidender Specialcharakter zuliess. So befiehlt schon Moseh (Deut. 16, 2. 5. 6 vgl. Exod. 23, 17), dass das Passahlamm beim Heiligthum geschlachtet werden soll; und aus 2 Chron. 30, 16; 35, 11 ersehen wir, dass auch das Blut des Passahlammes an den Altar gesprengt wurde, — ferner aus 2 Chron. 35, 12, dass auch vom Passahopfer, wie von den übrigen Opfern (namentlich den Schelamim, denen es am nächsten verwandt ist) gewisse Theile als (עֹלָה) auf den Altar kamen und verbrannt wurden*). Da wir aber das Passah in diesen beiden Puncten der allgemeinen Opferidee angepasst finden, so werden wir voraussetzen dürfen, dass es auch den dritten wesentlichen Charakterzug dieser Idee, nämlich die Handauflegung, angenommen haben werde. Die Handauflegung war im Kreise der Opfertorah etwas so Wesentliches, dass sie bei keinem Opfer fehlen durfte; sie war aber eben deshalb auch etwas so von selbst sich Verstehendes, dass sie auch ohne ausdrückliche Erwähnung vorausgesetzt werden musste. So wird z. B. auch bei dem nicht minder eigenthümlichen Opfer des grossen Versöhntages dieser Handauflegung nirgends Erwähnung gethan, obwohl sie ohne Zweifel stattfand (vgl. mein Mos. Opfer. Mitau 1842 S. 296).

2. Das Passahlamm (im Nothfall durfte auch eine Ziege [Vs. 5] dazu genommen werden) sollte am 14. des Monats Abib, des Aehrenmonats, der später Nisan hiess, geschlachtet, aber schon am **zehnten** ausgesondert werden. Ueber diese auffal-

---

*) Den Ausdruck עולה in 2 Chron. 35, 12 nicht als Brandopfer im eigentlichen Sinne, sondern als zusammenfassende Bezeichnung der zur Verbrennung bestimmten Opfertheile der Passahlämmer zu deuten, fordert gebieterisch der Zusammenhang, denn in dem ganzen Abschnitte Vs. 10—19 ist und kann nicht von eigentlichen Brandopfern (welche nie mit den Passahlämmern zu gleicher Zeit dargebracht und geschlachtet wurden) die Rede sein. Vgl. Chr. B. Michaelis Annott. in hagiogr. III, 990: „Vs. 12 ויסירו העולה: Deinde amoverunt holocaustum, i. e. hoc loco: eas partes paschalium victimarum, quae adolebantur et igne comburebantur, ut erant adeps, easdemque prosiciae, quae Sacrorum salutarium erant. Lev. 3, 9. 10. 11."

lende Bestimmung suchen wir vergebens bei den meisten Auslegern Auskunft. O. v. Gerlach erklärt diese Vorschrift für eine solche, die nur für Aegypten gegolten habe (?.?), wo bei den bevorstehenden Strafgerichten und der Eile des Auszugs später keine Zeit zur Auswahl geblieben sei (!!). Als wenn diese Auswahl ein so weitläufiges, zeitraubendes Geschäft gewesen sei, das platterdings nicht unter vier Tagen Zeit hätte abgemacht werden können! M. Baumgarten begnügt sich, die Hofmann'sche Deutung als unzulässig abzuweisen, ohne selbst eine bessere zu versuchen. Hofmann (Weiss. u. Erf. I, 123) sagt nämlich: Das Lamm hätte ebenso viel Tage vorher ausgewählt werden müssen, als דורות verlaufen seien, seit Israel nach Aegypten gebracht worden, um zu einem Volke anzuwachsen. Vier Tage lang hätte das Volk durch den Anblick des ausgesonderten Lammes an die nahe bevorstehende Erlösung erinnert werden sollen. Baumgarten meint nun, diese Deutung scheitere daran, dass vom 10. bis zum 14. Tage nach hebräischer Zählungsweise nicht 4, sondern 5 Tage seien. Dieser Einwand beruht aber auf einem Missverständnisse. Wenn es nach jüdischer Zählungsweise allerdings hiess' dass Christus drei Tage im Grabe gelegen habe, so ist das nur eine im alltäglichen Sprachgebrauche eingebürgerte Ungenauigkeit, wofür genauer gesagt werden müsste, dass er während dreier Tage im Grabe gelegen, oder dass er am dritten Tage auferstanden sei. Fand die Auswahl am 10. Nisan etwa um dieselbe Tageszeit statt, in welcher am 14. das Lamm geschlachtet wurde, so sind das nach jeder Zählung nicht fünf, sondern vier Tage. Betrachtet man aber die Stunde der Schlachtung („zwischen Abends") als Anfang des 15., so kann man allerdings sagen, dass sie am 5. Tage nach der Auswahl stattgefunden. Aber auch Letzteres würde sich mit der Hofmann'schen Deutung reimen, ja es würde dann erst recht genau das Symbol der abgebildeten Sache entsprechen, denn in der That befand sich Israel beim Auszuge bereits in der fünften דור seit dem Einzuge. Wir tragen demnach kein Bedenken, uns der Hofmann'schen Deutung anzuschliessen, wobei aber nicht unerwähnt gelassen werden kann, dass Hofmann durch diese Deutung von Exod. 12, 3 vgl. mit seiner Deutung von Gen. 15, 9 (l. c. I, 98) mit sich selbst in offenen Widerspruch tritt, und dass auch ich demnach meine Erörtrung von Gen. 15, 9 (Bd. I §. 56, 5) zu Gunsten der dort ebenfalls angegebenen Baumgarten'schen Deutung retractiren muss.

3. Der Ausdruck בֵּין הָעַרְבַּיִם d. h. zwischen den beiden Abenden, den Luther durch **„zwischen Abends"** wiedergiebt, hat mancherlei Umschreibung gefunden. Die Karaiten und Samaritaner verstehen es von der Zeit, wo die Sonne unter dem Horizont verschwindet bis zu der Zeit, wo die Dunkelheit eintritt, also etwa von 6—½8. Der erste Abend beginnt also mit dem Verschwinden des Sonnenkörpers, der zweite Abend mit dem Aufhören des Sonnenlichtes. Auch Aben-Esra spricht sich ebendahin aus. Die Pharisäer zur Zeit des Josephus (bell. jud. 6, 9 § 3) und die Talmudisten verstanden unter dem ersten Abend den Nachmittag, von da an, wo die Sonne sich zum Untergange zu neigen beginnt, und lassen den zweiten Abend da beginnen, wo sie wirklich untergeht; Ben-haarbajim ist also die Zeit von 3—6. Jarchi und Kimchi deuten den Ausdruck von den Stunden unmittelbar vor und nach Sonnenuntergang, also von 5—7. Darauf kommt auch Hitzig (Ostern und Pfingsten p. 16 f.) heraus, indem er den Ausdruck als die indifferente Grenzscheide zwischen dem 14. und 15. Nisan ansieht, und, da doch die Schlachtung und Zubereitung des Lammes nicht Sache eines Augenblickes sein kann, die Grenzscheide vorwärts und rückwärts, so weit das Bedürfniss es fordert, erweitert werden lässt, und so doch, mit sich selbst im Widerspruch, den Zeitpunct in einen Zeitraum umsetzt. Dass die erstgenannte Auffassung (die karaitische) die

allein richtige ist, bezeugt 1) Exod. 16, 12. 13, wo בין הערבים und בערב als identische Begriffe auftreten; ebenso Deut. 16, 4, wonach das Schlachten am Abend (בערב) stattfinden sollte; der Abend beginnt aber keinenfalls früher als mit Sonnenuntergang; ערב ist die ungenauere, בין הערבים die genauere Zeitbestimmung; — 3) Deut. 16, 6, wonach das Passah geschlachtet werden soll „des Abends, sobald die Sonne untergeht“ (כבוא השמש); 4) Exod. 12, 6. 8. 10, demzufolge das zwischen Abends geschlachtete Lamm in derselben Nacht gegessen und nichts davon bis zum Morgen übrig bleiben soll, denn hier wird offenbar die Zeit ben haarbajim mit zur Nacht (im weitern Sinne) gerechnet; 5) der damit übereinstimmende arabische Sprachgebrauch (vgl. Gesenii thes. p. 1065). — Für die pharisäische Praxis scheint dagegen Exod. 12, 6 vgl. mit Levit. 23, 5 („Am 14. Tage des ersten Monats zwischen Abends ist des HErrn Passah“) zu sprechen, denn fand das Schlachten erst nach Sonnenuntergang statt, so gehört es genau genommen nicht mehr dem 14., sondern schon dem 15. Nisan an. Allein wir sehen eben aus der Vergleichung dieser Stelle mit Exod. 12 nur dies, dass der erste Abend (d. h. die Zeit der Abenddämmerung) ebenso gut als Ende des ablaufenden, wie als Anfang des beginnenden Tages angesehen werden kann, was ja auch dem Naturcharakter dieser Mittelzeit entspricht. Es kommt eben darauf an, von wo der Erzähler ausgeht. Geht er vom 14. Nisan aus, bis wohin das Lamm abgesondert aufbewahrt und an welchem die unmittelbaren Vorbereitungen zum Schlachten getroffen werden müssen, so gilt ben haarbajim als Ausgang des 14.; nimmt er aber seinen Standpunot im 15. Nisan als dem ersten Festtage, so erscheint ihm die Zeit des Schlachtens ben haarbajim als Anfang des 15. So kann, ohne dass es ein unversöhnlicher Widerspruch wäre, Exod. 12, 18 festsetzen: Sieben Tage lang soll ungesäuertes Brot gegessen werden, vom 14. Abends bis zum 21. Abends, und Levit. 23, 6 sagen: Vom 15. an sollt ihr sieben Tage lang ungesäuertes Brot essen. — Vgl. die gründliche Untersuchung des Gegenstandes bei J. v. Gumpach, alttest. Studien. Heidelb. 1852 p. 224—237. —

4. Da die Opfertorah noch nicht promulgirt und das gemeinsame Heiligthum noch nicht errichtet ist, da ferner Israels Opfer den Aegyptern ein Gräuel ist (8, 26), so können wir eine Beobachtung der später geltenden allgemeinen Opfergesetze noch nicht erwarten; so muss die Opferhandlung inter privatos parietes vorgenommen werden, so muss die Wohnung einer jeglichen Familie ihr als „Zelt der Versammlung“ dienen, und die **Thürpfosten** als Altar für die Blutsprengung. Die eine Familie Jakobs hat sich zu einer Menge von Familien entfaltet, aber diese Familien stehen noch neben einander, ohne zur Einheit eines Volkes organisirt zu sein. Es kann kein einheitliches Opfer für die Gemeinde dargebracht werden, weil Israel noch nicht als Gemeinde existirt; Israel kann sich nicht bei einem gemeinsamen Heiligthum zur Opferfeier versammeln, weil ein solches noch nicht da ist. Soll Israel in seiner Gesammtheit versöhnt werden, um bei dem bevorstehenden Gerichte verschont werden zu können, so müssen die einzelnen Familiengruppen, aus denen es besteht, eine jede für sich, das sühnende Opfer darbringen, und mit dem sühnenden Opferblute sich decken und schützen vor dem Zorne des Richters. Indem nun das sühnende Blut des Opfers Thürschwelle und Thürpfosten bedeckt, ist durch dasselbe das ganze Haus und Alles was darinnen ist, gedeckt und geschützt, denn der Eingang repräsentirt das ganze Haus. Es ist allerdings eine Abgeschmacktheit zu sagen, die Häuser der Israeliten hätten mit Blut bezeichnet werden müssen, damit der vorüberziehende Würgengel sie erkennen und von den Häusern der Aegypter unterscheiden könne, aber es ist auch eine Verkehrtheit mit Bochart und Bähr (II, 634) zu sagen: Itaque hoc signum Deo non datur sed Hebraeis, ut eo confirmati,

de liberatione certi sint. Dagegen bemerkt Baumgarten mit Recht: „Das Zeichen ist recht eigentlich für den, welcher es sieht und sich nach ihm richtet; das Blut aber sieht Jehovah, wie er selber sagt, und nicht die Israeliten, die in ihren Häusern sitzen. Eben dann, wenn das Blut für Jehovah als ein Zeichen gilt, ist es für Israel ein fester Grund der Zuversicht." Israel bedarf einer Versöhnung, weil es in seiner Sünde nicht bestehen kann, wenn das Gericht hereinbricht. Gott aber will Israel erretten und verschonen, um seiner Bestimmung und seines Glaubens willen: darum gewährt er dem Blute des Opfers, das Israel schlachtet, die sühnende Kraft. Israel muss sich diese im Glauben aneignen, und dess zum Zeugniss seine Häuser mit dem sühnenden Blute bezeichnen. Unterlassung dieser Vorschrift wäre Trotz und Verachtung der göttlichen Gnade.

Dafür, dass die Oberschwelle und nicht die Unterschwelle bestrichen werden soll, geben Baumgarten und O. v. Gerlach den sonderbaren Grund an, dass der Würgengel von oben und nicht von unten komme. Der wahre Grund liegt vielmehr darin, dass die Unterschwelle nicht zur Thür gehört, sondern nur die Basis ist, auf der die Thür sich erhebt. Zur Darstellung einer Hausthüre ist eine besondre Unterschwelle nicht nöthig, unentbehrlich aber sind die beiden Pfosten und die Oberschwelle. Viel geeigneter erinnert Bähr (II, 633) an Deut. 6, 9, wonach die Oberschwelle der Thür gerade der Theil des Hauses ist, der den Blick des Eintretenden wie des Vorübergehenden am sichersten auf sich zieht, und daher auch am besten sich zu Inschriften des Hauses eignet. — Gerlach meint ausserdem, die Auffassung der Juden, dass das Bestreichen der Thürpfosten nur für die erstmalige Passahfeier in Aegypten habe stattfinden sollen, widerspreche offenbar den Worten der Einsetzung in Vs. 24. 25. Wir können dem nicht beistimmen. Wir dürfen nämlich Vs. 24. 25 nicht aus seinem Zusammenhange mit Vs. 26. 27 isoliren. Durch diese Verse wird aber das Gebot in Vs. 24. 25 (diese Weise ewiglich zu halten und solchen Dienst auch im Lande der Verheissung noch zu halten) der Beschränkung auf das Bestreichen der Thürpfosten, die es im einseitigen Anschluss an Vs. 23 zu haben scheint, entnommen und in die umfassende Allgemeinheit der ganzen Passahfeier gesetzt. Dass nun nach der Organisation der Gemeinde und des Cultus bedeutende Modificationen für die Wiederholungsfeier eintreten mussten, war bei dem Nothcharakter der erstmaligen Feier unvermeidlich. Moseh hat aber noch nicht die Aufgabe, noch auch ein Interesse, schon jetzt auf die spätere Nothwendigkeit einer Modification hinzuweisen, und noch viel weniger, sie jetzt schon ausführlich zu beschreiben. Sie blieb theils der spätern Gesetzgebung, theils dem Selbstverstande überlassen.  Zwei Motive lagen jetzt für die Bestreichung der Thürpfosten vor: 1) Das zur Sühnung bestimmte Blut musste, damit seine sühnende Kraft wirksam werde, applicirt werden. Ein Altar war dazu nicht vorhanden, dagegen trat die Hausthüre und mit ihr das Haus unter den Gesichtspunct eines Altars. Durch die Gesetzgebung wurde dies Motiv beseitigt, und der Vorhof der Stiftshütte zur Stätte der Schlachtung und Opfrung des Passah's bestimmt (Exod. 23, 17; Deut. 16, 2. 5 f. vgl. 2 Chron. 30, 16. 17; 35, 11. 12). 2) Die Thürpfosten mussten bestrichen werden, weil der Verderber würgend das Land durchzog. Dieses Motiv waltete aber bei der spätern Passahfeier nicht mehr ob. Man kann nicht entgegnen: die spätre Feier war Gedächtnissfest, und zur Erinnerung an das einstmalige Vorübergehen des Verderbers sollte auch fortan noch, wie das erstemal, die Thüre mit dem Blute des Passahlammes bezeichnet werden. Denn das Passahfest war nicht bloss Erinnerungsfest, es sollte auch die Erlösung und Heiligung, auf deren historische Begründung es hinwies, vergegenwärtigen und erneuern. Der fragliche Ritus hatte aber nur für die erste Feier Bedeutung, denn nur damals, und später nicht mehr, zog der

Würgengel toddrohend durch das Land. Die Thüre wurde mit dem sühnenden Blute bezeichnet, **damit** der Verderber vorübergehe; es wäre eine Entheiligung des heiligen Blutes gewesen, wenn es nun auch ebenso angewandt worden wäre, **weil** der Verderber einst vorübergegangen ist; es wäre dann aus einem inhaltsschweren Mittel der Errettung zu einem inhaltsleeren Zeichen der Errettung gemacht worden.

5. Die **Passahmahlzeit** hat dieselbe Bedeutung, wie jede Opfermahlzeit, nämlich Darstellung der auf Grund der Opfersühne zu verwirklichenden Gemeinschaft mit Gott (vgl. mein mosaisches Opfer p. 102 ff). „Denn der Tod des Lammes ist nicht bloss die Abwendung des Todes, sondern auch ein neues Leben, und dies neue Leben ist in dem Genuss des Fleisches" (Baumg.). — Hofmann, der den Opferbegriff beim Passah ganz wegläugnet, kann die Passahmahlzeit natürlich auch nicht als eine Opfermahlzeit gelten lassen. Er sieht (l. c. 122. 123) ihren Zweck allein in der (leiblichen) Stärkung zur bevorstehenden Reise. Aber sollte denn wirklich in dieser Anordnung, deren symbolischer Charakter durch so viele bedeutsame Nebenbestimmungen so entschieden accentuirt ist, weiter nichts liegen als die triviale Mahnung: „Esst euch in dieser Nacht nur ja recht satt, damit ihr morgen früh die Reise aushalten könnt?" Sollte ein Mahl zu bloss leiblicher Stärkung wirklich denn für den Gesetzgeber eine solche Bedeutung haben gewinnen können, dass er dessen jährliche Wiederholung zum Gegenstande des ersten und bedeutendsten Gemeindefestes gemacht hätte? Hofmann spricht das Prädikat „leiblich" zwar nicht aus, aber wir glauben ihm nicht Unrecht zu thun, wenn wir es erläuternd hinzufügen. Es ist ja nur die Consequenz seiner Läugnung des Opferbegriffs beim Passah. Denn sollte die leibliche Stärkung dieser Mahlzeit zugleich Symbol und Träger einer entsprechenden geistlichen Stärkung sein, so wüssten wir in der That nicht, woher sie diesen Charakter anders bekommen sollte, als von dem Opferbegriff des dazu verwendeten Lammes her.

Für die Bereitung und den Genuss der Passahmahlzeit sind eine Anzahl eigenthümlicher Bestimmungen getroffen, deren symbolischen Charakter man nicht wird in Abrede stellen können. 1) Das Lamm soll über dem Feuer **gebraten** und nicht gesotten werden (Vs. 9). Die gewöhnliche Deutung dieser Anordnung, die wir auch noch bei Hofmann (I, 123), Bähr (II, 636) etc. finden, geht dahin, dass es hätte gebraten werden müssen, weil dies die der Eile des ganzen Vorganges entsprechendste Art der Zubereitung sei. Hofmann fügt noch hinzu: „Die Gegenbemerkung Spencer's (ed. Pfaff p. 307), das Sieden des Fleisches würde nicht länger aufgehalten haben, als das Braten, wenn die Geräthschaften alle im Voraus bereit standen, widerlegt sich selbst durch diese unpassende Bedingung und Voraussetzung". Aber warum ist sie denn unpassend? Hatten die Israeliten denn nicht vier volle Tage Zeit zu solchen äussern und bedeutungslosen Vorbereitungen? Allerdings hatte die Passahmahlzeit den Charakter des Eilens und Drängens. Aber nur die Mahlzeit, nicht die sich durch vier Tage hindurchziehende Vorbereitung. War es nicht unpassend, dass das Lamm selbst schon vier Tage vor seinem Gebrauche ausgesondert und zurechtgestellt werden sollte, was hat es denn Unpassendes, dass das Geräthe zum Kochen (falls dies sonst zulässig gewesen wäre) einige Stunden oder Minuten (denn mehr war nicht nöthig) vorher zurechtgestellt wurde. Und sollten die Vorbereitungen zu dem ungewöhnlichern Braten am Spiesse nicht am Ende gar mehr Zeit gekostet haben, als die Zurechtstellung des zum alltäglichen Gebrauche stets bereit stehenden Kochgeschirres? Wie wir die Sache auch wenden, immer erscheint uns diese Deutung unangemessen. Weiter als Hofmann und Bähr führt uns indess Baumgarten (I, 1 p. 466), wenn er sagt: „Mehr aus der Mitte der Sache

·ans und richtiger dürfte es sein, wenn man daran denkt, dass durch diese Bereitung
e Zersetzung des Fleisches mit einer fremden Substanz verhindert wurde und das
isch also auch im geniessbaren Zustande immer noch reines Fleisch des Lammes war?“
ilich hat diese Auffassung zur Voraussetzung, dass das Fleisch des Lammes O p f e r-
ich war.

Eine z w e i t e Fordrung geht dahin, dass dem Lamm **kein Bein zerbrochen**
·den solle (Vs. 46). Natürlich ist damit nicht das Zerlegen behufs des Essens gemeint,
dern das Zerlegen behufs des Bratens. Auf den Tisch soll das Lamm als ein unzer-
ltes, vollkommenes Ganze kommen. Die Einheit, die das unzertheilte Lamm reprä-
irt, geht durch den Genuss desselben gewissermaassen auf die Essenden über. Die
dem einen, einheitlichen Lamme als einer Gottesspeise, am Tische Gottes, als Haus-
Tischgenossen Gottes essen, die sind dadurch zu einer in der gleichmässigen Ge-
nschaft mit Gott beruhenden Einheit verbunden. (Vgl. dazu besonders 1 Kor. 10, 17).
demselben Grunde sollen auch das H a u p t, die S c h e n k e l und das E i n g e w e i d e
. 9), natürlich so weit sie überhaupt geniessbar sind, mit gegessen werden. — Und
it minder soll, was etwa beim Mahle übrig bleibt, nicht für andre Mahlzeiten aufbe-
art werden, sondern am nächsten Morgen v e r b r a n n t werden. Denn eine Verthei-
g auf mehrere Mahlzeiten würde die Idee der Einheit und Ganzheit ebenso sehr auf-
en, als wenn etwa nur die Hälfte davon gebraten worden wäre. Es würde „dann
h in die Reihe der gewöhnlichen Speisen kommen und gemein werden, — und dies
rde auch die Heiligkeit des Genossenen schwächen“ (Baumg.). Aus demselben Grunde
die Bestimmung hervorgewachsen, dass nichts davon über die Strasse aus einem Hause
andre getragen werden dürfe (Vs. 46). — Dass das Uebrigbleibende v e r b r a n n t
rden soll, ist allerdings ein Nothbehelf, der aber den Begriff der Einheit nicht zerstört.
em es dem Feuer überantwortet wird, wird es vor jedem profanen, alltäglichen Ge-
uch bewahrt, es wird im Feuer gleichsam Gott zurückgegeben.

Die d r i t t e Fordrung bezieht sich auf die **Zukost**, nämlich bittre Kräuter und
gesäuertes Brot (Vs. 8). Die B i t t e r k e i t e n (מְרֹרִים), mit denen es gegessen werden
l, (LXX: ἐπὶ πικρίδων, V u l g: cum lactucis agrestibus, L u t h.: mit bittern Salsen),
d ohne Zweifel **bittre Kräuter.** Sie stehen in Beziehung zu der Bitterkeit des
ptischen Druckes, von welchem K. 1, 14 gesagt war: Sie (die Aegypter) machten ihr
ben b i t t e r (וימררו). Auch sonst erscheint der Genuss bitterer Speisen und Getränke
ein Bild des Erduldens von Leiden und Noth. Ps. 69, 22; Jer. 8, 14 (B ä h r). So sehr
s dies nun auch feststeht, so können wir doch nicht davon lassen, dass die bittre
kost zugleich auch als ein Gewürz anzusehen ist, durch welches die Speise kräftiger
d schmackhafter wird. Das süsse Fleisch des gebratenen Lammes soll durch die bittre
kost nur noch schmackhafter werden, denn ihre Bitterkeit verschwindet in der Süssig-
it des Fleisches und diese gewinnt durch jene erst ihre rechte Würze. Was für die
se Speise die bittre Würze, das ist für die Erlösung aus Aegypten die Erinnerung an
Leiden in Aegypten. Aber es handelt sich hier noch um mehr, als um die blosse
innerung an diese Leiden. Wie beim Mahle Bitterkeit und Süssigkeit einander bedingen
d ergänzen, so stehen auch die Leiden in Aegypten zu der Errettung aus Aegypten in
em innern, wesentlichen Verhältnisse zu einander; ohne jene würde diese nicht da
n, und durch dies Bewusstsein erlangt erst die Erinnrung ihre wahre Weihe. Es er-
lt sich des Apostels Wort H e b r. 12, 11: „Alle Züchtigung aber, wenn sie da ist,
ıket uns nicht Freude, sondern Traurigkeit zu sein, aber darnach wird sie geben eine
dsame Frucht der Gerechtigkeit, denen die dadurch geübt sind.“

Auch der Anordnung, nur **ungesäuertes Brot** bei dem Mahle zu geniesse hat man eine ähnliche Bedeutung untergelegt. Man beruft sich dabei auf Deut. 16, wo das Passahbrot als Brot des Elends (לֶחֶם עֹנִי) bezeichnet ist, und meint (wie Win in der 2ten Aufl. seines Reallex. II, 231): „Der später lebende Israelit konnte dur nichts wirksamer zum Andenken an die in Aegypten erduldete Bedrückung gemahnt we den, als durch eine solche eine Woche lang zu geniessende grobe und geschmacklo Speise.“ Darauf entgegnet gewiss mit Recht Bähr (II, 630): Dann wäre ja das gan siebentägige Fest zu einer Zeit der Kasteiung und des Fastens geworden, während doch nichts weniger als ein Buss- und Trauer-, sondern recht eigentlich ein Freuden fest (חַג) war. Auch die Schaubrote und Speisopferbrote mussten ungesäuert sein, d doch nach ihrer symbolischen Dignität zur Speise für Jehovah bestimmt waren; soll man nun Jehovah elendes, geschmackloses Brot dargebracht haben? Doch kann ich mi ebensowenig, wie Hofmann (I, 124 f.) in Bähr's eigene Deutung finden („Brot d Elends heisst es, weil es Brot ist, das an Aegypten und an das dort erlittene Elend d Volkes erinnert, aber doch nur in sofern, als es bei der Befreiung und Errettung a dem Elende gegessen wurde“), weil mich dies an die Ableitung: lucus a non lucend allzusehr erinnert. Mit Hofmann finde ich die Erklärung des deuteronomischen Au drucks in dem unmittelbar folgenden Zusatze: „Denn mit Eile (בְּחִפָּזוֹן d. i. in gedrängte ängstlicher Flucht) bist du aus Aegypten gezogen.“ Der Abzug aus Aegypten war, we er die Form der eiligen Flucht, des חִפָּזוֹן, annehmen musste, immer noch ein עֳנִי (Elend, Leiden, Bedrückung). Indem die Aegypter Israel nöthigten, Hals über Ko davon zu eilen und ihm keine Zeit gönnten, in Ruhe und Frieden abzuziehen und die ge hörigen Vorbereitungen und Einrichtungen zur Reise zu treffen, üben sie auch jetzt no Druck und Gewalt über Israel, und Israel isst seine letzte Mahlzeit in Aegypten imm noch בעני d. h. unter dem Drucke und im Elende Aegyptens. (Sehr treffend verglei Hofmann zur Bestätigung dieser Auffassung das לֹא בְחִפָּזוֹן תֵצֵאוּ in Jes. 52, 12.). J noch mehr, das rücksichtslose, unausweichliche Drängen der Aegypter brachte es nac Exod. 12, 39 (34) mit sich, dass schon die Noth der Flucht, abgesehen von dem gött lichen Gebote (Vs. 15) und seiner symbolischen Bedeutsamkeit, sie zwang, das Esse ungesäuerten Brotes noch einige Tage lang fortzusetzen. Denn zum Behufe der Fei des Passahmahles hatte aller Sauerteig aus den Wohnungen der Israeliten entfernt wer den müssen; und sie mussten fliehen, ehe neuer Sauerteig sich hatte bilden können. —

Man hat Exod. 12, 39 (34) benutzt, um einen Widerspruch aus der Urkunde heraus zulesen, denn nach Vs. 8. 15 ff., war schon vorher, und um sein selbst willen, all Sauerteig für das Passahmahl nicht nur, sondern auch für die folgenden sieben Tage ver pönt worden. Aber Vs. 39 denkt nicht daran, den Genuss ungesäuerten Brotes, wed bei dem Grundfeste, noch bei dem spätern Gedächtnissfeste, zu motiviren. Die Sach liegt vielmehr so: die erstmalige Passahfeier nahm nur einen Tag in Anspruch, und a diesem Tage sollte aus symbolischen Rücksichten kein gesäuertes Brot gegessen wer den. Die demnächst folgenden Tage waren keine Feiertage, sondern als Reisetage Ta der Beschwerde, der Mühe, Noth und Arbeit. In der siebentägigen Gedächtnissfei sollte nicht der Tag des Auszuges und die sieben ersten Tage der Reise gefeiert wer den, sondern einzig und allein der Tag des Auszuges. Dass aber aus dem einen hi torischen Tage sieben Gedächtnisstage wurden, hat allein seinen Grund in de Charakter eines hohen Festes, in welchem die Erinnerung an jenen Tag ausgeprägt wer den sollte. Sieben Tage, nicht mehr und nicht weniger, gehörten aber zur volle Darstellung des Festcharakters, zur vollen Erschöpfung der Festidee. Da nun der Ge

sens des Passahlammes die einheitliche, untheilbare und nicht zu wiederholende Grundlage des ganzen Festes war, und doch auch der Festcharakter sieben Tage lang festgehalten werden musste, so konnte dies nur dadurch geschehen, dass der andre wesentliche Bestandtheil der Passahmahlzeit, der Genuss ungesäuerten Brotes, sieben Tage lang fortgesetzt wurde. Dadurch, und nur dadurch ist das siebentägige Essen ungesäuerten Brotes bei der nachmaligen Festfeier motivirt. — Bei der erstmaligen Feier hätte am zweiten, dritten und den folgenden Tagen auch Gesäuertes gegessen werden können (weil hier die Passahfeier auf einen einzigen Tag beschränkt blieb); aber die äussern Umstände brachten es mit sich, dass der Genuss ungesäuerten Brotes auch die zunächst folgenden Tage noch fortgesetzt werden musste. Darauf, und nur darauf, will Vs. 39 aufmerksam machen. Hätte der Verfasser aber das nachmalige siebentägige Essen des Ungesäuerten von diesem äussern Umstande abhängig gemacht wissen wollen, so würde er ohne Zweifel ausdrücklich darauf hingewiesen haben, und gewiss nicht unterlassen haben, auch hier die siebentägige Dauer hervorzuheben. Er spricht aber nur vom ersten Tage nach dem Auszuge, und sagt, dass sie an diesem Tage ungesäuertes Brot assen, weil der mitgenommene Teig noch nicht gesäuert war. Am zweiten, dritten oder vierten Tage wird er aber wohl schon gesäuert gewesen sein; und die Israeliten werden da auch ohne Bedenken gegessen haben, was sie gerade hatten, nämlich Brot aus gesäuertem Teige.

Welches ist denn nun aber die **symbolische Dignität der ungesäuerten Brote?** Sie heissen מַצּוֹת (LXX: ἄζυμα, Vulg: azymi panes). Hofmann (Weiss. I, 124) hat bewiesen, dass dies weder reine, noch auch süsse, sondern dass es trockene Brote heisst. Die Stämme מצה und מצץ haben den Begriff des Auspressens der Feuchtigkeit, somit des Trockenmachens, Dörrens. Beim ungesäuerten Brote wird die Feuchtigkeit des Teiges durch die Hitze des Feuers ausgepresst. Es ist nicht eigentlich gebackenes, sondern gedörrtes Brot; denn die Eigenthümlichkeit des Backens besteht darin, dass der Sauerteig oder die Hefe eine Gährung im Teige hervorruft, das Gebäck hebt und lockert, die Feuchtigkeit zurückhält und gegen die dörrende, zusammenpressende Kraft des Feuers reagirt. Wollen wir also aus dem Namen eine symbolische Bedeutsamkeit der Mazzot entwickeln, so kann diese nur daher entnommen werden, dass die Mazzot Brote sind, bei denen bloss der reine Mehlstoff, ohne Alteration seines Wesens und Geschmackes, ohne Rückhalt einer fremden Substanz (des Wassers nämlich, welches durch das Feuer ausgepresst wird), ohne Beimischung eines fremden Geschmackes, ohne Alteration durch die Gährung, — geniessbar gemacht worden ist. Wir werden diese Deutung aber um so weniger abweisen dürfen, als sie ganz dem Verfahren bei der Bereitung des Lammes entspricht, bei dessen Bereitung ebenfalls (indem es gebraten und nicht gekocht werden soll) jede fremde Substanz, jede Alteration seines Wesens ferne gehalten, und seine Geniessbarmachung allein durch das reine, einfache Element des Feuers bewirkt werden soll.

Bei den Mazzot kommt Alles auf die Entfernung des Sauerteiges an, und diese hat symbolischen Charakter. Ob dadurch das Brot schmackhafter oder unschmackhafter wird, kommt gar nicht in Betracht. Der Sauerteig ist in Gährung gerathener Teig. Gährung aber ist Fäulniss, Verderbniss des natürlichen Zustandes, Auflösung des natürlichen Zusammenhanges der Stoffe. Für den symbolischen Gesichtspunct ist also jede Gährung, weil eine Alteration des Zustandes, den Gottes Schöpferhand den Stoffen gegeben hat, ein Bild des Un- und Widergöttlichen im Gebiete der Sittlichkeit, also der sittlichen Verderbniss und Entartung. Wie das Lamm, das zur leiblichen und geistlichen

Stärkung, zur Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott, rein ist, so darf auch das Brot bei dieser Mahlzeit nichts Unreines an sich haben.

Zu der Bestimmung, dass das Mahl in **reisefertiger** Haltung genossen werden soll (Vs. 11), bemerkt Baumgarten: „Nachdem also Israel von dem Tode Aegyptens durch das Blut des Lammes erlöst ist, empfängt es durch den Genuss des getödteten Lammes neue Lebenskraft zu keinem andern Zwecke, als um sogleich seinen Weg aus dem Lande des Verderbens anzutreten und an den Berg Gottes zu kommen. — Die Zahl der eine Tischgenossenschaft behufs des Passahmahles bildenden Personen ist nicht angegeben. Am natürlichsten war es, dass jedes Haus eine solche Gemeinschaft bildete. Da aber doch auch das Interesse obwaltete, wo möglich nichts von dem Lamme übrig bleiben zu lassen, so wird kleinen Familien das Zusammentreten mit einer andern anbefohlen (Vs. 4). Die spätern Juden sahen die Zehnzahl der Theilnehmer als ungefähre Normalzahl an. Die nachträgliche Bestimmung (Vs. 44 ff.), dass kein fremder Knecht, Hausgenoss und Miethling daran Theil nehmen, und kein Fremdling, der unter Israel wohnen werde, selbstständig mit den Seinigen Passah halten dürfe, es sei denn, dass dieselben durch die Beschneidung der Gemeinde Israels einverleibt seien, hat ihre äussere Veranlassung darin, dass nach Vs. 38 sich den ausziehenden Israeliten eine grosse Anzahl gemeiner Aegypter angeschlossen hatte (§ 27, 7). Aber sehr bedeutsam ist es, dass gerade jetzt, wo Alles darauf hindrängt, zu zeigen, wie Jehovah Aegypten und Israel scheide (K. 11, 7), es dennoch zum Grundgesetze gemacht wird, dass jeder Nichtisraelit ohne alle Schwierigkeit in die religiöse und nationale Gemeinschaft Israels eintreten und dadurch zur Theilnahme an allen Gütern des Hauses Israel gelangen könne. Es zeigt sich dadurch, wie auch bei der schärfsten Scheidung der Heiden vom erwählten Volke, dennoch der Grundgedanke der alttestam. Heilsgeschichte, dass in Abrahams Samen alle Völker gesegnet werden sollen, stets präsent ist.

Der Auszug aus Aegypten.

§ 27. (Exod. 12, 29—13, 16). — Während die Kinder Israel reisefertig das Passah assen, ergeht über die Aegypter die zehnte Plage[1]). Der Würgengel[2]) schlug um Mitternacht alle Erstgeburt der Aegypter an Menschen und Vieh, und es war kein Haus zu finden, darin nicht ein Todter war. Da kam der Schrecken Gottes über Alle; noch in derselben Nacht forderte Pharao Moseh und Aharon zu sich. Er gestattet ihnen den Auszug[3]) und ersucht sie um ihre Fürbitte. Das ägyptische Volk aber drängete die Israeliten, dass es sie eilend aus dem Lande triebe, denn sie sprachen: „Wir sind Alle des Todes". Und was Jehovah vorher geboten hatte, geschah: die Israeliten forderten von den Aegyptern goldene und silberne Geräthe (Geschmeide und Kleinodien) und Kleider (Feierkleider). Jehovah aber gab seinem Volke Gnade in den Augen der Aegypter, dass sie ohne Weigerung ihnen das Geforderte gaben[4]). An das Gebot einer jährlichen Wiederholung der Passahmahlzeit knüpft sich die Anordnung, alle Erstgeburt von Menschen und Vieh dem Herrn zu heiligen[5]). So zogen sie aus als eine Kriegsschaar Jehovah's[6]),

riumphirend über ihre Feinde, im festlichsten Aufzuge, von den Aegyp-
ern selbst geschmückt mit Feierkleidern und köstlichem Geschmeide. Jo-
ef's Gebeine nahm Moseh mit, jenem eidlichen Gelöbniss zufolge, das die
'äter des Volkes ihm geleistet (Bd. I, § 95), für dessen Erfüllung das
anze Volk solidarisch verantwortlich war. Eine grosse Menge ägypti-
chen Volkes aus den untern Schichten der Bevölkerung, die mit den Is-
aeliten gleichen Druck von dem stolzen ägyptischen Kastengeiste erduldet
atten, hatte sich ihnen angeschlossen, und diente ihnen fortan als Holz-
auer und Wasserschöpfer [7]). Vierhundert und dreissig Jahre hatten Ja-
obs Nachkommen in Aegypten zugebracht (§ 6, 1). Ihre Anzahl betrug
00,000 Mann an kriegsfähiger Mannschaft (§ 6, 3). Raemses war der
usgangspunct des Zuges; Sukkot ihr erster Rastplatz (§ 29).

1. Hengstenberg (die Bb. Mose's und Aeg. p. 126 ff.) erklärt die **zehnte
'lage**, nämlich die **Tödtung aller Erstgeburt** an Menschen und Vieh,
r eine Pest, wie sie in Aegypten häufig auftritt, geht aber in der Liberalität, mit
elcher er dem Wunder eine natürliche Folie vindicirt, gerade hier, wo die natürliche
eite der Begebenheit bis zum Verschwinden zurücktritt, so weit, dass wir es entschie-
en ablehnen müssen, mit ihm zu gehen. Besonnener sagt Hävernick (l. c. 182): „Die
ente Plage ist die, welche am entschiedensten auf das Gebiet des rein Wunderbaren
ührt. Man hat an Pest gedacht, aber damit ist wenig gesagt.“ Das Wort „Pest“ ist
n so weitschichtiger, unklarer Begriff, dass in der That damit gar wenig gesagt ist.
ersteht man unter Pest jede plötzlich und rettungslos dahin raffende Krankheit, so haben
ir nichts dagegen, dass die zehnte Plage als Pest bezeichnet wird, denn wenn die
and Jehovah's in einer Nacht eine Menge Aegypter zu plötzlichem Todesfalle schlägt,
o wird die Wirkung dieses Schlages sich allerdings als eine tödtliche Krankheit darge-
tellt haben. Nimmt man aber das Wort Pest im engern Sinne als eine plötzlich tödtende
rankheit, die durch Ansteckung sich über ganze Gegenden verbreitet, so protestiren
ir mit aller Macht gegen eine solche Benennung. Nicht Ansteckung, die wie der elek-
rische Funke in unvorhergesehener Weise bald hier bald da einschlägt, bedingt die grosse
ahl der Opfer, die dieser Plage fallen; und nicht durch leibliche Disposition für einen
orhandenen räthselhaften Krankheitsstoff sind die Opfer, die ihr fallen, dazu prädesti-
irt; sondern die Hand Jehovah's, oder des Verderbers, den Er sendet, greift unmittelbar
in; Zahl und Auswahl der Opfer sind schon vorher genau bestimmt und zwar nach
iner Norm, die nicht das Mindeste mit den Gesetzen der Ansteckung zu thun hat.
Man muss sich in der That wundern, wie Hengstenberg sich zu Behauptungen hat
herbeilassen können, wie die: Der Ausdruck: „alle Erstgeburt“ sei nicht zu premiren,
ebensowenig der andre: „es war kein Haus, worin nicht ein Todter“, schon deshalb
nicht, weil nicht in allen Häusern Erstgeborne gewesen seien. Man könne daraus nicht
schliessen, dass gar keine Erstgebornen am Leben geblieben, und ebensowenig anneh-
men, dass ausser den Erstgebornen gar keine Andern gestorben seien. Auch für die
Verschonung der Israeliten liessen sich natürliche Analogien beibringen, denn auch
etzt noch habe der Beduine sehr geringe Disposition für die Pest, und nur sehr selten
ichte dieselbe Verwüstungen unter ihnen an. — Geben wir auch zu, dass der Ausdruck
„alles Vieh“ in K. 9, 6 (wegen K. 9, 25) nicht so scharf zu pressen sei, so ist die Sache

in K. 12, 29 doch ganz anders angethan. Dort, wo von einer Tödtung des Viehes durch eine Viehseuche im Allgemeinen, ohne nähere Bestimmung der Individuen, die getroffen werden sollen, die Rede war, konnte der Referent sich in Bausch und Bogen ausdrücken. Hier aber, wo es sich um bestimmte, genau markirte Persönlichkeiten und Individuen handelte, war ein solches Reden in Bausch und Bogen gar nicht am Platze. Die Urkunde sagt: „Jehovah schlug alle Erstgeburt", und premirt dann selbst diesen Ausdruck, indem sie hinzufügt: „von dem Erstgebornen Pharao's an, der auf seinem Stuhle sass, bis zum Erstgebornen der Magd hinter den Mühlsteinen und des Sklaven im Gefängnisse" (11, 5; 12, 29). Es war die letzte, die entscheidende Plage. Während die vorangegangenen Plagen sämmtlich noch der Ausflucht des Unglaubens, dass bloss Natur und Zufall obgewaltet hätten, Raum liess, sollte die letzte so angethan sein, dass auch der Unglaube und die Verstockung nicht anders konnten, als das Eingreifen des persönlichen, lebendigen, höchsten und allmächtigen Gottes anzuerkennen. Solche Ausnahmen, wie Hengstenberg sie statuirt, würden aber diesen Zweck gänzlich vereitelt haben. Seine Bemerkung, dass nicht in allen Häusern Erstgeborne hätten sein können, will gar nichts besagen. War es auch allerdings möglich, dass hin und wieder ein kinderloses Ehepaar, dessen männlicher Theil kein Erstgeborner war, in einem Hause für sich allein (d. h. ohne andre Einsassen) wohnte, so werden diese drei Momente doch gewiss äusserst selten zusammengetroffen sein, und wir werden den Referenten deshalb nicht tadeln können, dass er dennoch sagte: Alle Häuser. Dass in allen Häusern Leichen sich fanden, lag nicht mit absoluter und ausnahmsloser Allgemeinheit im Zwecke der Plage, wohl aber dies, dass alle Erstgeburten ohne Ausnahme getödtet wurden, und das müssen wir, wenn irgend etwas, pressen. Uebrigens handelt es sich hier um die männlichen Erstgeburten mütterlicherseits (wie aus K. 13, 2 hervorgeht, vgl. unten Erl. 5), so dass auch in ein und derselben Familie mehrere Erstgeborne sein konnten.

Ebenso verfehlt ist es, wenn Hengstenberg das furchtbare Umsichgreifen der angeblichen Pest mit dem Chamsin (d. i. der dreitägigen Finsterniss) in Verbindung setzt. Er bringt Zeugnisse der Reisenden bei, „dass bei anhaltendem Chamsin die Pest furchtbar um sich greife und den Angesteckten schnell tödte", und unmittelbar darauf: „dass eben deshalb die Araber beim Aufhören des Chamsin einander Glück wünschen, diese Periode überlebt zu haben." Aber die „Pest" ging nach der Urkunde nicht dem „Chamsin," voran, fand auch nicht gleichzeitig mit ihm statt, sondern die „Pest" trat vielmehr erst viele Tage, vielleicht einige Wochen später ein, als die Aegypter sich schon längst Glück gewünscht hatten, die gefährliche Periode überstanden zu haben.

2. Die Ausrichtung der zehnten Plage wird theils Jehovah selbst (11, 4; 12, 13. 23. 29), theils einem von Ihm gesandten und von Ihm unterschiedenen **Verderber** (הַמַּשְׁחִית K. 12, 23) zugeschrieben. Man hat den Ausdruck מַשְׁחִית zwar als Abstractum = Verderben, fassen wollen, aber Vs. 13, wodurch dies bewiesen werden soll, sagt nicht: „es wird unter euch eine Plage zum Verderben nicht sein", sondern: „es wird bei euch keine Plage für den Verderber sein" (d. h. kein Geschäft des Plagens, kein Anlass zum Plagen). So weit wir das Walten Gottes an Israel und für Israel bisher aus der Geschichte erkannt haben, können wir in dem Verderber, den Jehovah sendet, in dem und durch den aber Jehovah auch persönlich erscheint und wirkt, Niemand anders erkennen, als den Engel, den wir als Repräsentanten Jehovah's schon in der Patriarchengeschichte kennen gelernt haben (Bd. I. § 50, 2); — vor dem Mose, als er ihm im feurigen Busche erschien, seine Schuhe auszog und sein Angesicht ver-

üllte (K. 3, 2. 5. 6); — als die Erscheinung Jehovah's, die dem Moseh in der Herberge ntgegentrat, um ihn zu erwürgen (K. 4, 24). Insofern das Gericht ein Zornesgericht t und Verderben über den Sünder bringt, ist auch der Richter ein Verderber. Da aber s. 78, 49 von einem Heere der Engel des Uebels (מִשְׁלַחַת מַלְאֲכֵי רָעִים, denn רעי ist, wie חַיִּים = das Leben, ein Abstractum = das Uebel, das Böse, und ngel, die Uebeles wirken, sind noch nicht böse Engel), die bei den ägyptischen Plan betheiligt gewesen, die Rede ist, so kann man fragen, ob nicht auch hier eine Vielit plagender Engel unter משחית zu verstehen sei. משחית heisst, wie Hofmann chriftbew. I, 310) richtig bemerkt, das Werkzeug des Verderbens, welches ebenso ohl eine Einheit, als eine Vielheit sein, und auch im letztern Falle wegen der Einheit s Princips, das dieselbe in Bewegung setzt, als Einheit gedacht und benannt werden nn. So heisst z. B. 1 Sam. 13, 7 eine ganze Heeresabtheilung, die auszog um das nd zu verheeren, המשחית, während andrerseits auch 2 Sam. 24, 16 der Engel des rrn, der zu Davids Zeit Jerusalem mit einer Pest schlug, הַמַּלְאָךְ הַמַּשְׁחִית genannt rd. Berücksichtigen wir aber einerseits, dass in der angezogenen Psalmstelle die ätigkeit der מַלְאֲכֵי רָעִים nicht auf die Tödtung der Erstgeburt allein, sondern auf Gesammtheit aller ägyptischen Plagen bezogen wird, und andrerseits, dass das Vorerziehen des Verderbers (d. h. von einer Thür zur andern) im Exodus so sehr hergehoben ist, so werden wir sagen müssen, dass die Psalmstelle uns nicht nöthigt, i der zehnten Plage an eine Vielheit von verderbenden Engeln zu denken, Exod. 12 gegen viel natürlicher von einem einigen Verderber verstanden wird.

3. Die Frage, ob Pharao den Israeliten **bedingte oder unbedingte Erubniss** zum Abzuge gegeben habe, d. h. ob die Israeliten mit oder ohne die Verichtung zur Rückkehr abgezogen seien, wird verschieden beantwortet. Mir scheint Erlaubniss als eine unbedingte angesehen werden zu müssen. Zwar hat Moseh fangs nur um Entlassung zu einer dreitägigen Reise in die Wüste nachgesucht, wobei Aussicht auf Rückkehr noch offen gelassen war (vgl. § 12, 4); und noch bei der rten Plage, seitdem aber nicht mehr, tritt Moseh's Fordrung in dieser beschränkten ssung auf. Es liegt in der Natur eines Krieges, dass der Sieger bei jedem neuen ge die Friedensbedingungen steigert, und der Besiegte immer mehr von seinen Anrüchen ablässt. Letzteres that Pharao, wie die Urkunde ausdrücklich berichtet. Eres werden wir auch bei Moseh voraussetzen dürfen, um so mehr als seine anfängliche rdrung aus purer Rücksicht gegen Pharao so beschränkt und geringfügig angelegt ar, dass er in keiner Weise damit ausreichen konnte, und auch im Falle der Willbrigkeit Pharao's sie hätte steigern müssen. Wie viel leichter war dies bei der Hartckigkeit und stets sich wiederholenden Wortbrüchigkeit Pharao's! Jede frühere Zuge Moseh's wird durch Pharao's wiederkehrenden Treubruch annullirt, — und als nun llends nach der neunten Plage der König den Boten Jehovah's zur Thüre hinausgeorfen und ihm den Tod angedroht hatte, wenn er es je wieder wagen werde, ihm ter die Augen zu kommen; — als in Folge dessen Moseh gesprochen: „Wie du gegt hast, ich will nicht mehr vor deine Augen kommen" und mit „brennendem Zorne" n Pharao weggegangen war (10, 29; 11, 8), — da waren alle Unterhandlungen auf m bisherigen Boden für immer abgebrochen. Von jetzt an soll Moseh nicht mehr n die Erlaubniss bitten, in die Wüste ziehen zu dürfen, sondern Pharao selbst und in Volk sollen Moseh und Israel bitten und flehen, Aegypten zu verlassen, als um ne Gnade und Wohlthat. Wenn aber jetzt die Sachen so stehen, dass der Ausg der Israeliten eine Wohlthat für Aegypten war, dann werden die Aegypter nicht

gefordert, nicht einmal gewünscht haben, dass die Israeliten wiederkehren möchten; mussten sie doch befürchten, ja mit Sicherheit voraussehen, dass in diesem Falle über kurz oder lang das alte Elend sich erneuern werde. Die später eintretende Sinnesändrung Pharao's, die ihn den Israeliten mit Heeresmacht nachjagen lässt, um sie mit Gewalt zurückzuholen, verschlägt dagegen nichts, denn sie war Resultat eigener und göttlicher Verstockung, durch welche sich das Gericht über ihn vollendet. — Wie namentlich Pharao auch nicht im Entferntesten daran gedacht hat, dass die Israeliten zurückkehren würden, vielmehr mit völliger Sicherheit das Gegentheil vorausgesetzt hat, zeigt deutlich seine Verwundrung, als er hört, dass sie nicht geradenwegs nach Asien gezogen, sondern diesseits des rothen Meeres im ägyptischen Gebiete geblieben sind (§ 14, 5). „Sie sind verirret, sagt er, die (ägyptische) Wüste hat sie beschlossen." Die ganze Situation ist hier so angethan, dass wir unmöglich aus dem Nachjagen Pharao's schliessen können, er habe den Israeliten nur die Erlaubniss zu einer dreitägigen Reise in die Wüste, nicht zu einem völligen Auszuge, gegeben. Denn Pharao jagt ihnen nicht nach, weil sie (der angeblichen Erlaubniss entgegen) die ägyptische Grenze überschritten haben, sondern im Gegentheil, *weil sie innerhalb des ägyptischen Gebietes geblieben sind*. Sie haben also nicht gegen die Erlaubniss, wohl aber gegen die Erwartung Pharao's gehandelt. — Ja, hätten die Israeliten den directen Weg nach Kanaan eingeschlagen, oder wären sie um den Meerbusen herum geradenwegs nach dem Sinai gezogen, so wäre die gegnerische Auffassung wenigstens von dieser Seite her möglich. Da sie aber im ägyptischen Gebiete bleiben, also jedenfalls nicht über die *angeblich* ihnen zugestandene Competenz hinausgehen, so sieht man nicht ein, warum Pharao sich beeilt, mit Gewalt ihre Rückkehr zu erzwingen. Musste er, wenn die Sachen so lagen, nicht vielmehr daraus die Ueberzeugung gewinnen, dass es den Israeliten wirklich Ernst sei, nach vollbrachtem Opfer zurückzukehren, und wozu dann die Anwendung von Gewalt? Pharao's Unternehmen ist nur dann begreiflich, wenn der Abzug der Israeliten allgemein als ein förmlicher, eigentlicher Auszug angesehen wurde. Und ist das nicht auch *ausdrücklich* in den Worten Pharao's ausgesprochen: „Warum haben wir das gethan, *dass wir Israel haben gelassen, dass sie uns nicht dienten?*" Also *er selbst* sagt: er habe Israel *gelassen*, dass es ihm nicht weiter diene. Ist das nicht ein Zeugniss für die *unbedingte* Entlassung aus Pharao's eigenem Munde? Was bedürfen wir weiter Zeugniss? — Der König denkt, der thörichte Entschluss Israels, der ihm sonst unbegreiflich scheint, sei ein Zeugniss, dass das Volk von seinem Gotte verlassen und mit Unverstand geschlagen sei, — darauf hin ändert er seinen Sinn und jagt ihnen nach.

Man hält uns aber die Worte in Exod. 12, 31 entgegen, wo der König, als er zum letztenmale Moseh und Aharon vor sich fordern lässt, zu ihnen spricht: „Machet euch auf, und ziehet aus von meinem Volke, ihr und die Kinder Israel; gehet hin und dienet Jehovah, *wie ihr gesagt habt*, nehmet auch eure Schafe und Rinder, *wie ihr gesagt habt*, gehet hin und segnet mich auch." Hier, meint man, spreche Pharao es ja ausdrücklich aus, dass er ihnen den Abzug nur auf Grund der frühern Fordrung, also auch in dem *Maasse* der frühern Fordrung, zugestehe. Allein so lange der Grundsatz gilt, dass das Zweifelhafte aus dem Gewissen, das Undeutliche aus dem Deutlichen erklärt und verstanden werden müsse, wird man auch Exod. 12, 31 aus Exod. 14, 5. 6 und nicht umgekehrt, auslegen und verstehen müssen. Denn dass die Worte Pharao's in Exod. 12, 31 platterdings nicht anders als von der Gestattung eines bloss bedingten Abzuges verstanden werden können, wird Niemand behaupten dürfen. Macht ja doch

Pharao mit keinem Worte die Rückkehr zur Bedingung, wie man nach Exod. 8, 28 und 10, 10 erwarten müsste. Wenn er aber seiner Gewährung die Worte hinzufügt: „Dienet Jehovah, wie ihr gesagt habt“, so hat das auch bei der Voraussetzung, dass die Erlaubniss eine unbedingte gewesen sei, einen vollen und gewichtigen Sinn, namentlich, wenn man es zu Exod. 8, 25. 26 und 10, 24—26 in Beziehung stellt, wodurch man berechtigt wird, es dahin zu deuten, dass er ihrem beabsichtigten Opfer keinerlei Beschränkung weiter auferlegen wolle. Dass er aber dieses Opfers ausdrücklich und insonderheit erwähnt, hat seinen Grund im Folgenden: „Gehet hin und segnet mich auch!“ Er bittet sie nämlich, dass das beabsichtigte Opfer auch für seine und seines Volkes Wohlfahrt gelten möge, dass Israel aus Dankbarkeit Jehovah's Gnade durch Fürbitte ihm zuwenden möge. Wenn er aber seine Erlaubniss mit den Worten ausspricht: „Ziehet aus von meinem Volke“, so wird man zugestehen müssen, dass diese Worte viel eher auf unbedingte als auf bedingte Erlaubniss lauten.

4. Ueber das angebliche **„Leihen“ und „Entwenden“ der goldenen und silbernen Geräthe** vgl. besonders Hengstenberg in den Beitr. III, 507—526. Die betreffenden Bibelstellen sind Exod. 3, 20—22; 11, 1—3; 12, 35. 36. An der ersten Stelle tritt die Beraubung der Aegypter als göttliche Verheissung, in der zweiten als göttlicher Auftrag, in der dritten als That der Israeliten auf. Allen drei Stellen ist gemeinsam: dass die Israeliten die Gefässe (und Kleider) von den Aegyptern fordern (entlehnen? שָׁאַל), und dass Gott dem Volke Israel Gnade giebt in den Augen der Aegypter. In der dritten wird das Geben der Aegypter als ein הִשְׁאִיל (Leihen? Schenken?); in der ersten und dritten das Nehmen der Israeliten als ein Berauben (Entwenden? נִצֵּל) bezeichnet; in der ersten wird ausserdem als Zweck der Fordrung angegeben: „Damit ihr nicht leer ausziehet.“

Die meisten Ausleger deuten das השאיל als leihen. Dann aber muss, da die Israeliten nicht nach Aegypten zurückkamen und es wussten, dass sie nicht zurückkommen würden, ihr Leihen als ein betrügerisches, als ein Diebstahl, angesehen werden, und was das Schlimmste ist, Gott selbst erscheint als Veranlasser und Urheber dieses Diebstahls. Diese Schwierigkeit hat man auf mannigfaltige Weise zu beseitigen gesucht. Man beruft sich 1) darauf, dass Gott dem Schöpfer aller Dinge auch das Eigenthumsrecht über alle Güter der Schöpfung mit unbedingtem Dispositionsrechte zustehe, und er demzufolge diese Güter auch ohne Weitres von dem einen Lehnsbesitzer auf einen andern übertragen könne. So Abenesra, Augustin, Luther, Calvin, Pfeiffer, Calov, Buddeus etc. Augustin motivirt den göttlichen Willensbeschluss noch näher dadurch, dass die Aegypter das ihnen von Gott verliehene Gold zu ungöttlichen Zwecken, nämlich zum Götzendienste verwandt hätten, die Israeliten es aber zum Bau der Stiftshütte hätten verwenden sollen, worin K. v. Raumer ihm beistimmt. — Dieser Auffassung liegt ohne Zweifel ein gewisses Maass auch hier anwendbarer Wahrheit zu Grunde, aber dieses Maass von Wahrheit reicht bei Weitem nicht aus, das fragliche Aergerniss zu beseitigen. Macht Gott auf dem Wege der Weltregierung, durch diese oder jene Schickung, den Einen zum Besitzer dessen, was bis dahin ein Andrer besessen hat, so ist das in keiner Weise befremdlich oder anstössig, und man wird in solchem Falle mit vollem Rechte das absolute Eigenthums- und Dispositionsrecht Gottes geltend machen. Aber in hohem Grade anstössig und ärgerlich ist es, wenn man ein betrügerisches Leihen als ein von Gott gebilligtes und gebotenes Vehikel der Uebertragung angesehen wissen will. Wir müssen daher diesen Rechtfertigungsversuch als ungenügend erkennen, wenn er nicht, wie allerdings auch häufig geschieht, noch eins der später anzuführenden Ar-

gumente zur Beseitigung dieses Aergernisses zu Hülfe nimmt, und da kommt es denn darauf an, ob er das richtige trifft.

Man stellt 2) die Entwendung der Kleinodien unter den Gesichtspunct der Repressalien, durch welche die Israeliten sich nach Gottes Willen und Gebot für die langjährigen von ihnen unrechtmässiger Weise erzwungenen Frohndienste bezahlt gemacht hätten. So Philo, Clemens v. Alex., Tertullian, Irenäus, Theodoret, Grotius etc. Auch dieser Auffassung können wir, wie sich unten zeigen wird, nicht alle Wahrheit absprechen; aber sie genügt jedenfalls ebenso wenig wie die unter No. 1 besprochene. Dass der Begriff der Repressalien hier überhaupt keine Anwendung finde, will Hengstenberg daraus beweisen, einmal, dass die Israeliten zu den Aegyptern gar nicht in dem Verhältniss einer unabhängigen Macht zu der andern, vielmehr in dem Verhältniss der Unterthanenschaft zum ägyptischen Könige standen, — und dann daraus, dass es sich hier nicht um ägyptisches Staatsvermögen, sondern um Privateigenthum handele. Allein was das Erste betrifft, so kann ich nicht zugeben, dass hier ein reines Unterthänigkeitsverhältniss obgewaltet habe. Die Israeliten waren als ein freies, selbstständiges und unabhängiges Volk nach Aegypten gekommen und hatten sich in den Schutz, nicht in die Unterthänigkeit des ägyptischen Königs begeben. Indem dieser sie mit ägyptischen Ländereien belehnte, traten sie allerdings in ein Vasallenverhältniss zum Könige, welches gewisse Hoheitsrechte des letztern begründete. Aber diese hafteten an den Ländereien nicht an den Personen, und sobald die Israeliten jene an Pharao zurückgaben, hörte alle Verpflichtung zur Unterthänigkeit gegen ihn auf, und Pharao war nicht berechtigt, sie gegen ihren Willen und mit Gewalt im Lande zurückzubehalten. Versuchte er es dennoch, so konnten die Israeliten, weil durch ihre Erklärung, ausziehen zu wollen, ihr Lehnsverhältniss gelöst war, das Recht des Abzuges auch mit Gewalt gegen Gewalt geltend machen. — Was aber den andern Einwand betrifft, dass die Israeliten, weil sie nicht den ägyptischen Privaten, sondern dem Könige und dem Staate Frohndienste geleistet, auch nur am Staatsvermögen, nicht aber am Privatvermögen sich schadlos hätten machen dürfen, so schwindet dies Bedenken durch die Erwägung, dass weil die Schuld der Bedrückung Israels eine solidarische für ganz Aegypten war, auch die Verpflichtung zur Compensation eine solidarische war. — Dennoch ist die Anwendung des Begriffs der Repressalien hier völlig unanwendbar, denn die Israeliten forderten und nahmen ja die Schätze der Aegypter nicht mit Gewalt, sondern sie baten darum und die Aegypter gaben sie ohne allen äussern Zwang. War aber ihr Geben ein Leihen, so kann am allerwenigsten von Repressalien die Rede sein.

Eine eigenthümliche Auskunft hat 3) Justi (über die den Aegyptern abgenommenen Geräthe. Frankf. 1771), dem im Wesentlichen auch Augusti folgt (theol. Blätt. I, 516f.) beigebracht. Beide meinen nämlich, dass die Israeliten den Aegyptern ihr unbewegliches Vermögen als Ersatz oder als Pfand für das Geliehene zurückgelassen hätten. Die Nichtrückgabe des Geliehenen könne also nicht unter den Gesichtspunct des Diebstahls fallen. — Allein von einer Verpfändung lesen wir nichts, und ausserdem wird diese Auffassung unmöglich gemacht durch das Nachfolgende: „Sie entwendeten (raubten) es den Aegyptern."

Näher auf die eigentliche Schwierigkeit, die in den Ausdrücken leihen und entwenden liegt, gehen die folgenden Rechtfertigungsversuche ein.

Man*) behauptet nämlich 4): Die That der Israeliten sei allerdings gegen das natür-

*) So (nach Hase's Hutterus redivivus. 2. A. S. 58) Eschenmayer in seiner Religionsphilosophie. Ich habe jedoch die betreffende Stelle in dem Buche nicht auffinden können.

liche allgemeine Gesetz, Gott aber habe als höchster Gesetzgeber das Recht, in einzelnen Fällen das natürliche Gesetz aufzuheben, oder davon zu dispensiren. Wir halten es für überflüssig, die Unzulässigkeit dieser Behauptung des Weitern zu erörtern.

Man meint ferner 5): Die Israeliten hätten die Geräthe geliehen, mit der Absicht, sie wiederzugeben, aber da Gott als höchster Besitzer ihnen dieselben nachher zum Eigenthum zugesprochen, wären sie dazu berechtigt worden, sie zu behalten. So z. B. Pfeiffer: Posito mutuo potuit id ex post-facto, intercedente assignatione juris, transire in proprietatem possidentis. Auch hier erscheint eine Widerlegung unnöthig.

Man sagt 6): Die Aegypter haben die Geräthe geliehen in der Erwartung, sie wiederzuerhalten und die Israeliten haben sie entlehnt mit der Absicht, sie zurückzugeben, aber der ägyptische König habe durch seinen Wortbruch und heimtückischen Angriff die Israeliten von aller Verpflichtung zur Rückkehr entbunden und die Rückgabe der Geräthe unmöglich gemacht. So J. D. Michaelis, H. Ewald, Hofmann u. A. Diese Auskunft erweist sich schon dadurch als unzulässig, dass die Israeliten mit aller Sicherheit des Glaubens an Gottes Verheissung vorher wussten, dass sie nicht nach Aegypten zurückkehren würden (Exod 3, 16f.). Auch Hofmann's Bemerkung: „Zwar wusste Mose wohl, dass ihm der Herr verheissen hatte, das Volk nach Kanaan zu bringen, daher er auch Joseph's Gebeine mitnahm; aber er wusste nicht, wie das bewerkstelligt werden würde“ — macht die schlechte Sache nicht gut. Moseh wusste also doch, dass das Volk nicht zurückkehren werde noch solle, und er entlehnte dennoch die Geräthe, mit der ausdrücklichen oder stillschweigenden Bedingung, sie zurückzugeben! Ist das nicht Betrug?

H. Ewald (Geschichte II, 52) sieht 7) die so eben besprochene Rechtfertigung als die im Sinne der Urkunde liegende an. Aber nach seiner Meinung giebt die Urkunde die Sage nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern so entstellt und umgestaltet, dass es nur Ewald's scharfsinnigem und prophetischem Blicke möglich gewesen ist, ihre ursprüngliche Gestalt zu erkennen und wiederherzustellen. Diese war nämlich folgende: „Israel hat den Aegyptern die wahre Religion entwendet (?!!), ihnen die rechten Opfergeräthe und damit die rechten Heiligthümer und Opfer selbst (?) entwendet. Das muss offenbar (?!) der ursprüngliche Sinn der Sage sein. In jeder solchen Zeit einer grossen Entscheidung der Geschicke und Religionen zweier Völker kommt es erst ja darauf an, welches der beiden streitenden Völker das Bessere an sich reissen (?!) und welches es sich entwenden lassen will (?!): denn etwas Höheres und Besseres will sich eben im Kampfe bilden, und eine der beiden streitenden Seiten lässt es sich am Ende entreissen (?!); Israel aber als Sieger rühmte sich (?!!) damals mit Recht (?!), das rechte Opfer von den Aegyptern zu sich gebracht zu haben. Aehnlich ist die Erzählung von der Entwendung der Hausgötter Labans durch Rahel, oder die griechische vom Raube des goldnen Vliesses.“ — Wir meinen, dass diese wahre Erklärung Ewald's nicht das Schicksal der wahren Religion und der rechten Opfer Aegyptens haben wird.

Nicht viel gescheiter ist 8) eine nagelneue Deutung von Schröring (in d. luth. Zeitschr. 1850. S. 284 ff.), wonach der ursprüngliche historische Gehalt der Sage darin besteht, dass die Israeliten, im Kampfe mit den Aegyptern siegend, denselben die Reichspalladien entrissen hätten.

Wir kommen endlich 9) zu der Hengstenberg'schen Auffassung, die vor ihm schon von Harenberg, Lilienthal, Rosenmüller, Tholuck, Winer (Lex. Hebr.) u. A., von Keinem aber so eingehend und gründlich vertheidigt worden ist. Sie behauptet, dass die Uebersetzung der bezüglichen Worte durch leihen und entwenden eine

nachweisbar falsche sei, dass vielmehr nach zwingenden sprachlichen und sachlichen Gründen jenes als ein durch moralische Gewalt, d. h. durch Einwirkung Gottes auf die Herzen der Aegypter, abgenöthigtes Schenken, und dieses als ein dadurch zu erklärendes Berauben oder Spoliiren aufzufassen sei. Indem wir uns dieser Deutung als der allein richtigen anschliessen, versuchen wir, die Hengstenberg'sche Argumentation noch nach einigen Seiten hin zu verstärken und zu vervollständigen.

Es fragt sich zunächst, in welchem Sinne die Worte שאל und השאיל in Exod. 12, 35. 36 aufzufassen sind? ob in dem Sinne von postulavit und dedit, wie Hengstenberg will, oder in dem Sinne von mutuum petiit und mutuum dedit, wie fast alle übrigen Ausleger sie fassen. Denn jedenfalls stehen beide Formen in dem Verhältniss zu einander, dass השאיל die Erfüllung oder Gewährung der in שאל enthaltenen Bitte ausdrückt. Wäre freilich die Uebersetzung der LXX stets maassgebend, so wäre gar kein Zweifel, denn diese übersetzen: *ᾔτησαν παρὰ τῶν Αἰγυπτίων... καὶ ἔχρησαν αὐτοῖς*, — danach die Vulgata: petierunt... commodaverunt, — und Luther nach Beiden: sie forderten... sie leiheten.

Hengstenberg bestreitet nun nicht bloss die Zulässigkeit des Begriffs leihen in diesem Zusammenhange der Rede, sondern auch überhaupt; wenigstens argumentirt er stets so, als sei es von vornherein, weil schon von sprachlicher Seite her, unzulässig, diesen Begriff herbeizuziehen. Aber darin müssen wir ihm widersprechen. Wie sollten auch sonst die LXX und die Vulgata zu dieser Uebersetzung gekommen sein? Allerdings heisst שאל allenthalben (mit Ausnahme einer einzigen Stelle) bloss einfach bis fordern, verlangen, bitten, ohne den Nebenbegriff, den das mutuum petiit aufgenommen hat; allerdings kann das Hifil von שאל an der einzigen Stelle, wo es sonst noch vorkommt, nämlich in 1 Sam. 1, 28, unmöglich den Begriff des Leihens, sondern nur den des unbedingten Dahingebens, des Schenkens, haben, denn Hannah giebt den vom HErrn erflehten Sohn nicht leihweise dem HErrn; sie schenkt ihn Dem wieder, der ihn ihr geschenkt hat, denn sie giebt ihn dem Heiligthum mit ausdrücklicher Verzichtleistung auf alle Rechte und Ansprüche an ihn, sie weiht ihn zum lebenslänglichen Nasiräat. — Aber es ist doch auch eine Stelle vorhanden, nämlich 2 Kön. 6, 5, wo das שאל unzweifelhaft die Bedeutung des mutuum petiit hat. Wenn dort der Prophetenschüler, dem das Beil ins Wasser fiel, den Verlust um so schmerzlicher empfindet, weil das Beil שָׁאוּל war, so kann das offenbar nicht anders verstanden werden, als dass das Beil fremdes Eigenthum, also geliehen war. Kann aber שאל ohne nähere sprachliche Bezeichnung mutuum petiit heissen, so kann ohne Zweifel השאיל auch in dem Sinne von mutuum dedit gebraucht werden.

Die Sache verhält sich nämlich so: שאל heisst zunächst und ursprünglich: bitten, fordern, verlangen; השאיל also: das Erbetene gewähren, das Verlangte geben. In den Worten selbst liegt es nicht ausgesprochen, welcher Art das Bitten und Geben ist, ob ein unbedingtes oder bedingtes, ob das Erbetene zum Eigenthum oder nur zum einstweiligen Gebrauche gefordert und gegeben wird. Ob die Worte da, wo sie vorkommen, mit einer solchen Nebenbedeutung angethan sind, und mit welcher von beiden, muss der Zusammenhang der Rede und die Situation der Begebenheit entscheiden. Fragen wir, welche von beiden die näher liegende, gewöhnlichere und daher auch bei der Auslegung zunächst zu prüfende ist, so muss dies zu Gunsten der erstern beantwortet werden. Denn Jedermann, glauben wir, wird zugeben, dass der bedingte Sinn des Verlangens und Gebens ein von der Grundbedeutung der Worte entfernterer ist, als der unbedingte. Auch im Sprachgebrauch bestätigt sich diese Voraussetzung. שאל kommt

nur ein einziges Mal im Sinne von mutuum petiit vor; und השאיל, das ausser unsrer Stelle überhaupt nur noch einmal vorkommt, wird dort in der völlig gesicherten Bedeutung dedit, donavit gebraucht. Die Sache steht also so, dass wir verpflichtet sind, es zuerst mit dieser Bedeutung zu versuchen, und erst dann berechtigt und verpflichtet sind, die andre Bedeutung herbeizuziehen, wenn wir mit jener nicht durchkommen, d. h. wenn der Zusammenhang der Rede und die Situation der Begebenheit uns nöthigen, der Bedeutung leihen den Vorzug zu geben.

Situation und Zusammenhang sprechen aber, scheint uns, entschieden für die erste Bedeutung. Das entscheidendste Moment bei dieser Frage ist offenbar dies, ob die Aegypter die Rückkehr der Israeliten erwarteten, oder doch durch deren ausdrückliche oder stillschweigende Zusage zu erwarten berechtigt waren. Ist diese Frage zu bejahen, so nöthigt sie indess noch nicht dazu, nur an ein Leihen und nicht an ein Schenken zu denken, denn auch wenn die Aegypter die Rückkehr der Israeliten erwarten durften, konnten sie ihnen doch kostbare Geräthe und Kleider schenken. Lag die Sache aber so, dass die Aegypter an die Rückkehr der Israeliten gar nicht dachten und denken konnten, dann versteht es sich auch von selbst, dass auf beiden Seiten nur von einem Schenken, nicht von einem Leihen die Rede gewesen sein kann. So lag sie aber in der That, wie wir schon oben in der dritten Erläutrung zu diesem § gezeigt haben.

Auch die an allen drei Stellen wiederkehrende Angabe, dass die Willigkeit der Aegypter zum Geben eine Folge der Einwirkung Gottes auf ihre Herzen gewesen sei („Gott gab dem Volke Gnade in den Augen der Aegypter"), führt viel mehr auf ein Schenken als auf ein Leihen. Und wenn in Exod. 3 gesagt wird: „Fordert von den Aegyptern und ich will euch Gnade geben vor ihnen, dass ihr nicht leer ausziehet", so ist erstens klar (zumal wenn man die Verheissung in Gen. 15, 14, die hier wieder aufgenommen wird, vergleicht), dass das Geforderte ihnen zum Eigenthum werden soll; zweitens, dass es ihnen nicht durch die Unmöglichkeit der Rückgabe, sondern durch die Einwirkung Gottes auf die Herzen der Aegypter, zum Eigenthum werden soll, und drittens, dass das Fordern nicht in dem Sinne von entlehnen gemeint ist.

Doch noch bleibt eine Schwierigkeit, und wie die Gegner unsrer Auffassung meinen, die bedeutendste, nämlich das: וַיְנַצְּלוּ אֶת־מִצְרָיִם in K. 12, 36. Aber gerade hieraus gewinnt unsre Auffassung ihre grösste Stärke, und es ist Hengstenberg's Verdienst, darauf zuerst mit Nachdruck aufmerksam gemacht zu haben. Die LXX übersetzen dies richtig durch: *καὶ ἐσκύλευσαν τοὺς Αἰγυπτίους*, die Vulgata ebenso durch: et spoliaverunt Aegyptios, Luther entschieden falsch durch: Sie entwendeten es den Aegyptern. נִצֵּל hat nie die Bedeutung: entwenden, stehlen, es bezeichnet nie die Wegnahme oder Aneignung einer Sache mit List und Heimlichkeit, durch Betrug und Ränke, sondern hat immer und ausnahmslos nur die Bedeutung des Raubens, Plünderns, Spoliirens, oder des Wegnehmens mit Gewalt. Das passt aber platterdings nicht zu dem Leihen, denn ein Leihen mit der Absicht nicht wiederzugeben, ist Betrug, nicht Gewalt. Fragen wir wie Luther zu dieser Verschiebung des Begriffes gekommen sei, so liegt die Vermuthung nahe, dass die irrige Auffassung des השאיל, als eines Leihens, ihn dazu veranlasst habe. Er fühlte ohne Zweifel, dass das spoliare schlecht zu dem mutuum petiit und mutuum dedit passe, dass vielmehr das Eine das Andre ausschliesse, und statt von der richtigen Bedeutung des נצל aus die falsche Uebersetzung des השאיל zu corrigiren, liess er sich durch das Ansehen der LXX und Vulg. verleiten von der falschen oder doch wenigstens zweifelhaften Bedeutung des השאיל aus die richtige Bedeutung des נצל zu alteriren.

Aber passt denn das „Berauben und Spoliiren" zu dem Schenken? — Auf d
ersten Blick hat es etwas Befremdendes, wenn wir mit Ja antworten. Bei näherer Ei
sicht verliert sich aber dies Befremden. Der Verfasser will es hervorheben, dass d
Aegyptern Gewalt angethan worden ist, dass sie in Folge des Krieges ihrer Habe b
raubt worden sind, dass Israel „gleichsam mit der Beute seiner mächtigen Feinde bel
den, zum Zeichen des Sieges, welchen Gottes Allmacht seiner Ohnmacht verliehen, dav
gezogen sei. Die Erfüllung entspricht der Verheissung in Gen. 15, 14 („Darnach soll
sie ausziehen mit grossem Gut") und in Exod. 3, 19 ff.: „Ich weiss, dass man eu
nicht wird ziehen lassen ohne durch eine starke Hand, und Ich will meine Hand au
strecken und Aegypten schlagen mit allerlei Wundern, und will diesem Volke Gna
geben vor den Aegyptern, dass, wenn ihr ausziehet, ihr nicht leer ausziehet
Indem die Urkunde, sagt Hengstenberg, „die Geschenke der Aegypter als eine Beut
bezeichnet, welche Gott seinem Heere (12, 41) zugetheilt, macht sie darauf aufmerksa
dass die Ertheilung dieser Geschenke, die sich äusserlich als ein Werk der Gutmüthigk
der Aegypter darstellt, von einem andern Geber herrühre, dass die äusserlich freie Hand
lung der Aegypter durch einen innerlichen göttlichen Zwang, dem sie nicht widerstehe
konnten, bewirkt wurde." Ohne diese göttliche Gewalt würden die Aegypter den ve
hassten und verachteten Hirten, die ihnen so viel Unheil gebracht, lieber alles Böse a
gethan haben. „Zugleich ist der Ausdruck gewählt mit Bezug auf das Verfahren d
Aegypter, für das sie hier Gott und seinem Volke Genugthuung leisten müssen. Sie hat
ten Israel beraubt (durch die ungerecht erzwungenen Frohndienste); jetzt trägt Isra
Aegyptens Raub davon." Was aber hier an Aegypten geschah, ist ein Urbild und Vor
bild für jeden ähnlichen Conflict Israels mit dem Heidenthum, denn Aegypten ist für d
Reich Gottes der Erstling und der Repräsentant des gesammten Heidenthums. Daru
heisst es noch Sach. 14, 14 mit offenbarem Rückblick auf unsre Begebenheit: „Es werde
versammelt werden die Güter aller Heiden, die umher sind, Gold, Silber und Klei
der über die Maassen viel." — Es wäre demnach hier, wo es sich um einen prinei
piellen und fundamentalen Kampf und Sieg über das Heidenthum handelt, gegen d
göttliche Decorum gewesen, wenn Jehovah sein Volk ohne Ersatz für die Beeinträchti
gungen und Beraubungen, die es in Aegypten widerrechtlicher Weise erlitten, hätte ab
ziehen lassen; — der Sieg wäre nur ein halber, und als solcher (bei der principielle
Bedeutung dieses Stückes der Geschichte) gar keiner gewesen, wenn Israel nicht a
diese Weise vollständige Satisfaction erhalten hätte.

So und nur so verlieren die angezognen Stellen des Exodus alles Bedenkliche u
Befremdliche; nur so geschieht den Worten und der Sache völlig Genüge; nur so tri
die Begebenheit unter einheitlichen Gesichtspunct mit der Gesammtheit der Wunde
Zeichen und Ereignisse in Aegypten; nur so erklärt es sich, dass sie der Urkunde s
wichtig und bedeutungsvoll erscheint, dass sie ihrer dreimal, in jeder möglichen For
der Darstellung (als Verheissung, Gebot und Erfüllung) in aller Ausführlichkeit erwähn
ja dass schon 650 Jahre vorher die Verheissung an Abraham (Gen. 15, 14) auf sie hin-
weist. Denn jetzt erkennen wir, dass sie die eigentliche Spitze aller Zeichen und Wun-
der, aller Ereignisse und Erfolge in dieser Zeit der Erlösung Israels vom Joche de
Aegypter war. Jede andre Deutung, die den Begriff des Leihens festhalten will, geräth
in Conflict mit der Idee der Heiligkeit Gottes. Alle Momente der Wahrheit aber, welche
den oben zurückgewiesenen Rettungsversuchen zu Grunde liegen, finden bei unsrer Auf-
fassung ihre Anerkennung und rechte Würdigung.

Ehe wir jedoch von dieser Begebenheit scheiden, müssen wir noch eine andre Frage

in Erwägung ziehen, die meistens gar nicht in Betracht gezogen, und wo dies geschehen, irrig beantwortet worden ist. Ich meine nämlich die Frage, was für Gaben die Israeliten gefordert haben, warum gerade diese, und zu welchem Zwecke?

Ewald meint, die geforderten Gefässe und Kleider hätten unstreitig zu dem von den Kindern Israel zu feiernden Opferfeste (behufs dessen Moseh um Entlassung des Volkes bei Pharao nachgesucht hatte) dienen sollen, es seien also Opfergeräthe und Priesterkleider gewesen, und zwar solche, die auch schon bei den Aegyptern für diesen religiösen Zweck bestimmt waren. Aber wie reimt es sich dazu, dass nach Exod. 3 „ein jegliches Weib von ihrer Nachbarin und Hausgenossin" die Geräthe und Kleider fordern soll? Glaubt denn Ewald, dass alle ägyptischen Weiber oder doch wenigstens alle diejenigen, die bei oder unter den Israeliten wohnten, im Besitz von Opfergeräthen und Priesterkleidern gewesen seien? Der Kenner des ägyptischen Alterthums wird doch wohl wissen, dass dies bei der scharfen Kastengliederung des alten Aegyptens geradezu undenkbar ist. Justin (hist. 36, 2. 13) weiss freilich von Moseh zu erzählen: Sacra Aegyptiorum furto abstulit, — aber er lässt doch wenigstens nicht die Sacra Aegyptiorum den Weibern der ägyptischen Fellah's abgestohlen werden, sondern denkt sich ohne Zweifel die Sache so, dass Moseh an der Spitze eines israelitischen Heeres in die ägyptischen Tempel eingebrochen sei und dieselben geplündert habe. — Wer aber etwa Justin's Bericht in diesem Puncte für getreuer hält als den des Exodus, dem wollen wir seine Freude nicht durch unzeitige Bestreitung und Widerlegung seiner Ansicht stören.

Auch Hofmann denkt sich, dass die goldenen und silbernen Gefässe der Aegypter von den Israeliten für die bevorstehende Festfeier in der Wüste erbeten (erborgt) worden seien. Aber er sieht darin nicht, wie Ewald, ägyptische Opferschaalen und andres ägyptisches Opfergeräthe, sondern wohl Haus- oder Tafelgeräthe der Aegypter. Doch auch diese Auffassung erweist sich bald als eine irrige und unzulässige. Denn auch gegen sie gilt noch das Gebot in Exod. 3, dass ein jedes Weib von ihrer Nachbarin oder Hausgenossin solche Gefässe fordern solle. Ist es wohl denkbar, dass alle Aegypter, auch die ärmern und geringern unter ihnen (denn diese und nicht die Reichen und Vornehmen haben wir uns doch vorzugsweise als mitten unter den Israeliten, oder gar bei ihnen zur Miethe wohnend zu denken) goldene und silberne Koch-, Haus- oder Tafelgeschirre besessen hätten. Gewiss waren auch die Ansichten über Reinheit und Unreinheit der Geräthe damals bei den Aegyptern nicht minder wie bei den Israeliten viel zu delicat und häkelig, als dass die Israeliten (gleichviel ob heilige oder profane) Gefässe von den unheiligen Aegyptern zu dem heiligsten Opfer hätten brauchen mögen, oder umgekehrt, dass die Aegypter den Israeliten solche zu ihrem Gräueldienste (Exod. 8, 26) hätten leihen mögen. — Auch weiss diese Auffassung nichts mit den Kleidern anzufangen, die doch mit den Geräthen unter denselben Gesichtspunct zu stellen sind. Endlich wird diese Auffassung auch durch den Ausgang widerlegt. Die Israeliten wussten allerdings, als sie die goldenen Geräthe und die Kleider der Aegypter begehrten, noch nicht, wie das Fest und Opfer in der Wüste gefeiert werden solle (Exod. 10, 26), und so ist es wenigstens nicht unmöglich, dass sie sich dachten, ein jedes israelitische Weib (Exod. 3) und ein jeder israelitische Mann (Exod. 11) bedürfe dazu eines oder mehrerer goldenen und silbernen Gefässe. Aber wahrscheinlich ist dies doch gewiss nicht! Ueberdem, wenn auch Moseh und die Israeliten nach Exod. 10, 26 noch nicht wussten, wie das Fest vor sich gehen solle und was dazu nöthig sei, so wusste es Gott doch, und Er ist es, der den Israeliten anbefiehlt, die goldenen und silbernen Geräthe zu fordern. Vergleichen wir

nun den Erfolg, nämlich die Art und Weise, wie das beabsichtigte Opfer in der Wüs[t]
wirklich gefeiert wurde (Exod. 24), so finden wir hier nicht die mindeste Erwähnun[g]
davon, dass die von den Aegyptern geborgten Geräthe dazu gebraucht worden seien; j[a]
noch mehr, es zeigt sich, dass dazu nur ein einziges Opferbecken (24, 6) gebrauc[ht]
worden ist. Wir müssen also sagen, im Sinne Gottes wenigstens konnte es nicht liege[n]
die Gefässe zum Opferdienste verwenden zu lassen. War aber dies nicht der Zwec[k]
um dessen willen Gott den Israeliten anbefahl, die goldenen und silbernen Geräthe z[u]
fordern, so muss Gott einen andern Zweck dabei im Auge gehabt haben. Wir glaube[n]
dass dieser in der Urkunde auch deutlich genug angedeutet ist. Doch darauf können wi[r]
erst weiter unten eingehen.

Vorest müssen wir uns klar zu werden suchen, was denn unter den כְּלֵי כֶסֶף וּכְלֵי
זָהָב וּשְׂמָלֹת eigentlich an diesem Orte zu verstehen ist. Sprachlich haben die Wor[te]
gar keine Schwierigkeit. כְּלִי, plur. כֵּלִים, abgeleitet von כלה, bedeutet, wie Gese-
nius im thes. sagt: quidquid factum, confectum, paratum. Es ist ein „vocabulum lat[e]
patens" wie kaum ein andres, denn mit diesem Namen wird im alten Testamente alle[r]
mögliche Geräthe benannt, Hausgeräthe, Handwerksgeräthe, Opfergeräthe, Gefässe alle[r]
Art und jeglicher Bestimmung, Waffen, Kleider, Geschmeide, Kleinodien etc. Treten di[e]
כלים als goldene und silberne auf, so wird natürlich dadurch der weitschichtige Begrif[f]
des Wortes bedeutend eingeschränkt. Es sind dann eben nur solche Geräthe darunter z[u]
verstehen, die häufig oder gewöhnlich von kostbarem Metalle angefertigt wurden. Un[d]
das geschah in der Regel nur beim Geschmeide (Ringe, Spangen, Ketten etc.), bei Hei-
ligthümern (Opfergeräthen etc.), und bei Haus- und Tafelgeräthe vornehmer und reiche[r]
Familien. Da das edle Metall am häufigsten zu dem erstgenannten Zwecke verarbeit[et]
wurde, so liegt es auch am nächsten, unter כלי כסף וכלי זהב, wo der Ausdru[ck]
durch Wort oder Zusammenhang nicht näher bestimmt ist, Kleinodien und Geschmeid[e]
darunter zu verstehen. So wird es also schon von diesem abstracten Standpuncte au[s]
wahrscheinlich, dass wir hier zunächst und vorzugsweise nicht an Hausgeräthe und Tafel-
geschirr, sondern vielmehr an Schmucksachen, Geschmeide und Kleinodien zu denke[n]
haben. In diesem Sinne wird der Ausdruck ohne alle nähere Bezeichnung z. B. in
Gen. 24, 53 gebraucht: „Und Elieser zog hervor כלי כסף וכלי זהב וּבְגָדִים, und gab
sie der Rebekka. Was kann hier, trotz des Mangels aller nähern Bestimmung, unter
dem Ausdrucke vernünftiger Weise Anderes verstanden werden, als weibliche Schmuck-
und Putzsachen? In demselben Sinne wird כלי זהב in Exod. 35, 22 gebraucht, in-
dem hier unter demselben beispielsweise Agraffen, Ohr- (Nasen-)ringe, Finger- (Siegel-)
ringe und Spangen subsummirt werden; ebenso in Num. 31, 50, wo ausser dem genann-
ten Geschmeide noch Fusskettchen und Armbänder unter diesem Namen auftreten.

Diese Stellen zeigen deutlich, dass der Sprachgebrauch unter goldenem und silber-
nem Geräthe vorzugsweise Geschmeide verstand. Sehen wir nun unsre Stellen näher
an, so werden wir uns bald überzeugen, dass auch hier nichts Anderes darunter verstan-
den werden könne. Schon dies, dass neben den goldenen und silbernen Geräthen auch
Kleider genannt sind, führt dazu, jene mit diesen unter gleiche Kategorie zu stellen,
d. h. Geschmeide darunter zu verstehen, — da die Kleider offenbar als Feierkleider
zu fassen sind. Noch entschiedener werden wir zu dieser Auffassung gedrängt, wenn
wir beachten, dass in Exod. 3 allein **Weiber** als die Fordernden, wie als die
Gebenden, genannt sind. Es zeigt sich, dass es sich hier um Dinge handelt, die man
vorzugsweise bei Weibern zu suchen berechtigt ist, und deren Besitz den Weibern
zumeist am Herzen liegt. Dann werden wir aber weder an Opfergeräthe, noch an Haus-

und Tafelgeräthe, sondern nur an Geschmeide zu denken haben. Auch löst sich so die Schwierigkeit, die wir oben der Hofmann'schen Auffassung entgegenstehend fanden. Goldenes und silbernes Tafelgeschirr, und noch weniger goldene und silberne Opferschaalen, Opferbecken etc. werden wir gewiss nicht im Besitze jeder einzelnen ägyptischen Familie voraussetzen können, aber den Besitz eines goldenen oder silbernen Ringes, eines Armbandes, einer Spange oder dergl. werden wir auch bei einer sonst armen Aegyptierin, ohne uns in das Gebiet der Unwahrscheinlichkeit zu verirren, voraussetzen dürfen.

Wenn aber in Exod. 11 neben den Weibern auch noch **Männer** als Gebende und Nehmende genannt werden, so wird, hoffen wir, Niemand meinen, dass dies mit unserer Auffassung im Widerspruch stände. Denn neben den goldenen und silbernen כלים werden auch **Kleider** genannt, deren die Männer ebenso sehr bedürfen, wie die Weiber. Im Uebrigen entbehrte ja auch der Anzug der Männer nicht ganz des silbernen und goldenen Schmuckes. Judah trug z. B. einen Siegelring (Gen. 38, 18) und Josef einen goldenen Ring und eine goldene Halskette (Gen. 41, 42).

Ein weiterer Beweis für die ausschliessliche Richtigkeit dieser Auffassung liegt in den Worten (Exod. 3, 22): וְשַׂמְתֶּם עַל־בְּנֵיכֶם וְעַל־בְּנֹתֵיכֶם. **Luther** übersetzt dies nach Vorgang der LXX und der Vulgata: „Die sollt ihr auf eure Söhne und Töchter legen“, d. h. behufs des Transportes. Es ist dies ein Missverständniss, welches sich mit Nothwendigkeit aus der falschen Deutung der כלים als **Gefässe** (*σκεύη*, vasa) ergab, und das bei der richtigen Auffassung von כלים sich auch von selbst erledigt. Schon unter der Voraussetzung, dass כלים Gefässe (Becken, Kessel, Schaalen, Leuchter etc.) seien, hat jene Uebersetzung etwas hoch Befremdendes. Hatten denn, muss man fragen, die Israeliten, die doch vorzugsweise Viehzucht trieben, keine Esel und andre Lastthiere, denen sie das Gepäck hätten aufladen können? so dass sie ihre Söhne und Töchter als Surrogat der fehlenden Lastthiere hätten verwenden müssen? Lesen wir doch Exod. 12, 38, dass die Israeliten mit einer sehr grossen Menge Viehes jeglicher Art ausgezogen seien. — שׂים mit der Präposition על kann aber, wenn es von **Kleidern, Waffen, Geschmeide** etc. gebraucht wird, **nur** heissen: **anziehen, anlegen**, vgl. z. B. Gen. 37, 34; 41, 42; Lev. 8, 8 f.; Ruth 3, 3; Ezech. 16, 14 und viele andre Stellen, — und das muss es auch hier bedeuten.

Doch noch ein Weg steht uns offen, um uns völliger zu überzeugen, was unter den כלי כסף וכלי זהב in unserm Falle zu verstehen ist. Da ein jegliches Weib von ihrer Nachbarin, und ein jeglicher Mann von seinem Nächsten solche fordern soll und empfangen hat, so müssen derartige כלים bei den Israeliten fortan in grosser Menge vorhanden gewesen sein. Forschen wir nun, ob ihrer im weitern Verlauf der Geschichte nicht Erwähnung geschieht. Wir stossen dabei zuerst auf Exod. 32, wo die Männer und Weiber, Söhne und Töchter Israels die goldenen Ohrringe sich von den Ohren abreissen, damit Aharon ihnen daraus Elohim mache, die vor ihnen hergehen.

Ferner, trotzdem dass zur Anfertigung des goldenen Kalbes eine nicht ganz unbedeutende Masse von goldenen Schmucksachen consumirt und — dann vernichtet (Exod. 32, 20) worden war, lesen wir bald darauf (Exod. 35, 21 f.), dass die ganze Gemeinde, Männer und Weiber, zum Bau der Stiftshütte und ihrer Geräthe freiwillige Gaben darbrachte: „Agraffen, Ohrringe (Nasenringe?), Siegelringe, Spangen und allerlei sonstige goldene Kleinodien.“ Nun berücksichtige man, welch' eine Menge Goldes zum Bau der Stiftshütte, deren Balken sämmtlich mit Goldplatten überzogen waren, und zur Anfertigung ihrer Geräthe, die theils aus gediegenem Golde, theils wenigstens mit Gold überzogen waren, aufgehen musste, — und man wird bekennen müssen: der Vorrath der

Israeliten an goldenem Geschmeide muss ausserordentlich, ja wenn wir den Bericht i
Exod. 12, 35. 36 nicht kenneten, unbegreiflich und unglaublich gross gewesen sein.

Man wird uns vielleicht entgegen halten (vgl. K. v. Raumer, Der Zug der Israe
p. 3. 4. Anm.), dass nach Num. 4 in der Stiftshütte goldene und silberne Schüsseli
Schaalen, Becher, Kannen, Lampen, Schneuzen, Näpfe und Oelgefässe waren, und mei
nen, das seien eben die כלים, welche die Israeliten von den Aegyptern bekommen hät
ten. Aber mit Unrecht, denn Exod. 25, 29. 38 lesen wir, dass diese Schüsseln, Schaa
len, Kannen, Becher, Lichtschneuzen und Löschnäpfe erst in der Wüste verfertigt worde
sind und zwar nach Vs. 3 ff. aus den freiwilligen Gaben, welche Männer und Weiber i
Geschmeide und Kleinodien darbrachten. Man wird ferner vielleicht auch auf Num.
verweisen, wonach jeder der zwölf Fürsten Israels eine silberne Schüssel von 130 Se
kel, eine silberne Schaale von 70 Sekel, und einen goldenen Löffel von 10 Sekel Gewich
als Weihegeschenke (nämlich als Behälter ihres Speiseopfers) darbrachten, und auch hie
meinen, ägyptische Gefässe wiederzufinden. Aber man merke wohl, dort fordert un
erhält ein jegliches Weib und ein jeglicher Mann goldene und silberne כלים, hier abe
sind es nur die zwölf Fürsten Israels, welche solche Gaben darbrachten; — ferner, dies
Darbringung geschah nach Vollendung und Aufrichtung der Stiftshütte, und wahrschein-
lich sind diese 12 Schüsseln, Schaalen und Löffel ebenso erst in der Wüste zu diesem
Behufe angefertigt worden, wie die in Exod. 25, 29. 38 und in Num. 4, 7. 9 genannten
Geräthe. Auch dazu mögen noch die Gaben der Aegypter verwandt worden sein; wil
man das aber nicht annehmen, so bedenke man, dass es die Fürsten Israels waren
welche sie darbrachten, welche als die Vornehmsten und Reichsten im Volke auch woh
Gold und Silber, — meinetwegen auch silberne Schüsseln und Schaalen so wie goldene
Löffel als selbstständiges Eigenthum besitzen konnten. Daraus jedoch, dass die darge-
brachten Schüsseln, Schaalen und Löffel bei allen 12 Fürsten genau dasselbe Gewicht
haben, sehen wir uns zu der Annahme genöthigt, dass diese Geräthe eben jetzt erst und
zu diesem Behufe verfertigt worden sind.

Auch die Situation und Tendenz der ganzen Begebenheit tritt bei dieser Auffassung in
ein helleres Licht, so wie es andrerseits sich auch von hier bestätigt, dass nicht von einem
Leihen und Entwenden, sondern von einem durch moralischen Zwang abgenöthigten
Schenken und daraus hervorgehenden Spoliiren die Rede ist.

Nach dem harten Drucke, unter dem Israel so lange geseufzt hatte, war es kaum
anders möglich, als dass bei einem grossen Theile des Volkes der frühere Wohlstand sehr
gelitten hatte, dass es in Beziehung auf Vermögens- und Besitzstand sehr herunterge-
kommen war. Unter solchen Umständen hätte, wenn nicht ein Uebriges geschehen wäre,
der Auf- und Auszug Israels im Ganzen und Grossen nur ein ärmlicher sein können;
der letzte Eindruck, den das Volk Gottes bei seinem Auszuge aus Aegypten zurückliess,
wäre dann der eines elenden, verächtlichen Bettler- und Sklavenhaufens gewesen. Das
wäre aber hier ohne Zweifel dem göttlichen Decorum entgegen gewesen; denn des
Volkes Schmach war in diesem Falle auch Jehovah's Schmach, so wie andrerseits des
Volkes Ehre auch Jehovah's Ehre. Nicht bloss zu genauer Noth, und kaum mit heiler
Haut, sollte Israel abziehen, sondern als ein siegendes und triumphirendes Volk, mit den
Schätzen Aegyptens beladen, in festlichem Anzuge, mit Feierkleidern angethan, mit
Kleinodien und kostbarem Geschmeide, mit goldenen Halsketten, Armspangen u. dgl. ge-
schmückt. Es ging zur Feier eines Festes, des grössten und herrlichsten Festes seiner
Geschichte; dazu gehörte auch ein festlicher Anzug, und diesen müssen dem Volke seine
Widerwärtigen und abgesagten Feinde liefern, und das ist der Gipfel des Triumphes —

ohne äussern Zwang, ohne Widerstand und Weigerung, auf das blosse, einfache Verlangen Israels hin. So weit ist der Stolz und Uebermuth der Aegypter gebrochen; so sehr hat sich das Blatt gewendet, dass Aegypten um den bis dahin so beharrlich verweigerten Abzug der Israeliten als um eine Wohlthat bitten muss; dass nun nicht die Aegypter, sondern die Israeliten die Bedingungen des Abzugs vorschreiben, und die Aegypter auf jede noch so demüthigende Bedingung ohne Weiteres eingehen.



5. Das alte Testament unterscheidet zwei Klassen von **Erstgebornen**, nämlich die Erstgebornen des Vaters, und die Erstgebornen der Mutter. Jene allein genossen die bürgerlichen Vorrechte der Erstgeburt, nämlich das Recht auf den Principat in der Familie und auf das doppelte Erbtheil, weshalb man sie auch als primogeniti haereditatis bezeichnet hat (vgl. Deut. 21, 15—17). Diese aber, welche zum Unterschiede von jenen als כָּל־בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם (Alle Erstgeburt, die jeglichen Mutterleib bricht) bezeichnet werden, hatten keine bürgerlichen Vorrechte, wenn sie nicht auch zugleich Erstgeborne von Seiten des Vaters waren. Hier sind nur die Erstgebornen der Mütter gemeint, und da sie Jehovah geheiligt werden sollen, hat man sie als primogeniti sanctitudinis von jenen unterschieden. Vgl. Seldenus, de success. in bona defunctt. c. 7 p. 26 ff. und Iken diss. II p. 37. — Es fragt sich nun, was es mit der hier befohlenen **Heiligung der Erstgeburt** auf sich habe. Dass an keine Weihung zum Priesterthum zu denken ist, wird schon durch K. 13, 2. 13, wonach die Erstgeburt der Menschen ganz in demselben Sinne geheiligt werden soll, wie die Erstgeburt des Viehes, ausser Zweifel gesetzt. Die Erstgeburten sollen nicht als sacerdotes, sondern als sacrificia dem Herrn geweiht werden. „Heilige mir alle Erstgeburt an Menschen und Vieh, denn sie sind mein" heisst es Vs. 12. (Vgl. Vitringa, observv. ss. II, 2 p. 272 ff.) Als Jehovah alle Erstgeburt der Aegypter schlagend das Land durchzogen hatte, da war er zwar an allen mit dem sühnenden Blute des Passahlammes bezeichneten Häusern der Israeliten verschonend vorübergegangen, aber an die Erstgeburten der Israeliten hat er dennoch dieselben Ansprüche wie an die Erstgeburten der Aegypter. Dies Recht Jehovah's auf die Erstgeburten gründet sich darauf, dass er der Herr und Schöpfer aller Dinge ist, und dass alles Geschaffene, wie es ihm sein Leben verdankt, ihm auch sein ganzes Leben weihen soll. Die Erstgeburt kommt hier aber als Repräsentant aller Geburten in Betracht: in der Weihung der Erstgeburt ist ihm die ganze Familie geweiht. Der Unterschied zwischen israelitischer und ägyptischer Erstgeburt ist nun dadurch bedingt, dass die Aegypter sich der schuldigen Weihung an Jehovah weigern, wie sich in ihrem hartnäckigen Widerstreben gegen seinen Willen gezeigt hat, Israel aber sich dieser Weihung nicht entzieht, und die Mängel seiner bisherigen Weihung durch das sühnende Blut des Opferlammes deckt. Nun aber gilt im Reiche Gottes das Gesetz, dass Alles, was sich dem Herrn nicht freiwillig weihen will, um durch diese Weihe Leben und Seligkeit zu empfangen, ihm gezwungen geweiht wird, um dem Gericht und der Verdammniss anheimzufallen. Die Tödtung der Erstgeburt der Aegypter fällt daher unter den Gesichtspunct des Bannes (חֵרֶם), der unfreiwilligen, erzwungenen Weihung. Dass aber auch Israels bisherige Selbstweihung an Jehovah eine unzulängliche war, hat sich in der Nothwendigkeit der Opfersühne gezeigt, die deren Mängel bedecken sollte. Die Versöhnung hat aber zu ihrer nothwendigen Ergänzung die Heiligung. Kraft des sühnenden Passahblutes ist die israelitische Erstgeburt verschont worden; soll nun die Verschonung aufrecht erhalten werden, so muss die Heiligung der Erstgeburt ihr folgen. Wie aber in der ägyptischen Erstgeburt als der Repräsentation aller Geburten das ganze Volk der Aegypter der erzwungenen Weihung anheimgefallen ist, so bethätigt sich auch in der Heiligung der israelitischen Erstgeburt die freiwillige

Weihe des **ganzen** Volkes Israel. Die Verschonung der israelitischen Erstgeburt ist zwar, wie die Erlösung aus Aegypten, geschichtlich nur eine einmalige; aber beide sind eine allen künftigen Geschlechtern zu Gute kommende Thatsache, so dass in **der** Generation, die damals verschont und erlöst wurde, alle folgenden Generationen **mit** verschont und erlöst sind (und um dies stets im Bewusstsein zu erhalten, ist eben die jährliche Wiederholung der Passahfeier anbefohlen worden). Darum genügt es auch nicht dass die Erstgeburten jener ersten Generation zur subjectiven Ergänzung der objectiven Verschonung und Erlösung dem HErrn geheiligt werden; — auch die Erstgeburten aller folgenden Generationen, die in jener **mit** verschont und erlöst worden sind, müssen Jehovah geheiligt werden. Darum wird diese erstmalige Heiligung der Erstgeburt, bei jeder spätern Erstgeburt zu wiederholen geboten.



Worin die Heiligung der Erstgeburt bestehe, ergiebt sich im allgemeinsten Umrisse aus K. 13, 2: „**Denn sie sind mein**". Die Erstgeburt ist des HErrn, sie ist nicht sui juris, sondern Jehovah's Eigenthum, Jehovah's mancipium. Wissen wir nun, wie es sich aus der nächstfolgenden Geschichtsentwicklung herausstellt, dass Jehovah mitten unter Israel seine Wohnung aufzuschlagen gesonnen ist und dass diese Wohnung das Heiligthum Israels werden soll, das Zelt der Zusammenkunft, wo es mit seinem Gotte zusammenkommt, um ihm zu dienen, so werden wir von vornherein erwarten, dass die Heiligung der Erstgeburt, d. h. die Mancipation derselben an Jehovah, sich in oder bei diesem Heiligthume vollziehen werde, und diese Erwartung bestätigt sich auch vollkommen durch die spätere Entwicklung. (Vgl. § 57, 3.) Aber das Heiligthum ist jetzt noch nicht errichtet, und so kann die hier geforderte Heiligung vorläufig nur erst eine **Bestimmung** zur Heiligung sein, noch nicht die Realisation derselben. Israel soll es aber jetzt schon wissen, dass die Erstgebornen seiner Familien und die Erstgeburten seines Viehes seit jener grossen Nacht der Verschonung und Erlösung nicht mehr **sein**, sondern **Gottes** sind. Es kann nicht mehr darüber disponiren nach eigenem Gutdünken, sondern muss in Gehorsam warten, was Jehovah seiner Zeit darüber bestimmen wird. Aber so viel wird doch schon hier kundgethan (K. 13, 13), dass nur das reine, d. h. opferfähige Thier wirklich und unlösbar dem HErrn unmittelbar als Opfer anheimfallen soll, alles übrige Vieh aber entweder getödtet oder durch ein opferfähiges ersetzt, und die Erstgeburt von Menschen gelöst (losgekauft) werden soll. Wie namentlich Letzteres geschehen soll, bleibt späterer Bestimmung vorbehalten (Num. 3, 8; 8, 17; 18, 14 — 18). Doch was es mit der ganzen Sache auf sich habe, wird schon jetzt (Vs. 14. 15) ihnen deutlich zum Bewusstsein gebracht: „Wenn dich heute oder morgen dein Kind fragen wird: Was ist das? sollst du ihm sagen: Jehovah hat uns mit mächtiger Hand aus Aegypten geführt aus dem Diensthause. Denn da Pharao hart war, uns los zu lassen, erschlug Jehovah alle Erstgeburt in Aegypten ... **Darum** opfre ich Jehovah Alles, was die Mutter bricht, das ein Männlein ist, und alle Erstgeburt meiner Kinder löse ich." —

Ebenso wie von der jährlichen Feier der Passahmahlzeit in Exod. 13, 9 wird auch in Vs. 16 von der jedesmaligen Heiligung der Erstgeburt gesagt: „Es soll dir sein zum Zeichen auf deiner Hand, und zum Denkzettel (וּלְזִכָּרוֹן; Vs. 16: zum Stirnband = וּלְטוֹטָפֹת) zwischen deinen Augen. Die spätere pharisäische Praxis gründet auf diese Stellen, so wie auf Deut. 6, 8; 11, 18, die Sitte der תְּפִלִּין oder *φυλακτήρια* (Matth. 23, 5), d. h. Pergamentstreifen mit Bibelsprüchen beschrieben, die beim Gebete auf Stirn und Hand gebunden wurden; während die Karäer die bezüglichen Bibelstellen nicht buchstäblich, sondern als eine sprüchwörtlich-symbolische Redeweise deuten. Dass unsre beiden Stellen nur die karäische Auffassung zulassen, liegt unzweifelhaft am Tage. Ob aber

dasselbe auch von den beiden deuteronomischen Stellen gelte, ist eine Frage, deren Beantwortung wir der zweiten Abtheilung dieses Bandes vorbehalten müssen.

6. Nach Exod. 13, 18 zogen die Kinder Israel aus Aegypten חֲמֻשִׁים. Die LXX geben dies wieder durch: *πέμπτῃ δὲ γενέᾳ ἀνέβησαν*. So fasst es auch Clericus mit Beziehung auf Gen. 15, 16 und Exod. 6, 16 ff. (Jakob, Levi, Kahat, Amram, Mose). Die Ableitung des Wortes von חָמֵשׁ = fünf hält auch Fuller (Miscell. ss. 5, 2) fest. Er übersetzt das Wort durch *πεμπτάδες* und deutet es dahin, dass sie in 5 Columnen geordnet ausgezogen seien. Allein zu Beidem passt der sonstige Gebrauch des Wortes חֲמֻשִׁים nicht (Jos. 1, 14; 6, 12; Richt. 7, 11). In Num. 22, 30. 32 und Deut. 3, 18 werden dieselben, welche in Jos. 1, 14; 6, 12 חמשים genannt sind als חֲלוּצִים (= accincti, expediti ad iter s. ad proelium) bezeichnet. Die Vulg. übersetzt armati, Aquila: *ἐνωπλισμένοι*, Symmachus, *καθωπλισμένοι*. Besser passt zu den angeführten Stellen die Bedeutung „schlachtgerüstet, in Schlachtordnung", wozu dann freilich auch das Bewaffnetsein gehört. Die Etymologie ist zweifelhaft. Gesenius vergleicht die verwandten Stämme חמץ = acer fuit, חמס = violenter egit, oppressit und das Arabische خمس = acer, strenuus fuit in proelio. Man wendet gegen diese Auffassung ein, dass die Israeliten unbewaffnet ausgezogen seien. Aber das wird nirgends gesagt, und der Schrecken, der über sie kommt (K. 14, 10 ff.), beweist noch nicht, dass sie unbewaffnet waren. Vielmehr lesen wir, dass sie bald darauf zu Rafidim den Amalekitern eine förmliche Schlacht geliefert haben (16, 10 ff.). — Eine Vertheilung des abziehenden Volkes nach der Fünfzahl wäre völlig bedeutungslos. Die Uebersetzung der LXX empfiehlt sich noch viel weniger, schon weil ihre Voraussetzung, dass Moseh von Jakob an die fünfte Generation bilde, eine unzulässige ist (§ 6, 1). Dagegen giebt die Deutung durch „schlachtgerüstet, in Schlachtordnung" einen guten, angemessenen und bedeutungsvollen Sinn. Es gehörte das mit zu der triumphirenden, siegesfreudigen Haltung, in der Israel Aegypten verlassen sollte.

7. Die sich den Israeliten beim Abzuge anschliessenden Aegypter heissen hier (12, 38) עֵרֶב (von ערב = mischen), Num. 11, 4 אֲסַפְסֻף (von אסף = sammeln), Luther übersetzt beidemale **Pöbelvolk**, die LXX: *ἐπίμικτος*, die Vulg.: vulgus promiscuum. Die hebräischen Ausdrücke bezeichnen sie als zusammengelaufenes Volk (Bildung und Bedeutung der Worte sind ähnlich unserm „Mischmasch") und weisen darauf hin, dass wir uns unter ihnen, ähnlich den Paria's der Indier, die niedrigste Schicht des ägyptischen Volkes, die zu keiner der bevorrechteten Kasten gehörte, zu denken haben (vgl. § 37, 4). Auch bei den Israeliten nehmen sie eine untergeordnete Stellung ein, denn die in Deut. 29, 10. 11 erwähnten Holzhauer und Wasserschöpfer sind ohne Zweifel mit jenem Pöbelvolk identisch. Zugleich aber ersehen wir aus dieser Stelle, dass sie trotz dieser niedrigen Stellung, durch die sie zu den niedrigsten Knechtsdiensten bestimmt sind, als ein integrirender Bestandtheil des israelitischen Gemeindewesens angesehen wurden.

Der Durchzug durchs rothe Meer und Pharao's Untergang.

§ 28. (Exod. 13, 17—15, 21; Num. 33, 3—8). — Der nächste Weg nach Kanaan, als dem letzten Ziele der Reise Israels (K. 3, 17), hätte das Volk in nordöstlicher Richtung längs der Küste des mittelländischen Mee-

res binnen wenig Tagen zum Ziele ihrer Wandrung geführt. Aber Jehovah hatte seine guten Gründe [1]), sie nicht geradenweges diesem Ziele zuzuführen, sondern sie einen Umweg über die Wüste des Sinai machen zu lassen [2]). Der gewöhnliche Weg von Aegypten aus nach dem Sinai umgeht die Nordspitze des heroopolitanischen Meerbusens (des Schilfmeers) und zieht sich dann längs der Ostküste dieses Busens in südöstlicher Richtung. Diesen Weg schlägt auch der Zug der Israeliten unter Anführung Moseh's ein. Der Ausgangspunct des Zuges war Raemses, die Hauptstadt des Landes Gosen. Dem Hauptzuge, der von hier ausging, schlossen sich ohne Zweifel unterwegs die Zuzüge aus den entfernteren Landestheilen an. Ihr erster Lagerplatz hiess Sukkot, der zweite Etam „am Ende der Wüste". Aber statt nun von da aus vollends das Nordende des Schilfmeeres zu umgehen, um möglichst bald ausserhalb des ägyptischen Gebietes und der Tragkraft ägyptischer Waffen zu sein, giebt Jehovah ihnen Befehl, umzulenken und auf der Westseite des Meeres weiter zu ziehen So bleiben sie im ägyptischen Gebiete und ziehen einen Weg, der, wenn es Pharao etwa einfallen sollte, ihnen nachzujagen, sie dem gewissen Verderben entgegenzuführen scheint. Denn sie waren hier vom Meere von hohen Bergen und Engpässen umschlossen und jeder Ausweg menschlicher Klugheit war ihnen versperrt. Das war ein Weg, wo alle Einsicht, Gewandtheit und Macht eines menschlichen Führers, und wäre es auch ein Moseh, zu Schanden werden musste. Aber es war Gottes Wille, und Gott fordert nicht, ohne zu geben. Indem Er Israel diesen Weg gehen heisst, hat Er auch die Mittel hindurchzudringen zuvorversehen. Er selbst übernimmt in eigener Person die Führung des Zuges, und zwar in äusserer, sichtbarer Gestalt, in einer so majestätisch grossartigen Erscheinung, dass jeder Einzelne des ungeheueren Zuges sie erblicken kann, dass jeder Einzelne sich von der göttlichen Führung überzeugen kann. Denn Jehovah zog vor ihnen her, des Tags in einer Wolkensäule, dass er sie den rechten Weg führete, des Nachts in einer Feuersäule, um ihnen die Finsterniss der Nacht zu erhellen. Und die Wolkensäule wich nimmermehr vom Volke des Tages, noch die Feuersäule des Nachts [3]). — Von Etam aus hat man sich beeilt, Pharao Kunde von der unerwarteten, und, wie es scheint, unbegreiflich thörichten Wendung des Zuges zu geben. Da spricht Pharao: „Sie sind verirret im Lande, die Wüste hat sie beschlossen." Der alte Stolz Aegyptens, den die letzte Plage niedergeschlagen hatte, erhebt wieder sein Haupt. „Warum haben wir das gethan, heisst es, dass wir Israel haben ziehen lassen, dass sie uns nicht dieneten!" Pharao sammelt eiligst ein Heer, jagt ihnen nach und ereilt sie, als sie sich zwischen Pihachirot, Migdol und Baalzefon im An-

gesicht des Meeres sich gelagert haben. Eingeengt zwischen Bergen, Meer und Pharao's Reisigen und selbst zum Kampfe weder vorbereitet noch tüchtig, dazu noch von der Finsterniss der Nacht umgeben, ohne alle menschliche Aussicht auf Sieg, Rettung oder Flucht, will das Volk verzagen. „Waren nicht, rufen sie Moseh zu, waren nicht Gräber in Aegypten, dass du uns musstest wegführen, um zu sterben in der Wüste?“ Auch Moseh sieht menschlicher Weise keinen Ausweg. Aber von Jehovah erwartet er Rettung und von Jehovah kommt Rettung. „Fürchtet euch nicht, spricht er zum verzagenden Volke, stehet fest, und sehet zu, was ihr ein Heil Jehovah heute an euch thun wird. Jehovah wird für euch streiten und ihr werdet stille sein.“ Nun soll es klar werden, wie Gottes Wege, obwohl sie vor der Klugheit der Menschen als thöricht erscheinen, doch am sichersten, schnellsten und herrlichsten zum Ziele führen. Vorwärts! lautet der Befehl des Heerführers Israels, geradenweges mitten durch das tiefe Meer, durch welches seine Allmacht ihm einen trockenen Weg bahnen will. Der Engel Gottes, der vor dem Heere Israels in der Wolken- und Feuersäule herzog, erhob sich, und lagerte sich als eine Schutzwehr zwischen die Aegypter und die Israeliten, nach jener Seite hin als dunkle Wolke die Dunkelheit der Nacht noch mehr verdunkelnd, nach dieser als heller Lichtglanz die nächtliche Finsterniss erhellend. Und Moseh that, wie Jehovah ihm befohlen, er erhob seinen Stab und reckte seine Hand aus über das Meer. Da liess Jehovah einen starken Ostwind wehen, die ganze Nacht hindurch, der den Grund des Meeres trocken legte und die Wasser von einander theilte. Die Kinder Israel gingen auf trockener Strasse mitten durchs Meer, und das Wasser war ihnen für Mauern zur Rechten und zur Linken. Die verblendeten Feinde, von dem ungestümen Drange getrieben, sich die schon sicher gewähnte Beute nicht noch einmal entgehen zu lassen, und durch die Finsterniss, die sie umgab, verhindert, die ganze Gefahr ihres Beginnens zu überschauen, stürzen in besinnungsloser Hast den Fliehenden nach. Als nun der Morgen zu dämmern beginnt, ist Israel bereits am entgegengesetzten Ufer angelangt, die Aegypter aber befinden sich noch mitten im Meere. Da schaute Jehovah aus der Feuer- und Wolkensäule auf das Heer der Aegypter, der Schrecken Gottes kam über sie, wilde Verwirrung und besinnungsloses Gedränge hemmt ihren Marsch; sie rufen zur Flucht und Umkehr. Aber schon hat Moseh wiederum seine Hand ausgereckt über das Meer, die Wasser, die bis dahin wie Mauern zu beiden Seiten gestanden, beginnen, zunächst an der Westseite, wieder zusammenzuschlagen, die Aegypter fliehen dem Strom entgegen, und Pharao wird mit allen seinen Rossen, Wagen und Reitern [5]) von ihm verschlungen. Als es nun

[illegible], schwemmte der Strom die Leichen der Aegypter an [illegible]. Da erkannte Israel Jehovah's erhobene Hand, die es gerettet hatte, [illegible] fürchteten den Herrn und glaubten an Ihn und seinen Knecht Mosen. Und der Begeisterung des Dankes, die Mosch's Herz erfüllte, entquillt ein [illegible] Lobgesang zum Preise des erhabenen Retters. Mosch und die [illegible] der Männer sangen dies Lied, und Mirjam, die Prophetin, die Schwester [illegible], an der Spitze des Chores der Frauen, begleitet den Chorgesang der Männer mit Pauken, Reigen und hypophonischem Gesange [illegible]. [illegible] des ersten, mit Heil und Rettung begonnenen, mit Heil und Rettung [illegible], Passahfestes [7]).

6. Von dem Umwege über den Sinai heisst es K. 13, 17: „Gott führte [illegible] nicht auf die Strasse durch der Philister Land (längs der Küste des Mittelmeeres), die [illegible] war, denn Gott gedachte, es möchte das Volk gereuen, wenn sie Streit [illegible], und möchten wieder nach Aegypten umkehren." — Zunächst muss ein öfter [illegible] einschleichendes Missverständniss abgewiesen werden, als handele es sich hier schon um den vierzigjährigen Aufenthalt in der Wüste, als habe erst eine ganz neue Generation heranwachsen müssen, ehe an die Eroberung Kanaans [illegible] gedacht werden können. Um das hier angegebene Hinderniss zu beseitigen, bedurfte [illegible] 40 Jahre. Dazu hätte der ein volles Jahr in Anspruch nehmende Aufenthalt am Sinai, und die Erfahrung der bis dahin zu erlebenden Grossthaten Gottes hinreichen müssen. Nicht sowohl durch die natürlichen Mittel des frischen, freien Lebens in der Wüste sollte die Feigheit Israels überwunden und sein Muth gestählt werden, als vielmehr durch den Glauben, — und zur Kräftigung des Glaubens boten die Ereignisse des ersten Jahres [illegible] hinreichende Nahrung. Das Verwerfungsurtheil, welches die Israeliten zum [illegible] Umherirren in der Wüste verdammte, war eben eine Strafe für den Mangel [illegible], den sie aus den bisherigen Führungen Gottes hätten gewinnen können und sollen. — Wie wohl begründet übrigens jenes [illegible] auf Seiten Israels war, zeigt schon [illegible] (14, 10 ff.) seine Verzagtheit, als Pharao mit seinen Rossen und Reisigen ihnen nachjagt. Andrerseits waren aber auch, wie die spätere Geschichte zeigt, die Philister ein überaus kriegerisches und mächtiges Volk, [illegible] noch nicht, wie die eigentlichen Kanaaniter, zur Ausrottung bestimmt, und deren Land vorläufig noch nicht von Israel in Besitz genommen werden sollte.

[illegible] es manchen Leser, dass hier nur das negative und untergeordnete Motiv des Umwegs [illegible], nämlich die Rücksicht auf den sonst unausbleiblichen Conflict mit den Philistern, nicht aber (wie man nach K. 3, 12 erwarten sollte) das hauptsächliche und positive Motiv, nämlich dass dem Einzuge ins gelobte Land die Bundschliessung und Gesetzgebung am Sinai vorangehen müsse. Wir finden [illegible] Bedenken darin gelöst, dass dem Verfasser der Urkunde in diesem Zusammenhange eine negative [illegible], indem der [illegible] darauf zu berichtende Conflict mit Pharao's Kriegsmacht seinen Blick [illegible] in diesem Gesichtskreise gefesselt hielt.

6. Mit der [illegible] des Umwegs über die Wüste des Sinai ist die Motivirung des Umlenkens [illegible] nicht zu confundiren. Letztere [illegible]. Das Umlenken um das Gebirge herum nach dem rothen Meere [illegible], denn der Weg nach dem Meere [illegible] von Aegypten aus der gerade Weg nach dem Sinai. Ein Heerführer, der wie Je-

heruh seinem Heere auch durch das tiefe Meer einen trockenen Weg zu bahnen versteht, braucht den Umweg der Karawanenstrasse um das Meer herum nicht einzuhalten. Was Pharao und alle Welt als einen Weg der Verirrung (14, 3) ansieht, ist unter der Leitung Jehovah's (wie Ps. 107, 7 es nennt) ein „richtiger" Weg. — 2. Wie der Weg **durchs Meer** der geradeste und somit der äusserlich zweckmässigste war, so war er auch nach andern, mehr innerlichen, Beziehungen der zweckmässigste. Und zwar zunächst in Beziehung auf **Pharao**. Diesen Gesichtspunct spricht K. 14, 4 aus: „Ich will sein Herz verstocken, dass er ihnen nachjage, und will an Pharao und an aller seiner Macht Ehre einlegen, und die Aegypter sollen inne werden, dass Ich der Herr bin." Dann in Beziehung auf die **umwohnenden Völker**, mit welchen Israels unmittelbar bevorstehende Geschichte in Berührung kommen soll. Diese Bedeutung des Ereignisses ahnt und weissagt der Lobgesang Moseh's (K. 15, 14 ff.):

> Es hören's die Völker, sie beben,
> Angst ergreift die Bewohner **Philistäa's**.
> Bestürzt sind die Fürsten **Edom's**,
> Und Zittern erfasset die Mächtigen in **Moab**,
> Es verzagen alle Bewohner **Kanaan's**,
> Es fällt über sie Entsetzen und Furcht.
> Bei der Macht Deines Armes erstarren sie wie Stein,
> Bis hindurch ist Dein Volk, Jehovah,
> Bis hindurch ist das Volk, das Du erkauft.

Endlich in Beziehung auf die **Israeliten**, deren Glaube dadurch mächtig gekräftigt, deren Zuversicht auf Jehovah, und deren Vertrauen auf Moseh, den Knecht Jehovah's, (14, 31) aufgerichtet und befestigt wird, die es erfahren und preisen, dass Jehovah „der rechte Kriegsmann" ist (15, 3), dass Jehovah „ein König ist in Ewigkeit" (15, 18).

3. Ueber die **Wolken- und Feuersäule**, welche dem Zuge des Volkes Israel von Etam aus voranging und es während der ganzen Zeit seiner Wanderung durch die Wüste begleitete, vgl. besonders **Camp. Vitringa**, Observv. ss. V. c. 14—17. — Auch für dieses Wunder hat es an natürlichen Erklärungen nicht gefehlt. **Herm. v. d. Hardt** (Ephemerid. philol. discurs. 6 p. 86 und 210 ff., so wie Ephem. illustr. p. 93 ff.) erklärte die Wolken- und Feuersäule für das heilige Opferfeuer der Israeliten, welches seit dem ersten vom Himmel herab entzündeten Opfer durch die Patriarchen vor und nach der Fluth beständig unterhalten, durch Jakob mit nach Aegypten gebracht, und beim Auszuge aus Aegypten als Symbol der Gegenwart Gottes durch Aharon dem Heere vorangetragen worden sei. Aehnliches berichtet **Curtius** von den Perserheeren (III, 3, 9): Ordo agminis fuit talis. Ignis, quem ipsi sacrum et aeternum vocant, argenteis altaribus praeferebatur. — Mehr Beifall fand die Meinung **Toland's** (in Tetradynami Disc. I), der nichts weiter darin finden wollte als das gewöhnliche Karawanenfeuer, welches auf einer hohen Stange von dem dazu bestimmten Wegweiser als Signal der Richtung des Zuges vorangetragen worden sei. Dass diese Sitte im Alterthum nicht nur bei grossen Handelskarawanen, sondern auch bei orientalischen Kriegsheeren, besonders wenn dieselben durch unbekannte und unwegsame Gegenden zogen, Anwendung fand, wird durch alte Zeugnisse hinlänglich erhärtet. **Curtius** sagt von dem Heereszuge Alexanders d. Gr. (V, 2, 7): Tuba, cum castra movere vellet, signum dabat: cujus sonitus plerumque, tumultuantium fremitu exoriente, haud satis exaudiebatur. Ergo perticam, quae undique conspici posset, supra praetorium statuit, ex qua signum eminebat pariter omnibus conspicuum. **Observabatur ignis noctu, fumus interdiu.** Dass die Handelskara-

Morgen geworden, schwem[illegible]
Ufer. Da erkannte Israel
Sie fürchteten den HE[illegible]
Und der Begeistrun[illegible]
hehrer Lobgesang
Chor der Männer
Aharon's, an [illegible]
sang der [illegible]
Es war [illegible]
mit Hei[illegible]

2.

[illegible] bezeugen Har[illegible] (Beobachtt. I, [illegible]) [illegible] 128) u. A[illegible] S[illegible] in den Städten des Orients [illegible] mit eisernen K[illegible], worin Kienholz brennt. [illegible]). — Toland [illegible] sich nun noch Make. [illegible] und Feuersäule aussagt, auf Grund dieser An[illegible] [illegible] dieser Auffassung (z. B. Winer II. [illegible] [illegible] meist unbedenklich an, dass die Urkunde ein[illegible] [illegible] nur mythische Ausschmückung jener einfachen [illegible] d. A. u. N. Bundes. Lpz. 18[illegible] p. 24) möchte die [illegible] und die Angemessenheit und Gotteswürdigkeit der Tha[illegible] [illegible] Auffassung vereinen. Er sagt: „Allerdings hat man das ge[illegible] [illegible] morgenländischer Heereszüge darunter zu verstehen.... Die [illegible] göttlichen Gegenwart, und in ihr sah Israel den Jehovah Auge [illegible]. Ihre ganze Majestät erhielt sie durch den Glauben der Israeliten, [illegible] unsichtbar unter ihnen sei; und so haben wir auch hier gar nicht [illegible]schmückung einer einfachen Thatsache, sondern die einfache Thatsache [illegible] durch den Glauben und eine religiöse Idee. Unbefangen wird da[illegible] [illegible] die Führung Jehovah's die eigene Ueberlegung Moseh's und guten Rath [illegible] gar nicht überflüssig machte (Num. 10, 31).“ Wir würden an dieser [illegible] Auffassung durchaus nicht Anstoss nehmen, wenn der Text allenthalben [illegible] wäre. Aber dass dies nicht der Fall ist, liegt klar und unzweideutig [illegible] bedarf nicht erst noch eines Beweises. Es bleibt keine andre Wahl, als ent[illegible] [illegible] das Wunder in seiner ganzen Unbegreiflichkeit mit allen einzelnen auch noch so [illegible] Erscheinungen und Wirkungen, welche der Bericht ihm beilegt, als historisch [illegible]kennen, oder aber alles Uebernatürliche dabei als mythische Ausschmückung späterer [illegible] anzusehen. Dass wir uns für das Erstere entscheiden, versteht sich nach dem [illegible]puncte, den wir zur heiligen Geschichte und ihren Urkunden einnehmen, von selbst.

Dennoch können wir nicht umhin, eine Beziehung der Wolken- und Feuersäule, in [illegible] Jehovah selbst das Volk begleitete und anführte, zu dem gewöhnlichen Karawanen[illegible], das den Karawanen und Heereszügen des Morgenlandes als Wegweiser, so wie [illegible] Signal des Aufbruchs und der Niederlassung dient, anzuerkennen. Denn Zweck und [illegible] beider Erscheinungen stellen sich deutlich unter denselben Gesichtspunct: nur dass [illegible] als ein bloss natürliches Hülfsmittel ihrem Zwecke nur sehr unvollkommen entspricht [illegible] in ihrer Form höchst kleinlich und armselig auftritt, — während diese als ein über[illegible]natürliches Phänomen in der Form ausser allem Vergleich grossartig, herrlich und ma[illegible]jestätisch auftritt und in Beziehung auf den Zweck nicht nur der Aufgabe eines Signals [illegible] Aufbruch, Richtung und Niederlassung des Zuges in ebenso unvergleichlicher Weise [illegible]genügt, sondern auch noch andern grössern und herrlichern Zwecken dient.

Wir denken uns die angegebene Beziehung folgendermaassen: Wie die Heereszüge [illegible] Völker eines vorangetragenen Karawanenfeuers bedürfen, dessen aufsteigende Rauchsäule bei Tage, und dessen Feuerglanz bei Nacht vom ganzen nachfolgenden Zuge gesehen werden könne, so bedarf auch Israel bei seiner Reise durch die Wüste eines solchen weithin sichtbaren Signals. Konnte aber einer Handelskarawane von etlichen Hundert oder auch Tausend Personen, und einem Heereszug von etlichen Tausend oder Zehntausend Kriegern ein vorgetragenes Karawanenfeuer allenfalls genügen, so konnte [illegible] so kleinliches Mittel bei einem Zuge von 2 Millionen Menschen, mit Weibern und Kindern, mit grossen Heerden und viel Gepäck, nicht mehr genügen. Beim Marsche

selbst musste den hintersten Haufen ein blosses Karawanenfeuer an der Spitze des Zuges meist unsichtbar sein, und vollends unbrauchbar musste sich ein solches bei erneuertem Aufbruch nach einer Rastung erweisen. Denn die einzelnen Haufen mussten sich bei ...r zeitweiligen Niederlassung weithin zerstreuen, um passende Lagerplätze und frucht- Oasen aufzusuchen, auf denen das Vieh Weide fand. Hätte nun Israel bei seinem ...ine andern Hülfsmittel für diese Zwecke gehabt, als diejenigen, welche andern ...nden Völkern auch zu Gebote stehen, so hätte es mit denselben Beschwerden, ...sen und Gefährdungen zu kämpfen gehabt, welche diesen unausbleiblich zu- ...sen. Aber Israel sollte eben nicht wie ein anderes Volk auswandern. Jehovah hat ... aus der Sklaverei Aegyptens durch seinen mächtigen Arm gerettet und herausgeführt; ehovah hat ihm ein Ziel seiner Reise gesetzt und Er selbst will es diesem Ziele zu- ühren. Wie Er in Aegypten durch Wunder und Zeichen alle Hindernisse beseitigt hat, o will Er es auch noch in der Wüste thun; und wie Er später in der Wüste dem dür- tenden Volke Wasser aus dem Felsen hervorquillen lässt, dem hungernden Volke Wach- eln und Mannah in reichster Fülle spendet, so giebt er ihm auch statt des armseligen Karawanenfeuers, das bei einem solchen Zuge ohnehin seiner Bestimmung nicht hätte ntsprechen können, ein gar andres und herrlicheres Zeichen der Führung und Leitung urch die Wüste und zwar in einer Wolken- und Feuersäule, die nicht von unten ommt, sondern sich vom Himmel herablässt, in der Er selbst wohnt, die je nach Be- ürfniss sich niedersenkt und emporsteigt, sich erweitert und verdichtet, dem Zuge vor- ngeht, über ihm schwebt und sich hinter ihn lagert, die undurchdringliche Finsterniss erbreitet und zugleich die finstere Nacht erhellt. Die Wolken- und Feuersäule verhält ich zu einem gewöhnlichen Karawanenfeuer wie die armseligen Kunststückchen der gyptischen Charthummim zu den grossartigen, allumfassenden Wundern, welche Moseh n Aegypten verrichtet hat, — ja der Abstand zwischen beiden ist noch viel bedeutender nd augenfälliger wie dort.

Um uns von vornherein ein möglichst klares Bild von diesem wunderbaren Phäno- ien zu verschaffen, stellen wir hier die bedeutendsten Momente seiner Erscheinung und Wirkung zusammen, überweisen jedoch die weitere Erörtrung derselben dem angemes- enern Orte des geschichtlichen Eintretens.

Wenn Exod. 12, 21 berichtet wird, dass Jehovah bei Tage in einer Wolkensäule und ei Nacht in einer Feuersäule vor Israel einhergezogen sei, so könnte man auf den Ge- anken kommen, dass zwei verschiedene, und abwechselnd nach einander auftretende äulen gemeint seien. Dass diese Auffassung aber eine irrige, zeigt sich bald. Denn Exod. 14, 19 und Num. 9, 21 wird nur eine Säule genannt und Exod. 14, 24 ist sie ine Säule von Wolken und Feuer zugleich (עַמּוּד אֵשׁ וְעָנָן). Die Wolke war ohne Zweifel die Hülle des Feuers, die, vom Feuer durchleuchtet, dem Sonnenlichte gegen- über, als ein matter Lichtnebel, auf der Folie der nächtlichen Finsterniss aber in eurigem Glanze erschien. Wir haben keinen Grund von der eigentlichen Bedeutung der Worte אשׁ und ענן abzuweichen, und halten demnach dieses für eine eigentliche Wol- kenhülle, aus demselben Stoff gebildet, woraus die alltäglichen Wolken entstehen, und enes für eigentliches Feuer, das nach seiner natürlichen Seite vielleicht elektrischen Ur- prungs war. Die gewöhnliche Form des Phänomens war die einer Säule, die dem Zuge Israels voraneilte und dem ganzen Heere bis zu den letzten Reihen hin die Rich- ung des Zuges kund gab und vorschrieb (Exod. 13, 21; Deut. 1, 33). Doch haben wir ns diese Gestalt wohl nicht als eine stets unwandelbare und starre zu denken. Als sie ich nach Exod. 14, 19. 20 zwischen das Heer der Aegypter und das Heer Israels lagerte,

wanen noch heutzutage diese Sitte beobachten, bezeugen [illegible] verbreitend, so dass
die Verff. der Description de l'Egypte (VIII, 128) u. A. [illegible] t sie wohl mehr in
werden bei abendlichen Aufzügen Stangen mit eisernen [illegible] lichen Säule zu den-
vorgetragen (Russegger Reis. II, 1 p. 38). — To [illegible] die Wolke nieder, und
Alles, was die Urkunde von der Wolken- und Feuer- [illegible] Num. 9, 16 ff.). Während
nahme zu erklären. Die neuern Vertheidiger diese [illegible] der Stiftshütte (Num. 9, 16)
Ewald II, 164 ff. u. v. A.) erkennen es meist un [illegible] ende (beschattende) Decke
Wunder berichten will, sehen aber darin nur my [illegible] 1. 2; — Jes. 4, 5. 6); ein
Thatsache. Nur Köster (die Propheten d. A. u. [illegible] e Wolke Jehovah's war der
Geschichtlichkeit der Angaben und die Angeme [illegible] nach buchstäblich gerechtfertig
sache mit jener natürlichen Auffassung vereine [illegible]
wöhnliche Karawanenfeuer morgenländischer [illegible] ligkeit, die vor dem geheiligten
Wolke war Symbol der göttlichen Gegenwar [illegible] Feuer, das dem Mosch aus den
im Auge (Num. 14, 14). Ihre ganze Majestä [illegible] den Sinai mit Donner und Blitz
dass darin Jehovah unsichtbar unter ihnen [illegible] Mosch verhüllte damals sein An-
mythische Ausschmückung einer einfach [illegible] So hätte auch hier ganz Israe
selbst, nur gehoben durch den Glauben [illegible] Gottes Gegenwart repräsentirte
her berichtet, wie die Führung Jehovah' [illegible] Zweck, Israel durch die Wüste
von Menschen gar nicht überflüssig [illegible] der Schwachheit seines Vol-
Kösterschen Auffassung durchaus n [illegible] einer angemessenen Umhüllung
damit vereinbar wäre. Aber dass [illegible] Heiligkeit, so ist die un-
vor, und bedarf nicht erst noch ei [illegible] Aber das Symbol ist nicht ohne
weder das Wunder in seiner gan [illegible] Jehovah selbst mit seiner Hei-
auffallenden Erscheinungen und W [illegible] der ihn im alten Bunde re-
anzuerkennen, oder aber alles U [illegible] (vgl. Bd. I, § 50, 2). So wohnt
Zeiten anzusehen. Dass wir [illegible] des HErrn (כְּבוֹד יְהוָֹה vgl.
Standpuncte, den wir zur hei [illegible] des Symbols mit dem Inhalte, den
Dennoch können wir ni [illegible] mit dem Namen der Schechinah
der Jehovah selbst das Volk [illegible] die Feinde (Exod. 16, 24),
feuer, das den Karawanen [illegible] Num. 15, 42), aus ihr fährt ver-
als Signal des Aufbruchs [illegible] (Levit. 10, 2; Num. 16, 35).
Form beider Erscheinung [illegible] dass die Wolken- und Feuer-
jene als ein bloss natür [illegible] des Zuges eingetreten sei.
und in ihrer Form hoc [illegible] der Urkunde kaum
natürliches Phänomen [illegible] von Raemses aus be-
jestätisch auftritt un [illegible] da erwarten, wo be-
für Aufbruch, Richt [illegible]'s Gebeine mitgenommen
genügt, sondern n [illegible] vielmehr wird erst berichtet,
Wir denken [illegible] gezogen seien, und nun
andrer Völker [illegible] sei. Die innern Gründe,
Rauchsäule bei [illegible] jetzt eintrat, und erst
gesehen werd [illegible]
solchen weit [illegible] mit uns, dass die
Hundert od [illegible] sieht darin nichts weiter
Zehntause [illegible] Auffassung gerecht
ein so kl [illegible] mit welchen dieser Gelehrte
Kindlein [illegible] Karawanenfeuer be-

der Zug auf dem bisherigen fruchtbaren und
rall umher Rauchsäulen aufstie-
n, am Ende der Wüste, von wo es in die
Vorkehrung ebenso zweckgemäss, wie noth-
Verordnung Moseh's über die Stellung der
nämlich nicht mehr vor, sondern hinter den
uns mit tiefer Bewundrung vor seinem erfin-
nden Sinn. Als der Durchgang durchs Meer be-
angetragene Signalfeuer hinter das Lager, also nörd-
wischen die Aegypter und Israeliten aufstellen, so dass
ne dunkele Rauchwolke zwischen beide hin-
he, wäre das Feuer den Israeliten durch das Meer voran-
s Gesicht geschlagen hätte. Hierdurch und weil die Säule
en Aegyptern der Abzug der Israeliten verborgen, während
nach Osten auf der Meeresfläche hinleuchtend, den Hindurch-
m Wasser unterscheiden liess. Als aber schliesslich die Feuer-
n entwich, da hatten die Aegypter über die rein abgefegte Stelle
i ihre Wuth und Hast, sich nachzustürzen auf dem verderblichen
olchergestalt menschlich und wohl zu begreifen."

ung Stickels, aus der wir diese Stellen entnommen haben, hat uns
Bewundrung vor dem Fleisse und der Gelehrsamkeit, der Umsicht und
e ihres Verfassers erfüllt, denn sie ist in der That ein wahres Musterstück
nder und gründlichster Forschung auf einem so unwegsamen und schwie-
e. Um so mehr aber muss es auffallen, dass er eine trotz alles dazu an-
Scharfsinnes so auffallend verunglückte Reduction des vermeintlich mythischen
sres Berichtes auf seine historische Grundlage hat vorbringen können; dass er
vor und dann Andern hat zumuthen können, in einer solchen Maassregel, wie
Moseh zuschreibt, etwas höchst Kluges, Zweckmässiges, ja wahrhaft Bewunderns-
hes zu erkennen. Wahrlich um das Alles zu glauben, was Stickel uns von den
rkungen eines Karawanenfeuers erzählt, dazu gehört ein Glaube, der auch „nicht
Jedermann gegeben ist", ein Glaube, gegen welchen der Glaube an von Gott gewirkte
Wunder eine wahre Kleinigkeit ist. Man denke sich einen Zug von zwei Millionen Men-
schen mit einer ungeheuren Masse von Viehheerden, und hinter ihnen ein winziges Ka-
rawanenfeuer, so winzig, dass dessen aufsteigende Rauchsäule nicht von einer aus dem
ersten, besten Schornstein aufsteigenden Rauchsäule habe unterschieden werden kön-
nen, — wer anders als ein wunderflüchtiger Kritiker wird es glauben können, dass
dessen „Feuerschein" über die zwei Millionen Menschen und die (gering gerechnet) zwei
Millionen Stück Vieh hinüber sich erstreckt habe und noch, „über die Meeresfläche hin-
leuchtend, die Hindurchgehenden das Feste vom Wasser habe unterscheiden lassen." Wer
wird es glauben mögen, dass aus einem Karawanenfeuer eine „dunkele Rauchwolke"
habe aufsteigen können von solchem Umfange und solcher Ausdehnung, dass sie sich
wie eine Scheidewand zwischen Pharao's Wagenburg und Israels Heer habe „hinwälzen"
können; eine Rauchsäule, die doch auch andrerseits wiederum nicht grösser gedacht
werden soll, als diejenige, welche aus einem einzelnen Schornstein emporzusteigen
pflegt. Solches und Aehnliches zu glauben, kann diese Kritik in der That nur ihren
Gläubigen zumuthen!

4. Die Urkunde lässt das Wunder der Trockenlegung des Meeres allein durch einen

„starken Ostwind“ bewirkt werden. Von einer Mitwirkung der Ebbe sagt sie nichts. Doch ist es immerhin nicht unwahrscheinlich; dass diese beiden Naturkräfte gleichzeitig und gemeinsam zur Herstellung dieses grossartigen Wunders gewirkt haben. Die Urkunde ignorirt aber jedenfalls die etwa dabei betheiligte Ebbe als das untergeordnete, nebensächliche, alltägliche Moment, und legt alles Gewicht auf den Ostwind als den Träger und Boten der Wundermacht Jehovah's. Nicht die Ebbe, sondern der Ostwind, machte die Bahnung eines trockenen Weges durch das Meer zu einem ausserordentlichen, unerhörten und wunderbaren Ereigniss. So mag es auch immerhin sein, dass an der Stelle des Durchzugs der Boden des Meeres durch Sandbänke mehr erhöht war, als es weiter nördlich und südlich der Fall war; aber auch das kann, wenn der Bericht der Urkunde als treu und wahrhaft gelten soll, nur als ein ganz untergeordnetes, nebensächliches Moment angesehen werden, dessen Erwähnung, weil das Wunder auch dann noch Wunder blieb, ausserhalb des Gesichtskreises der Urkunde lag. Haben aber die wiederkehrenden Gewässer Pharao's ganzes Heer ohne alle Möglichkeit der Rettung begraben, so muss im gewöhnlichen Zustande das Wasser über der Durchgangsstelle so hoch gestanden haben, dass von dem, was man eine Furth nennt, nicht die Rede sein kann. Endlich mag auch der Durchgang immerhin an einer der schmalsten Stellen des Meerbusens stattgefunden haben. Wenn aber Pharao's 600 Streitwagen mit einer entsprechenden Anzahl Reiter, bei der Wiederkehr der Fluthen sich mitten im Meer befindend, in eiligster Umkehr das ägyptische Ufer nicht mehr zu erreichen vermochten, so werden wir uns die Breite doch nicht als ganz unbedeutend zu denken haben.

Ueber die Richtung des Windes, der das Wunder bewirkte, sind die Ansichten verschieden. Die LXX übersetzen auch hier wieder νότος (vgl. § 23, 2). Neuere Ausleger behaupten, dass die Bezeichnung רוּחַ קָדִים im Sprachgebrauche die allgemeine Bedeutung eines „starken“ Windes angenommen habe, so dass auch der West- und Nordwind also hätte genannt werden können. Man nimmt dann meist einen Nordwind an, weil man diesen für den geeignetsten hält, um eine Furth am Nordende des Meerbusens trocken zu legen. Aber jene Behauptung entbehrt aller Berechtigung. Ein רוח קדים kann nur, wie das Wort lautet, einen von Osten kommenden Wind bezeichnen. Da indess die Urkunde ihren Ausdruck gewiss nicht mit mathematischer Genauigkeit nach der Windrose bestimmt hat, so scheint auch der Annahme nichts entgegen zu stehen, dass er von Nordost oder von Südost gekommen sei. Letzteres hat indess grössere Wahrscheinlichkeit für sich. Denn רוח קדים ist dem Wortlaute nach ein von קֶדֶם kommender Wind; unter קֶדֶם ist aber im biblischen Sprachgebrauche vorzugsweise an Arabien zu denken. Ein solcher würde dann die Gewässer von der betreffenden Stelle weg nach dem Nordende des Busens zu (der sich damals allem Anschein nach viel weiter nach Norden hin erstreckte, vgl. § 31, 1) getrieben haben. So viel ist aber unter allen Umständen festzuhalten, dass es kein gewöhnlicher, sondern ein mit göttlicher Allmachtskraft besonders ausgestatteter Wind war, der daher auch Erscheinungen hervorrufen konnte, wie sonst kein auch noch so starker Wind sie zu bewirken vermag. Da indess die Urkunde selbst hervorhebt, dass es ein starker Wind gewesen sei, und dass er die ganze Nacht hindurch geweht habe, so ist der Ausleger berechtigt, neben der besondern Wunderkraft desselben auch seine allgemeine Naturkraft (als den Träger jener) geltend zu machen. Da ist denn nun zunächst daran zu erinnern, dass auch selbst eine geringe Kraft, falls sie regelmässig, ununterbrochen und lange dauernd einwirkt, ganz ausserordentliche, grossartige und fast unglaubliche Wirkungen hervorrufen kann.

Eine Hängebrücke z. B., die durch unregelmässig und vereinzelt einwirkende Fusstritte kaum das leiseste Erzittern verspüren lässt, wird, wenn ein Regiment Soldaten mit taktmässigem Fusstritt darüber geht in die gefährlichsten Schwankungen versetzt.

Wenn die Urkunde berichtet, dass das Wasser zur Rechten und zur Linken wie Mauern festgestanden habe, so wird man die Bildlichkeit des Ausdrucks nicht in dem Maasse verkennen dürfen, dass man etwa glaubt, annehmen zu müssen, das Wasser habe wirklich auf beiden Seiten senkrecht wie Mauern gestanden. Aber man wird eben so wenig verkennen dürfen, dass damit eine Aufstauchung des Wassers zu beiden Seiten ausgesagt ist, die nur durch die ununterbrochen fortdauernde Einwirkung des Windes vom Wiederzusammenfliessen abgehalten wurde, jedoch so sicher, als wenn Mauern dazwischen errichtet wären.

Schliesslich mag noch bemerkt werden, dass Eusebius (praep. ev. 9, 27) eine Stelle aus Artapanus mittheilt, der zufolge die Bewohner von Memphis behaupteten: Moseh, der die Gegend genau gekannt, habe das Volk, nachdem es von den Aegyptern viele kostbare Geräthe und Kleider zusammengeborgt, die Ebbezeit benutzend, durch das trocken gelegte Meer geführt. Schwerlich wird man darin aber eine alte ägyptische Tradition, sondern vielmehr nur eine neuere, erst in der griechischen Zeit entstandene und durch die Bekanntschaft mit der alexandrinischen Uebersetzung hervorgerufene Deutung des biblischen Berichtes nach ägyptischem Interesse erkennen können. Kaum ein grösseres Gewicht wird man auch der Angabe Diodors v. Sic. (3, 39) beilegen dürfen, der zufolge bei den Ichthyophagen, den Bewohnern jener Gegend, die Sage ging, dass einst durch eine grosse Ebbe der Boden des Meerbusens trocken gelegt worden sei (μεταπεσούσης τῆς θαλάττης εἰς τἀναντία μέρη). Nachdem aber in der Tiefe der Boden sichtbar geworden, sei plötzlich die Fluth hereingebrochen und habe wieder den vorigen Zustand zurückgebracht.

5. Pharao's hauptsächlichste Heeresmacht besteht in den Streitwagen. Wie genau dies mit der den Denkmälern entnommenen Kunde des ägyptischen Alterthums stimmt, hat Hengstenberg (Mos. u. Aeg. S. 129 ff.) gezeigt. Die Wagen sind auf den ägyptischen Denkmälern mit zwei Rossen bespannt, und meist mit einem Wagenlenker und einem Wagenkämpfer bemannt. Oefter sehen wir aber auch drei Männer auf einem Wagen (auf den assyrischen Monumenten ist dies die Regel); dann ist der dritte ein Waffenträger. Von dieser Praxis aus ist der hebräische Name (14, 7) der Wagenkämpfer = שָׁלִשִׁים zu erklären. Vgl. Gesenii thes. p. 1429. Befremden kann es, dass die Zahl der Wagen, mit welchen Pharao den Israeliten nachjagt, so gering ist, nämlich nach Vs. 7 sechshundert auserlesene Wagen, — da doch Sesostris nach Diodors Angabe 27,000 Streitwagen besass. Aber man übersehe nicht, was dabei steht: וְכֹל רֶכֶב מִצְרָיִם (Luther übersetzt sehr gut: Und was sonst von Wagen in Aegypten war). Pharao rafft in der Eile Alles, was sich von brauchbaren Wagen schnell herbeischaffen lässt, zusammen, und nimmt sich nicht die Zeit aus den entferntern Militärstationen seine ganze Kriegsmacht zusammenzuziehen. Die sechshundert „auserlesene“ Wagen gehörten wahrscheinlich zu seiner Leibwache. Ausser den Wagenkämpfern aber begleitete ihn auch noch eine entsprechende Anzahl von Reitern. (פָּרָשִׁים, vgl. 14, 9. 23; 15, 1). Hengstenberg (l. c.) giebt sich zwar alle Mühe, die Reiterei aus dem Texte hinwegzudeuten, indem er dem Worte פרשים die Bedeutung: Wagenkämpfer aufzwingt. Er bezweifelt es sogar mit Champollion, ob die Kriegsführung der alten Aegypter Cavallerie gekannt habe, da sich auf den Monumenten keine Abbildungen derselben fänden. Aber Wilkinson macht auf die Thatsache aufmerksam, dass das Commando über die

Reiterei in den Hieroglyphen als ein sehr angesehener Posten aufgeführt sei, und dass nach Diodor das Heer des Sesostris aus 600,000 Mann Fussvolk, 24,000 Mann Cavallerie und 27,000 Streitwagen bestanden habe. Wenn im Folgenden (14, 9. 23; 15, 1) nur Rosse, Wagen und Reiter genannt sind, so sind die Reiter eben Reiter (פרשים) und nicht Wagenkämpfer (שלישים); die letztern sind vielmehr, wie sich von selbst versteht, in dem Begriff „Wagen" mit eingeschlossen, zumal Vs. 7 ausdrücklich gesagt hat, dass alle Wagen mit Wagenkämpfern (שלישים) bemannt gewesen seien. Hengstenberg's Besorgniss, dass, wenn man unter Reiter nichts anders als Reiter verstehe, „ein nicht unbedeutender Zweifel sich gegen die Glaubwürdigkeit der Erzählung erheben würde", halten wir für eine völlig eitele. — Von Fussvolk ist dagegen gar nicht die Rede, und das ist sehr begreiflich, da es hier auf ein schnelles Nachjagen und Ereilen ankam. Josephus freilich (ant. II, 15, 3) fügt aus eigenen Mitteln den 500 Wagen der Bibel noch 50,000 Mann Reiterei und 200,000 Mann Fussvolk bei, und der jüdische Trauerspieldichter Ezechiel (bei Euseb. praep. evang. 9, 29) lässt Pharao mit einem Heere von einer Million ausziehen.

6. Der **Lobgesang**, den Moseh hier im Namen des ganzen Volkes verfasste, ist gleichsam das Brautlied Israels (vgl. Jer. 2, 2). Jehovah hat seine erwählte Braut den Händen ihrer Dränger entrissen, und will sie nun zum Hochzeitsaltar am Sinai führen. Hinter sich im frischen Angedenken die Erlösung aus der Knechtschaft, vor sich im sehnenden Verlangen die bevorstehende Vermählung (Vs. 17) bricht ihr Jubel in lobpreisendem Gesange hervor. — Was die Kritik gegen die Authentie dieses Liedes beigebracht hat, will nicht viel bedeuten. Am allerschwächsten und keiner Widerlegung werth ist de Wette's Bemerkung (Krit. d. isr. Gesch. S. 216), dass das Lied für ein Impromptu zu lang sei. Offenbare Spuren späterer Zeit hat man in Vs. 14—17 gefunden. Wenn hier die Bestürzung und der Schrecken geschildert wird, welche die Kunde von diesem Wunder den Philistern, Moabitern, Edomitern und Kanaanitern verursacht, so hat man nicht einmal nöthig, den prophetischen Charakter Moseh's dabei geltend zu machen. Dass diese Völker erschrecken werden, wenn die Kunde von der Grossthat des Gottes Israels zu ihnen gelangt, ist auch ohne prophetischen Blick mit Gewissheit vorauszusehen; denn die Besorgniss, dass Israels herannahender Zug sie im Besitze ihres Landes bedrohen könne, und dass sie gegen die Macht eines solchen Gottes, der den Stolz des mächtigen Aegyptens gebrochen, nicht viel ausrichten zu können, hoffen dürfen, lag ihnen so nahe, dass auch Israel sie voraussetzen darf. Gewichtiger erscheint Vs. 17:

> Bringe sie hin und pflanze sie auf den Berg deines Erbes,
> Auf die Stätte, die du dir zur Wohnung bereitet, Jehovah,
> Zu dem Heiligthum, Adonai, das deine Hände gegründet.

Aber dass Israels Hoffnungen nach der glorreichen Errettung aus Aegypten über die Wüste hinausreichen; dass es dem Besitz des Landes, welches ihm verheissen ist (Gen. 15, 16; Exod. 3, 17), mit Gewissheit entgegensieht; dass es dort eines Heiligthumes bedarf, und dass demselben schon von Jehovah eine feste Stätte zuvorversehen ist, — das Alles ist so natürlich und naheliegend, dass eine besonnene Kritik daran keinen Anstoss nehmen kann. Ebenso wenig kann es befremden, wenn der Gesang es so gewiss, als könne es nicht anders sein, voraussetzt, dass Jehovah sich zur Stätte seines Heiligthums einen hohen, stattlichen Berg im gelobten Lande ausersehen habe. Denn der Berg ist die natürlichste und angemessenste Stätte der Anbetung und des Opfers. Abraham muss drei Tage weit reisen, damit er das bedeutsamste Opfer seines Lebens auf einem Berge verrichte (Gen 22); Moseh erfährt, dass das Opfer der Bundschliessung

af einem Berge stattfinden soll (Exod. 3, 12); wie sollten Moseh und Israel nicht auch warten müssen, dass auch im gelobten Lande ein Berg zur Stätte der Anbetung beimmt sei?

Mirjam, die hier an der Spitze der Töchter Israels auftritt, wird als Schwester harons und als Prophetin bezeichnet. Beides kann nicht zufällig oder bedeutungslos in. Es wird ihr dadurch von vornherein die Stellung angewiesen, die sie fortan in er Gemeinde Israels einnehmen soll. Dass sie Schwester Aharons, und nicht Schwester oseh's genannt wird, weist darauf hin, dass sie nicht Moseh, sondern Aharon coordiirt, Moseh aber subordinirt sein soll. Aharon war, obwohl Moseh's Bruder, in seiner ntlichen Stellung nur der Mund, der Prophet Moseh's, und Moseh Aharon's Gott (§ 12,). So ist auch Mirjam, obwohl sie die Retterin und Pflegerin der Jugend Moseh's geresen ist (2, 4 ff.), dem geretteten Bruder, den Jehovah zum Mittler seines Bundes rwählt, und an die Spitze Israels gestellt hat, untergeordnet; und es war eine totale 'erkennung ihrer Stellung, wenn sie sich später (Num. 12) unterfing, ihn meistern und adeln zu wollen.

7. Die jüdische Tradition besteht darauf, dass der Durchzug durch das Meer und der Jubelgesang Moseh's dem siebenten Tage nach der Passahmahlzeit in Aegypten angehöre. Wir finden keinen entscheidenden Grund, dem zu widersprechen, doch lässt es sich aus der Urkunde auch nicht positiv nachweisen. Dass aber die Urkunde die nächsten Tage der Reise noch mit in das Bereich der ersten Passahfeier hineinzieht, deutet sie K. 12, 39 selbst an. Das Passahfest war das Fest der Errettung aus Aegypten, und diese Errettung vollendete sich erst im Durchzuge durch das rothe Meer. Dass nun die sieben Tage, welche die spätere Gedächtnissfeier dieser Errettung in Anspruch nehmen soll (12, 19), auch neben der Heiligkeit der Siebenzahl eine historische Begründung haben möge, kann nicht als unwahrscheinlich gelten, wenn man bedenkt, wie so häufig das ideell-normative Moment in der Weissagung und Offenbarung mit dem accidentell-historischen Momente in der Abwicklung der Ereignisse der heiligen Geschichte in bedeutsamer Weise zusammentrifft, ohne dass dem letztern eine besondre Bedeutung zugesprochen wird, und deshalb auch keine andre Bedeutung haben kann, als die, dem sinnigen Beschauer des göttlichen Waltens in der Geschichte den wohlthuenden Eindruck vollendeter Harmonie und Symmetrie auch im Zufälligen und Nebensächlichen zu gewähren.

Diese jüdische Tradition müsste freilich ohne Weitres fallen, wenn die Auffassung der meisten Ausleger richtig wäre, dass die Israeliten vom Aufbruche in der Nacht des Passahs an bis zur Lagerung am Meere bei Baalzefon nur **drei Tagereisen** gebraucht hätten, da nur drei Lagerplätze (Sukkot, Etam und Baalzefon) angegeben werden. Allein es ist schon wiederholt (Raumer, Beitr. S. 2ff.; Lengerke, Kenaan , 432) entgegnet und des Weitern erörtert worden, dass das Wort מַסַּע nicht eine Tagereise, sondern eine Station oder Lagerstätte bezeichne, wo Zelte aufgeschlagen und alles zu einer längern Rastung bereitet wird. Die Tagereisen werden durch יָמִים bezeichnet. Wie sehr Tagereisen und Stationen auseinanderzuhalten sind, zeigt z. B. Num. 33, 8. Danach zogen die Israeliten, nachdem sie durchs Schilfmeer gegangen waren, drei Tagereisen (ימים) durch die Wüste Etam und lagerten sich dann in Marah. Hier liegt offenbar eine Reise von drei Tagen zwischen zwei Stationen. Ebenso heisst s Num. 10, 33: „Also zogen sie von dem Berge Jehovah's drei Tagereisen, und die Lade des Bundes zog vor ihnen her die drei Tagereisen, um ihnen Ruheplätze (מְנוּחָה, nicht מַסַּע = Lagerplätze) zu weisen." Und gesetzt auch (aber nicht zugegeben), dass

Ruheplatz und Lagerplatz identisch wäre, so ist es doch in der That an sich schon sehr unwahrscheinlich, dass die Israeliten auf ihrer Reise von Raemses bis zum Lagerplatz am rothen Meere bei Baalzefon nur drei Tage zugebracht haben sollten. Man wird auch dann mit Tischendorf (de Israel. transitu p. 23) zwischen den drei Tagemärschen Ruhezeiten von längerer Dauer, d. h. eigentliche Rasttage sich denken müssen. Man denke sich zwei Millionen Menschen, mit grossen Viehheerden und allem Gepäck der Auswandrer, mit Weibern, Kindern und Greisen, die Hals über Kopf auszuziehen gedrängt werden (K. 12, 33), — welche Unordnungen und Wirren, Beschwerden und Hemmnisse sind da, zumal in den ersten Tagen des Zuges, unvermeidlich. Während eine geordnete Karawane 6—8 Stunden am Tage macht, mag ein solcher Zug kaum die Hälfte dieses Wegs an einem Tage zurückzulegen im Stande gewesen sein. Dazu nehme man nun noch, dass auf dem ganzen Wege immer neue Zuzüge sich anschlossen, was auch nicht ohne Aufenthalt und Störung geschehen konnte. (Denn dass sich die zwei Millionen Israeliten, die zerstreut über das ganze Land Gosen wohnten, Alle ohne Ausnahme in Raemses gesammelt hätten, um zum Theil wieder desselben Weges zu ziehen, den sie gekommen waren, ist undenkbar; ja es zeigt sich als geradezu unmöglich, wenn man bedenkt, dass dann die Israeliten in ihren Häusern das Passah beim Beginn der Nacht gegessen, die ganze Nacht über bis zum Morgen ihre Häuser nicht verlassen haben (K. 12, 22) und doch am folgenden Morgen schon Alle, auch aus den entferntesten Gegenden Gosens, sich versammelt haben müssten. Raemses war die Hauptstadt des Landes, dort hielten sich auch ohne Zweifel Moseh und Aharon auf, von dort begann daher der Aufbruch und Abzug, und demnächst erst eilten von allen Seiten kleinere Züge herbei, um sich auf dem nächsten Puncte von ihrer Wohnung dem Hauptzuge anzuschliessen). — Die Nothwendigkeit, dass die Israeliten länger als drei Tage auf dem Zuge bis zum Lagerplatze vor dem Meere zugebracht haben müssen, ergiebt sich auch noch aus andern Betrachtungen. Man kennt allerdings die Lage des Ausgangspunctes Raemses nicht mit Sicherheit. Aber gewiss ist, dass derselbe ganz in der Nähe der königlichen Residenz gelegen haben muss, so nahe wenigstens, dass eine Communication zwischen beiden Städten in wenig Stunden möglich war. Mag man als Residenz Heliopolis, Bubastis oder Zoan ansehen (und nur unter diesen dreien Puncten möchten wir zu wählen haben, vgl. § 33, 2), so ist jedenfalls der kürzeste Weg von Raemses bis zum Meere, mit Einschluss des Umweges, den K. 14, 2 fordert, doch so lang, dass einem jeden der drei Tagemärsche 7—8 Stunden zugetheilt werden müssten. Dass ein Volkszug, wie der oben beschriebene, drei Tage nach der Reihe, ohne Zwischenrast, täglich 7—8 Stunden Wegs zurückzulegen im Stande gewesen sei, das glaube, wer es vermag; ich kann es nicht. — Ferner: nach K. 14, 5 wird es dem Könige angesagt, dass die Israeliten von Etam aus umgekehrt seien und sich in die ägyptische Wüste westlich vom Schilfmeere hineingezogen haben. Diese Botschaft kann dem Könige nur von Etam aus zugesandt worden sein, und natürlich erst nachdem die Israeliten die gedachte Umbiegung gemacht haben. Die Israeliten haben nun von dem Auszuge aus Raemses bis zur Ankunft in Etam wenigstens zwei Tage verbraucht und zwar auf geradem Wege. Die Residenz des Königs lag aber jedenfalls entfernter von Etam als Raemses. Der Bote, der von Etam ausgesandt war, wird also doch wohl einen Tag gebraucht haben, ehe er zum Könige gelangte, und ebenso wird Pharao's Wagenburg und Kriegsheer doch auch (wenn wir den Gegnern zu Liebe das Unmögliche als möglich ansetzen) wenigstens einen (!) Tag gebraucht haben, um im Eilmarsche von Heliopolis, Bubastis oder Zoan aus in die Gegend von Baalzefon am Meere zu kommen.

So hätten wir also, auch unter Anerkennung der gegnerischen Voraussetzungen, schon vier Tage zwischen dem Auszug aus Raemses und dem Durchzuge durchs Meer. Man sieht, auf wie schwachen Stützen die Versicherung beruht, dass „drei Tage der längste Zeitraum sei, den die biblische Erzählung für diese Ereignisse gestatte."

Geographische Orientirung über den Auszug.

Literatur: J. Clericus, Diss. de Maris Idumaei trajectione, ad calcem comment. in Exod. — S. Deyling, Observv. ss. P. III p. 45 ff. und P. V p. 31 ff. — A. Calmet, bibl. Untersuchungen, mit Anm. v. Mosheim. II, 56 ff. — Du Bois Aymé in der Description de l'Egypte T. VIII, sur le séjour des Hébreux en Egypte. — K. v. Raumer, der Zug der Israeliten aus Aeg. nach Kanaan. Lpz. 1837; — Ders., Beitr. zur bibl. Geogr. Lpz. 1843. S. 1—5; — Ders. Palästina. 3. A. Lpz. 1850. S. 437—42. — J. V. Kutscheit, H. Prof. Dr. Lepsius u. d. Sinai. Brl. 1846. — Const. Tischendorf, De Israelitarum per mare rubrum transitu. Lps. 1847; Ders., Reise in d. Orient I, 174 ff. — J. G. Stickel, der Israeliten Auszug aus Aeg. bis zum rothen Meere. In den Studd. u. Kritt. 1850, II p. 328—98. — Robinson, Palästina I, 82 ff. — Hengstenberg, die Bb. Mos. u. Aeg. S. 48—59. — L. de Laborde, commentaire géogr. sur l'Exode et les Nombres. Par. et Leipz. 1841. p. 75 ff. — C. v. Lengerke, Kenaan I, 430 ff. — Ewald, Gesch. II, 52 ff.

§ 29. Das Terrain, auf welchem wir uns hier zu orientiren haben, ist umschlossen im Süden von dem s. g. Thal der Verirrung; im Westen und Nordwesten von dem Nil und dem tanitischen oder bubastischen Nilarme; im Norden von dem See Menzaleh und im Osten von einer Linie, welche von der Südspitze des Menzalehsee's aus durch den Birket-Temseh (den s. g. Krokodilensee), die Bitterseen und den heroopolitanischen Meerbusen geht. Wir beginnen die nähere Beschreibung mit der *südlichen Grenze*. Das Thal der Verirrung (Wady et-Tih) nimmt seinen Anfang bei dem Dorfe Besatin am Nil, und erstreckt sich in gerader östlicher Richtung bis an das Schilfmeer, wo es in die weite Meeresebene Bede ausläuft. Häufig wird der Name Wady et-Tih auf die westlichste Strecke des Thales beschränkt; weiter östlich heisst es dann Wady er-Ramlijeh, und noch näher dem Meere Wady et Tawârik. Das ganze Thal, vom Nil bis zum Meere, ist von beiden Seiten, im Norden und Süden von hohen Gebirgszügen eingeschlossen. Von ihnen verdient der nördliche eine nähere Beachtung. Er erhebt sich unweit Kairo aus dem Nilthale, streicht in gerader Richtung nach Osten und fällt in dem Vorgebirge (Ras-) Atâkah in den Meerbusen von Suez ab. Ungefähr in der Mitte jedoch ist dieser Gebirgszug seiner ganzen Breite nach durchbrochen. Etwa neun Stunden von Besatin nämlich, wo in der Nähe die Quelle Gandelhi (ausser welcher im ganzen Thale kein trinkbares Wasser ist) sich findet, zweigt sich aus dem Wady et-Tih ein Thal

ab, das den nördlichen Gebirgszug in nordöstlicher Richtung durchbricht und zum Nordende des Meerbusens führt. Die westliche Hälfte des Gebirgszuges führt den Namen Dschebel Mokattem, die östliche Dschebel Atákah. Noch jetzt gehen bisweilen Karawanenzüge von Kairo nach Suez durch den Wady et-Tih, biegen aber natürlich bei der Quelle Gandelhi in das nordöstliche Thal ein. Man bezeichnet jetzt diesen Weg als Derb el-Besatin. Im Alterthum war dies ohne Zweifel die eigentliche Strasse von Memphis nach Klysma (od. Suez) und von da nach Asien.

Verfolgen wir nun die *Westgrenze* unsres Gebietes vom Dorfe Besatin an längs dem Nil und seinen beiden östlichsten Armen bis zum See Menzaleh, in den sich die letztern ergiessen. Am Nil selbst stossen wir zunächst auf das alte Latopolis oder Babylon (Alt-Kairo), noch etwas weiter nördlich auf Kairo, demnächst weiter östlich vom Nil abgelegen auf das alte On oder Heliopolis. In dieser Gegend zweigt sich der pelusische, — und etwa sechs Meilen weiter nördlich der bubastische Nilarm vom Hauptstrome ab. Der bubastische Arm ergiesst sich in den Menzalehsee auf der Westseite desselben, nicht weit davon auf der Südseite des See's der tanitische. Oberhalb der Mündung des Letztern lag das alte Zoan oder Tanis, und weiter südlich am bubastischen Arme nicht gar zu ferne vom Orte seiner Abzweigung lag Bubastis (jetzt Pi Beset). Der pelusische Nilarm ergiesst sich in den südlichen Ausläufer des Menzalehsee's. Auf dem fruchtbaren Saum Landes, der auf der Ostseite dieses Nilarmes denselben umgiebt, sind oder waren die bedeutendsten Städte Belbeis (Raemses?) und Abasieh (Pitom od. Tum), beide mehr nach Süden zu. — Die nördliche Grenze unsres Gebietes bildet die Südküste des Menzalehsee's.

§ 30. Am meisten Schwierigkeit bietet die *Ostgrenze*, sofern man darauf ausgeht, sich den muthmaasslichen Zustand derselben zur Zeit Moseh's zu vergegenwärtigen. Denn der leicht bewegliche Sand der Wüste hat hier offenbar, von heftigen Winden getrieben, während der vier Jahrtausende, die zwischen uns und der mosaischen Zeit liegen, nicht unbedeutende Alterationen des Terrains bewirkt, ohne dass wir bei noch immer sehr mangelhafter Untersuchung der Gegend im Stande sind, dieselben mit Sicherheit zu beurtheilen und zu bestimmen. — Die Hauptmomente des gegenwärtigen Zustandes stellen sich uns in Folgendem dar: Die Breite der Landenge von der Südspitze des Menzalehsee's bis zur Nordspitze des Meerbusens von Suez beträgt in gerader Linie etwa 11 geogr. Meilen. Von da an bis zum Ras Atakah (§ 29, 1) hat man längs der Westküste des Meerbusens noch einen Weg von ungefähr acht Stunden. Im Süden dieses Vorgebirges mündet der Wady et-Ta-

warik in die Meeresebene Bede, im Norden desselben ist ein Engpass, der bei Suez sich zu einer grössern, wüsten Ebene erweitert. Hier springt auch eine Landzunge in den Meerbusen so weit vor, dass die ganze Breite des Busens an dieser Stelle nach Niebuhr nur 3450 Fuss oder zwei Drittel einer englischen Meile beträgt. Im Süden von Suez zieht sich das Meer durch eine starke Umbiegung so weit westwärts, dass es sehr bald eine Breite von 3—4 engl. Meilen erhält, die es bis zum Ras Atakah einhält, sich von da an nach Süden zu aber noch bedeutend mehr erweitert. Auch nordwärts von Suez wird der Busen wieder breiter. Hier lag das alte Klysma, der frühere, jetzt versandete, Hafenplatz, dessen Lage durch die Ruinen bei Tel el-Kolzum unzweifelhaft bezeichnet ist. Nördlich von el-Kolzum verengt sich der Busen wieder und zieht sich als ein schmaler Wasserstreifen von 1500—1000 Schritt Breite noch eine Strecke weit nach Norden hin. — Bei Suez, da wo der Busen am schmalsten ist, reichen Sandbänke vom westlichen bis zum östlichen Ufer, die bei starker Ebbe zum Theil trocken gelegt, zum Theil nur so hoch mit Wasser bedeckt sind, dass sie mit Leichtigkeit durchwatet werden können. Bei starker Fluth steigt dagegen das Wasser bis zu sieben Fuss Höhe*). Bei Suez und rings um den nördlichen Theil des Meerbusens herum „finden sich deutliche Spuren, dass dieser Theil des rothen Meeres sich nach und nach ausfüllt“ (Robinson 1, 78). „Rings um die Spitze des Meerbusens herum giebt es ganz deutliche Spuren, dass das Wasser einst viel weiter nach Norden ging und sich wahrscheinlich auch über eine weite Strecke nach Osten hin ausdehnte. Der Boden hat alle Anzeichen, dass er noch immer von Zeit zu Zeit überfluthet wird“ (Ebendas. I, 79).

§ 31. Von der Spitze des Busens aus nach Norden zeigen sich noch die Spuren des alten Kanals, der schon frühe behufs einer Verbindung des Nils mit dem rothen Meere angelegt und öfter erneuert wurde. Er ging vom Nile aus in gerader östlicher Richtung durch den Wady Tumilat, durchstach den Damm von Arbek, um in die Bitterseen zu gelangen, und durchbrach dann zuletzt den Damm von Adschrud. — Die *Bitterseen* bilden eine drei bis vier Stunden breite Vertiefung des Bodens, bis auf 40—50 Fuss unter dem Niveau des rothen Meeres, die

*) Im Jahre 1799 versuchte Napoleon bei seiner Rückkehr von Ayun Musa am östlichen Ufer, über die Furth zu gehen. „Es wurde schon spät und finster, die Fluth stieg und strömte mit grösserer Gewalt, als man erwartet hatte, so dass der General und sein Gefolge der grössesten Gefahr ausgesetzt waren, obwohl er Führer hatte, die mit dem Boden sehr genau bekannt waren.“ Robinson I, 95 nach du Bois-Aymé in der Descr. de l'Eg. Mem. I, 127 ff.

jetzt meist trocken liegt und nur hin und wieder seichte Salzwasserlachen und sumpfige Stellen zeigt. Ihre von Nordost streichende Länge wird verschieden angegeben. Nach Seetzen sind von Arbek am nordwestlichen Ende der Bitterseen bis nach Suez hin nur acht Stunden; dagegen behauptet du Bois-Aymé, dass das grosse Bitterseebecken etwa 16 Stunden nördlich von Suez endige. Stickel (Stud. und Krit. 1850. S. 367 f.) löst diesen Widerspruch zweier zuverlässiger Forscher durch die Annahme, dass „eine aus dem vier Stunden breiten Becken, auf der Ostseite noch viel weiter nördlich als Arbek reichende Zunge vorauszusetzen sei", womit es wohl vereinbar sei, „dass auf der westlichen Seite, an der Seetzen hingegangen ist, das Ende viel südlicher falle. Der Nordrand der Bitterseen möge demnach eine aus Südwest nach Nordost gestreckte Krümmung bilden." Nach der Seite des Meerbusens hin hemmt ein breiter, sandiger Strich Landes, der nur etwa drei Fuss höher als der Spiegel des Busens sich erhebt, den Zufluss der Gewässer. Am südöstlichen Abfall dieser Erhebung liegt jetzt die Festung Adschrud. Vom Wassergebiete des Nils und von der Verbindung mit dem Krokodilensee ist das Becken der Bitterseen abgedämmt durch eine ähnliche nur viel höhere Erhebung des Bodens, an deren westlichen Abdachung Arbek liegt (vgl. Stickel p. 366). Eine Menge von Thatsachen zeugen mit grosser Bestimmtheit dafür, dass der Meerbusen von Suez sich einst bis zu diesem Damm erstreckt habe und also das Becken der Bitterseen den nördlichsten Theil des Busens gebildet habe [1]). — Der Isthmus zwischen dem Krokodilensee und dem Menzalehsee hat eine Breite von etwa drei deutschen Meilen.

1. Eine eingehende und gründliche Abhandlung über die **alten Grenzen des rothen Meeres** giebt du Bois-Aymé in der Descr. de l'Egypte T. XI, 371 ff.; vgl. auch Rosenmüller's Alterthumskunde III, 263, und Stickel l. c. p. 369 f. Dass der Wüstenstrich um das gegenwärtige Nordende des Meerbusens herum die unzweideutigsten Spuren ehemaligen Meeresbodens an sich trage, darin stimmen alle Reisenden überein. Die Gegend der Bitterseen ist von den Reisenden sehr selten untersucht worden. Aber du Bois-Aymé, der das Becken derselben mehreremal durchgangen ist, sagt darüber (nach Rosenmüller's Alterthumsk. III, 263): „Dies Becken giebt durch seinen Anblick zu erkennen, dass es einst vom Meere bedeckt war; man findet daselbst Lagen von Meersalz, welche hie und da gleichsam Gewölbe bilden; die Erde hallte dann unter unsern Tritten wieder; man wurde kleine Spalten gewahr, und in einer Tiefe von 4 — 5 Metern fanden wir Wasser, welches den Geschmack des Meerwassers hatte; übrigens ist der Boden morastig mit Pfützen von Salzwasser. An den sandigen Stellen findet man, wenn man nur 12 — 15 Decimeter gräbt, Salzwasser unter einer Lage von Thon und Lehm. Der Boden ist mit Muscheln bedeckt und viel niedriger als das rothe Meer, von welchem es durch eine Sandbank getrennt ist, deren Höhe selten mehr als ein Meter über das Wasser des arabischen Meerbusens hervorragt. End-

lich bemerkt man an den Hügeln, welche dieses Becken umgeben, eine Linie, die durch die Ueberreste von Meerespflanzen gebildet wird, ganz ähnlich der Spur, welche die Fluth auf dem Ufer zurücklässt; und was sehr merkwürdig ist, diese Linie hält die gleiche Höhe mit der Fluth des Meerbusens."

Man könnte nun freilich der Meinung sein, dass die Anfüllung des Bitterseebeckens mit den Gewässern des rothen Meeres erst vermittelst einer Durchstechung des Dammes bei Adschrud behufs Herstellung eines Kanals bis zum Nile hin bewirkt worden sei. Allein Stickel hat diese Meinung durch historische Zeugnisse beseitigt (l. c. p. 372 ff.). Zunächst berichtet Strabo (XVII, 1, 25. 26), durch das Graben des Kanals von Aegypten her nach den Bitterseen, der früher entstand, als der andere von den Bitterseen nach dem arabischen Busen, hätten sich die Gewässer der Seen, die früher bitter waren, vermöge der Mischung mit dem Nilwasser verändert. Daraus ergiebt sich, dass die Bitterseen schon vor der Kanalisirung mit dem rothen Meere verbunden gewesen sein müssen. Und gerade die dadurch dem Nile (dessen Gewässer bei Ueberschwemmungen durch den Wady Tumilat bis zum Arbekdamme vordringen) so naheliegende Nordgrenze des Meerbusens, „macht es, wie Stickel (p. 373) bemerkt, erst recht erklärlich, dass schon Sesostris eine Kanalverbindung zwischen beiden in Angriff nahm, und dass, weil das Meer von der Versandung im Laufe der Jahrhunderte sich von Norden nach Süden zurückzog, solche Kanalarbeiten in verschiedenen Perioden, von Necho, Darius, Ptolemäus II wiederholt und in derselben Richtung von Norden nach Süden weiter geführt wurden, so zwar, dass das südlichste Stück auch am spätesten entstanden ist und, unserer Meinung nach, nur als Durchstich einer Sandbank, die sich zwischen dem Becken der Bitterseen und der heutigen Meeresspitze allmälig durch Flugsand aufgethürmt hatte. Diese Bank, unser Adschrud-Isthmus, musste in ihrem allmäligen Aufwachsen den Uebergang in die nördlichen Tiefen den Schiffen erschweren, — wodurch die Anlage von Klysma nothwendig wurde; — und als sie bis an das Niveau des Meeres aufgestiegen war, eine Furth durch das Meer bilden, die nach dem Wechsel von Ebbe und Fluth unter Wasser gesetzt oder trocken gelegt, in ganz gleicher Weise, wie es jetzt südlicher bei Suez vor Augen liegt, zwischen zwei wassergefüllten Becken in der Ebbezeit einen trocknen Weg aus Afrika nach Arabien darbot." Dieselbe Ansicht hatte auch schon du Bois-Aymé (sur le séjour des Hébreux in der Description VIII, 114 ff., vgl. Rosenmüller III, 264 ff.) entwickelt.

Durch die Annahme, dass das Bitterseebecken noch zur Zeit der Ptolemäer ein Theil des Meerbusens von Suez gewesen sei, erklären sich auch manche sonst unerklärliche Angaben von Städtelagen, Entfernungsmaassen etc. bei den alten Schriftstellern; so z. B. wenn Ptolemäus die Stadt Klysma sechs Meilen südlicher als die Nordspitze des arabischen Busens angiebt, — ferner, wenn Heroopolis (welches mit Abu-Keischid im Wady Tumilat identisch ist, vgl. § 32, 1) nur zu zwei geographischen Meilen von der Nordspitze des Busens entfernt berechnet wird; — wenn Strabo (XVI, 4, 2. 5) sagt, dass die Richtung von Heroopolis zur Spitze des arabischen Meerbusens einen Winkel mit diesem bilde. Auch wird es nur durch die dann unvergleichlich grössere Nähe von der Stadt bis zum Busen begreiflich, dass letzterer den Namen des heroopolitanischen bekommen konnte.

§ 32. Wenden wir uns nun dem Innern des Landstriches zu, dessen Grenzen wir im Vorigen beschrieben haben, so finden wir, dass es durch den Wady Tumilat, in zwei Hälften, eine nördliche und eine südliche,

getheilt wird. Dieser Wady erstreckt sich aus den Nilniedrungen b Abasieh (dem alten Pitom) beginnend in gerader Richtung nach Ost hin bis zu den Dünen, die die Bitterseen gegen die Gewässer des Kr kodilensees und der Nilüberschwemmung abdämmen (§ 31). Südlich v diesem weiten, reich bewässerten und daher fruchtbaren und zu Ansi delungen wohl geeigneten Wady beginnt die ägyptische Wüste, d auf den übrigen Seiten von den Nilniedrungen im Westen, dem Th der Verirrung im Süden, dem rothen Meer und den Bitterseen im Ost umschlossen ist. Das fruchtbare Land im Westen und Norden dies Wüste bis zum bubastischen Nilarme und dem Menzalehsee bildet jet die Provinz es-Scharkijeh, und hiess zur Zeit Moseh's das Lan Gosen. Am westlichen Abfall der Wüste liegt die Stadt Belbeis, a nordwestlichen Winkel derselben (am Eingange zum Wady Tumilat) Aba sieh, und nahe am östlichen Ausgange des Wadys befinden sich di Ruinen von Abu-Keischid. Die neuern Untersuchungen haben es wahr scheinlich gemacht, dass Abu-Keischid identisch ist mit dem alten Heroopolis und Abasieh mit dem alten Pitom [1]). Zweifelhafter ist es ob Belbeis mit einer alten, bekannten Ortslage zu identificiren sei, und mit welcher? Vgl. § 33.

1. Die Identität von Heroopolis mit Abu-Keischid, und von Abasieh mit Pitom wurde zuerst durch die französische Expedition nach Aegypten erwiesen. Vgl. Hengstenberg, Mos. u. Aeg. S. 46 ff. Erst Lepsius ist wieder davon abgewichen, und sucht zu beweisen (Chronol. I, 345 ff.), dass Heroopolis vielmehr mit den etwas mehr westlich liegenden Ruinen von el-Mukfâr identisch sei. Für uns hat diese Streitfrage kein Bedeutung, weshalb sie hier unerörtert bleiben kann.

§ 33. Um den Weg, welchen der Zug Israels durchwandert hat aufsuchen zu können, müssen wir uns zunächst nach dem Ausgangspuncte desselben umsehen. Als solchen finden wir allenthalben *Raemses* angegeben. Da das Land Gosen auch öfter als das Land Raemses bezeichnet wird (vgl. Bd. I, § 92, 5), so hat man geglaubt der Name Raemses sei ebenso als Bezeichnung des Landes, wie als Bezeichnung der Hauptstadt desselben in Gebrauch gewesen; und darauf fussend, haben K. v. Raumer, L. de Laborde u. A. angenommen, wenn Raemses als Ausgangspunct bezeichnet werde, so habe man darunter das Land, nicht die Hauptstadt zu verstehen. Aber diese Auffassung erweist sich bald als unzulässig. Tritt Raemses sonst als eine Stadt auf, und dies ist noch nie bestritten worden, so kann die Bezeichnung אֶרֶץ רַעְמְסֵס (Gen. 47, 11) nur gefasst werden als das Land von Raemses, d. h. als das Land, in welchem Raemses die Hauptstadt ist. Sind die ersten Lagerungsplätze Sukkot und Etam in Exod. 12, 37 Ortsnamen, so ist es über allen Zweifel gewiss,

dass der dort als Ausgangspunct genannte Name Raemses ebenfalls einen Ort und nicht ein Land bezeichnet. Schwieriger ist aber die Frage, wo denn diese Stadt Raemses zu suchen sei. Hengstenberg, Robinson u. A. identificiren sie mit Heroopolis im Wady Tumilat (§ 32). Allein diese Annahme wird durch so viele und grosse Schwierigkeiten gedrückt, dass wir sie mit Entschiedenheit als irrig bezeichnen müssen [1]). Dagegen hat Stickel zu erweisen gesucht, dass das heutige Belbeis mit dem alten Raemses zusammenfalle [2]). Die dafür beigebrachten Gründe wiegen schwer genug, um uns zu überzeugen, dass kein andrer uns bekannter Ort so viel Anspruch darauf hat wie dieser, für die Stätte des alten Raemses gehalten zu werden.

1. Hengstenberg (Mos. u. Aeg. 49 ff.) will die Identität von **Heroopolis** und **Raemses** durch folgende Gründe stützen: Die LXX geben Gen. 46, 28, wonach Josef seinem Vater Jakob Boten entgegensandte ins „Land Gosen", erläuternd wieder durch: *καθ' Ἡρώων πόλιν εἰς γῆν Ῥαμεσσῆ* und Vs. 29, wonach er ihm selbst entgegenfuhr „nach Gosen", durch: *καθ' Ἡρώων πόλιν*. Nun hat Hengstenberg ohne Zweifel Recht, wenn er behauptet, der Zusatz der LXX könne nicht als ein willkührlicher Einfall angesehen werden. Und wenn seine Meinung, dass die LXX dem zu ihrer Zeit veralteten Namen Raemses den damals gebräuchlichen Namen Heroopolis substituirt hätten, richtig wäre, so würden auch wir ihnen ohne alles Bedenken so viel geographisch-antiquarische Kenntniss ihres Vaterlandes zutrauen, ihnen aufs Wort hin zu glauben, dass Heroopolis und Raemses identisch sei. Aber so liegen die Sachen nicht. Von einer solchen Substitution kann schon deshalb nicht die Rede sein, weil im hebräischen Texte der Name Raemses gar nicht vorkommt. Das *καθ' Ἡρώων πόλιν* ist ganz einfach ein erläuternder Zusatz, und weiter nichts. Die Angabe des Textes, dass Josef seinem Vater ins Land Gosen (wofür die LXX ebenso wie der hebr. Text in Gen. 47, 11 „das Land Raemses" setzen) entgegengesandt habe und selbst ihm entgegengekommen sei, erschien ihnen zu weitschichtig und unbestimmt. Sie hielten es deshalb für zweckmässig, aus ihrer eignen Kenntniss des Landes die Angabe näher zu bestimmen und zu erläutern. Dass sie dabei das Richtige getroffen haben, dafür bürgt schon die seit der französischen Expedition wiedergewonnene Erkenntniss von der Lage des alten Heroopolis. Denn wenn Josef vom Herzen Aegyptens dem aus Palästina kommenden Jakob entgegengehen wollte, so konnte dies kaum auf einem andern Wege, als durch den Wady Tumilat geschehen, und auch Jakob konnte, von Kanaan kommend, und die Landenge zwischen dem Menzalehsee und dem arabischen Meerbusen durchschneidend, kaum einen andern Weg einschlagen, als die gebahnte Karawanenstrasse durch den Wady Tumilat. Und soll da Ziel des Entgegenkommens bestimmter angegeben werden, so hat Heroopolis, als die östlichste Stadt Aegyptens auf diesem Wege, die höchste Wahrscheinlichkeit für sich, als dieses Ziel zu gelten. Wenn Hengstenberg aber Gen. 41, 45, wo die LXX dem On des Textes ohne Weiteres Heliopolis substituiren, als beweisende Analogie anführt, so verkennt er wiederum ganz, dass an unserer Stelle Heroopolis nicht statt Raemses, sondern als nähere Bestimmung zu Gosen auftritt. Dagegen liegt es am Tage, dass die Analogie dieser Stelle ganz entschieden gegen Hengstenbergs Auffassung zeugt. Denn wäre Raemses der veraltete, Heroopolis der gangbare Name gewesen, so wäre für die

LXX in Exod. 12, 37 und nirgends anders, der Platz gewesen, dieses jenem zu substituiren. — Das weitere Argument Hengstenbergs aus der Bedeutung des Heroopolis als Heroenstadt, welches sich als griechische Uebersetzung des alten Namens Raemses kund gebe (da die Stadt offenbar zum Gedächtniss der diesen Namen führenden Heroen-Könige so genannt worden sei), — hat, scheint uns, als rein aus der Luft gegriffen, gar keine Bedeutung.

Gegen die Identität von Raemses und Heroopolis sprechen aber auch positive Gründe. Ganz nahe an der östlichen Grenze Aegyptens liegend, konnte Heroopolis unmöglich als Ausgangspunct des Zuges, so wahrscheinlich es auch ist, dass derselbe die Stadt oder ihre Umgegend berührt hat, angegeben werden. Der Ausgangspunct muss, wie sich aus Exod. 12—14 mit unzweifelhafter Sicherheit ergiebt, ganz in der Nähe der ägyptischen Residenz gelegen haben. Mag man nun On, Bubastis oder Zoan als solche ansehen (Erl. 2), so erscheint doch immer die Identität von Heroopolis und Raemses als eine Unmöglichkeit.

Dieselben Gründe sprechen auch gegen die Annahme von Lepsius (Chronol. I, 348 f.), der zwar die Identität von Raemses und Heroopolis (= Mukfâr) bestreitet, dagegen für die Identität von Raemses und Abu-Keischid ein neues, wie er meint, entscheidendes Argument beibringt. Auf den Ruinen von Abu-Keischid ist nämlich schon zur Zeit der franz.-ägypt. Expedition eine Gruppe von drei Figuren aus einem Granitblocke gehauen entdeckt worden, welche die Götter Ra, Tum und zwischen ihnen den König Ramses II darstellen. — Wir können darin durchaus nicht ein zwingendes Argument erkennen. Denn das Vorhandensein eines Denkmals mit dem Bilde und Namen des grossen Königs Ramses in einer Stadt, erscheint uns noch keineswegs als ein Beweis, dass diese Stadt von Ramses gebaut, oder nach ihm benannt gewesen sein müsse. Ramses der Grosse, der so glänzende Erobrungszüge nach Asien hin gemacht hat, kann sehr wohl etwa bei seinem siegreichen Wiedereintritt in Aegypten in Abu-Keischid, als der ersten bedeutenden Stadt Aegyptens, die er betrat, sich ein solches Denkmal haben setzen lassen, mochte die Stadt nun damals heissen, wie sie wollte.

2. Der Beweis Stickel's (l. c. S. 377 ff.) für die Identität von **Belbeis und Raemses**, führt diese Annahme wenigstens zu einem sehr hohen Grade von Wahrscheinlichkeit. Zunächst tritt dafür die Autorität des in Sachen seines Vaterlandes Aegypten so genau unterrichteten Geographen Makrizi ein. Er berichtet, Belbeis sei eine alte Stadt, die vor der Erobrung durch die Moslemen bestanden habe, und die Hauptstadt des im Pentateuch genannten Landes Gosen sei. Ihre Lage passt vortrefflich zu allen Voraussetzungen, die wir dem Pentateuche entnehmen können. Denn dieser Lage, an einem der westlichsten Puncte Gosens, entspricht die Angabe, dass von ihr aus der Zug der Israeliten seinen Anfang genommen habe. So weit alte Zeugnisse hinaufreichen, erscheint Stadt und Umgegend von Belbeis als der eigentliche Ausgangspunct der Expeditionen gen Osten, so wie des Verkehrs nach dem arabischen Busen. Es lag an einem alten Hauptkanale des Nils, durch den es mit den südlichern Gegenden Aegyptens in Verbindung stand.

Auch die Angabe in Exod. 1, 11, dass die Israeliten gezwungen worden seien, die Vorraths- oder Magazinstädte **Pitom** und **Raemses** für Pharao zu bauen, mag man dies nun von einem gänzlichen Neubau, oder von einer Erweiterung und Befestigung schon vorhandener Orte verstehen, passt sehr gut zu der oben beschriebenen Lage. Diese Städte wurden nicht, wie Ewald (I, 479) meint, zu königlichen Handelsstädten bestimmt, sondern zu Proviant- und Kriegsmagazinen, zu grossen Waffenplätzen, behufs Verset-

gung der weiter östlich in der Wüste stationirten Truppen mit Proviant und Munition, also nicht eigentlich zu Festungen selbst, die viel mehr weiter östlich angebracht werden mussten, wohl aber zu Vorrathskammern für dieselben. Als solche mussten sie so gelegen sein, dass die Communication zwischen ihnen und den Festungen selbst, so wie andererseits die Zufuhr aus dem Nilthale leicht und bequem herzustellen war. Pitom Πάτουμος), das, mit Abasieh identisch, am Eingange des Wady Tumilat, als der Hauptstrasse nach Osten, lag, entsprach dieser Fordrung in hohem Grade. Schon die Zusammenstellung von Pitom und Raemses berechtigt uns aber dazu, beide Städte, die zu gleichem Zwecke bestimmt waren, auch in demselben, zwischen dem Nilthale und der Ostgrenze vermittelnden, Landstriche zu suchen. Wie Abasieh auf dem Wege von Bubastis zur Ostgrenze, so liegt Belbeis auf dem Wege von Memphis zur Ostgrenze.

Ein schwieriger Punct, der weiter hier in Betracht kommen muss, ist die Bestimmung der damaligen **königlichen Residenz.** Denn dass Raemses nicht ferne von derselben gelegen haben kann, ergiebt sich mit Nothwendigkeit aus der Geschichte der Nacht, in der Israel sich zum Auszuge rüsten sollte. Wäre nun, wie auch wir noch im ersten Bande § 92, 5 als wahrscheinlich angenommen haben, Zoan oder Tanis, welches nahe beim Ausfluss des bubastischen Nilarmes in den Menzalehsee lag, als Residenz anzunehmen, so müsste das Resultat der voranstehenden Untersuchung, dass Raemses mit Belbeis identisch sei, oder doch in der Gegend von Belbeis gelegen habe, fallen. Jene Annahme stützt sich auf zwei Bibelstellen. Die eine, Num. 13, 23, nach welcher „Hebron sieben Jahre vor Zoan Aegyptens" gebaut ist, beweist nur, dass Zoan zu Moseh's Zeit schon eine verhältnissmässig alte und bedeutende Stadt in Aegypten war. Ueber die dermalige Residenz Aegyptens sagt sie nicht das Mindeste aus. Auch sonst nirgends im Pentateuch wird die Residenz namhaft gemacht. Gewichtiger aber erscheint die Angabe in Ps. 78, 12. 43, dass die Wunderplagen im Lande Aegypten, im Gefilde Zoan (שְׂדֵה־צֹעַן), geschehen seien. Aber eine zwingende Beweiskraft kann auch dieser Stelle nicht zukommen. Das „Gefilde Zoan" kann auch gar wohl das ganze Delta bezeichnen; und dies ist um so wahrscheinlicher, als ja doch die ägyptischen Plagen sich nicht auf die nächste Umgebung von Zoan beschränkt haben, sondern wie wiederholt ausdrücklich hervorgehoben wird, sich über ganz Aegyptenland erstreckten. Wenn aber der Psalmist das Delta nach Zoan benennt, so beweist dies allerdings, dass damals Zoan die bedeutendste Stadt, vielleicht die Residenz des Landes war, aber weiter auch nichts. — Bedenkt man aber, dass wir uns jetzt in einer Zeit befinden, wo vor nicht allzulanger Zeit das Joch der fremdländischen Hyksosdynastie zerbrochen, und die Hyksos nach Osten hin über die ägyptische Grenze vertrieben waren, von wo her stets ein Wiedereinbruch derselben zu befürchten stand (Exod. 1, 10), so erscheint es fast undenkbar, dass die ägyptischen Könige so weit im äussersten Norden ihre Residenz gewählt haben sollten. Die gegenwärtige nationale Dynastie, die aus Oberägypten vorgedrungen war, und dort also auch ihre Hauptstärke und ihren Stützpunct hatte, konnte sich nicht so weit nach Norden hin, niederlassen. Tanis liegt über die vom Osten kommende Angriffslinie viel zu weit nördlich hinaus. Ein Angriff von da aus würde sich jedenfalls mehr nach Süden hin, nach dem Herzen des Landes zu, wohin auch der Wady Tumilat eine bequeme und gebahnte Strasse bot, gewandt haben, und würde, wenn die königliche Macht so tief im Norden stand, dieselbe leicht von Oberägypten haben abschneiden können. Viel mehr eignete sich daher eine der südlicher liegenden Hauptstädte des Landes, entweder Heliopolis, wie der arabische Geograph Kaswini (bei Stickel p. 383) anzieht, oder, noch besser zu der wahrscheinlichen Lage von Raemses (= Belbeis) passend,

das altberühmte Bubastis. Alle übrigen im Pentateuch gegebenen Voraussetzungen passen ebenso gut und noch besser auf eine dieser beiden Städte, als auf Zoan.

§ 34. Nehmen wir nun auf Grund der voranstehenden Untersuchung Belbeis als den muthmaasslichen Ausgangspunct des Zuges an, so haben wir weiter die Richtung festzustellen, in der er sich weiter bewegte. Der Zug soll dem Sinai zuwandern. Zu diesem Zwecke musste er die Nordspitze des arabischen Meerbusens umziehen. War nun die nördliche Begrenzung dieses Busens zur Zeit Moseh's wesentlich dieselbe, wie jetzt, so wird der Zug wahrscheinlich geradenweges auf der Karawanenstrasse, die von Belbeis nach Suez geht (Derb el-Bân), gewandert sein; Sukkot wird dann etwa in der Mitte dieser Strasse, Etam nördlich von Suez zu suchen sein. Da es nun aber in § 31, 1 fast bis zur Gewissheit wahrscheinlich geworden ist, dass damals das Nordende des Busens viel weiter nördlich, bis zu den Dünen von Arbek, die mit Belbeis ungefähr in gleicher Richtung liegen, sich erstreckt habe, so müssen wir statt jener südöstlichen, eine gerad-östliche Richtung voraussetzen, und den Zug durch den wasserreichen und bebauten Landstrich des Wady Tumilat ziehen lassen. Die Lage der ersten Station, Sukkot (= Hütten), bestimmt sich darnach von selbst. Der zweite Lagerplatz wird Etam genannt, und durch den Zusatz „am Ende der Wüste“ näher bezeichnet. Wir werden denselben auf den Arbekdünen (§ 31), zwischen den Bitterseen und dem Krokodilensee, zu suchen haben [1]). Hier nun erhält Moseh den Befehl, umzukehren, und das Volk zwischen Pihachirot im Norden, Migdol im Westen, dem Meere im Osten und Baalzefon im Süden zu lagern. Mit Gewissheit ergiebt sich wenigstens so viel aus den betreffenden Worten, dass der bereits an der Grenze zwischen Aegypten und Arabien angelangte Zug nicht, wie es Moseh's anfängliche Absicht war, das Nordende des Meerbusens umzog, sondern im ägyptischen Gebiete bleibend, längs der Westküste des Busens sich nach Süden wandte, und dort in eine Gegend kam, wo der Zug nach vorne und den beiden Seiten hin durch Meer und Berge und im Rücken durch Pharao's nachjagende Wagenburg umschlossen und eingeengt war. Suchen wir auf der Westküste des Busens eine Gegend, die diesen Anfordrungen entspricht, so finden wir sie in der Ebene von Suez. Diese Ebene ist ausgedehnt genug, um zwei Millionen Menschen aufzunehmen; sie ist im Westen und Südwesten durch das Gebirge Atakah (§ 29) abgeschnitten, welches hier so nahe an das durch eine rapide westliche Krümmung (§ 30) sich erweiternde Meer vorspringt, und die Küste so sehr einengt, dass nur wenige Menschen nebeneinandergehend sie passiren können. — Kam der Zug aus Norden, oder Nordosten, so kann nur die Ebene von Suez der dritte Lagerplatz gewesen sein,

h nur hier der Durchgangspunct durchs Meer gesucht
[2]). —

en Namen **Etam** erklärt Jablonsky aus dem Aegyptischen durch Meeres-
Wäre er semitischen Ursprungs, so müsste er mit אֵיתָן = perennitas combinirt
Er würde dann im Gegensatze zu den bald versiegenden Bächen der Wüste
perennirenden Wasserfluthen bespülten Ort bezeichnen. Die Frage ob das
r Wüste", wo Etam gelegen war, von der ägyptischen (wie 14, 3. 11) oder von
chen Wüste, die sich beide bei Etam berührten, zu verstehen sei, möchte zu
ler letztern Auffassung zu entscheiden sein, wenn man berücksichtigt, dass auch
Wüstenstrich an der Ostküste des Meerbusens den Namen Wüste Etam führte
8 vgl. § 39, 5).

ie **Ebene von Suez** „ist beinahe zehn englische Meilen lang und ebenso
nt sich in allmäliger Senkung von Adschrud (§ 31, 1) nach dem Meere west-
uez aus, und von den Hügeln am Fusse des Atakah bis zum Meeresarme nörd-
Suez" (Robinson I, 71). In den hier angegebenen Grenzpuncten der Ebene
vir, mit verhältnissmässig grosser Sicherheit die in Exod. 14, 2 gegebenen Orte
inden. Hier heisst es: „Rede mit den Kindern Israel, dass sie umkehren und
n vor Pihachirot, zwischen Migdol und dem Meere; und vor Baalzefon, ihm
: sollen sie sich lagern an dem Meere". Pihachirot finden wir, selbst auch
en nach, wieder in Adschrud; denn Pi ist bloss ägyptischer Artikel, weshalb
uch anderwärts bloss Hachirot genannt wird (Num. 33, 8), und für die dann
benden Lautvertauschungen giebt es Analogien genug (vgl. Stickel p. 391).
ist jedenfalls in der dem Meere gerade entgegengesetzten Richtung zu suchen
. 14, 2), also beim Berge Atâkah, sei es nun, dass Migdol (= Thurm) eine
n oder am Gebirge war, oder dass, wie Tischendorf vermuthet, der Gipfel
ah selbst diesen Namen geführt habe. Die LXX geben es durch Μαγδώλον,
gstenberg (p. 59) hält sich deshalb für berechtigt, an die spätere, 12 römische
dlich von Pelusium liegende Festung Magdolum zu denken. Aber die Undenk-
lass während die drei übrigen Grenzpuncte des Lagerplatzes sich in der Gegend
befinden, der vierte 15 geographische Meilen nördlicher liegen soll, wird durch
rkung, dass dort eine militärische Grenzbesatzung gelegen, nicht aufgehoben.
rden, selbst von der Entfernung abgesehen, die Israeliten dann nicht sich zwi-
gdol und dem Meere, sondern vielmehr das Meer sich zwischen Migdol und den
befunden haben Baalzefon (= Typhon's Stätte) ist nicht weiter nachweisbar.
Beschreibung in Exod. 14, 2 muss es im Süden der Suezebene gesucht werden.
Durchgangspunct durch das Meer werden wir demnach wahrscheinlich bei
suchen haben. Ob aber damals schon die Suez-Furth vorhanden war, und ob
an dieser Stelle auch damals nur, wie jetzt, die Breite von 3450 Fuss gehabt
wenigstens stark zu bezweifeln. Denn in diesem Falle würde eine Wiederkehr
den Ostwind gespaltenen Gewässer schwerlich im Stande gewesen sein, das
er Pharao's zu begraben. Indess ist auch die eigenthümliche Configuration des
ei Suez zu berücksichtigen. Ging der Weg durch das Meer, wie es gar nicht
heinlich ist (§ 28, 2. 4), nicht in gerader östlicher, sondern etwas mehr in
er Richtung, (was von der Richtung des Windes, der die Trockenlegung be-
bhängig war), so war die Strecke auch nach der jetzigen Begrenzung des Meeres
tief genug, um Pharao's ganzes Heer aufzunehmen und zu begraben.

Die Auffassung des Zuges, welche du Bois-Aymé und Stickel ausgesproc haben, weicht von der unsrigen nur in Beziehung auf den letzten Lagerplatz und Durchgangspunct ab. Jene Gelehrten verlegen nämlich den Durchzug nicht nach Su sondern an die vorausgesetzte Furth bei Adschrud (§ 31, 1). Aber dem widerstrebt Ma cherlei. Zunächst entspricht die Gegend um Adschrud herum durchaus nicht den F drungen, welche wir dem Texte zufolge an die letzte Lagerstätte machen müssen. E fehlt eine Ebene, die weit genug wäre, um zwei Millionen Menschen aufzunehmen, fehlen ferner die unzugänglichen schroffen Bergwände, welche mit dem Meere zusamm Israel von drei Seiten hätten einengen können. Zwar sagt du Bois-Aymé (bei Ros müller III, 265): „Die biblische Beschreibung passt vollkommen auf die Stellung, die dem israelitischen Heere gebe; denn die Bergkette, die man gegen Süden erblic scheint sich bis an das Ufer zu verlängern." Man fühlt es aber dieser Rede dass dem Verfasser, trotz der Sicherheit seiner Worte, doch eine gewisse Incongrue der Gegend mit der biblischen Schildrung zum Bewusstsein gekommen ist. — Auch Reihenfolge der Grenzpuncte in Exod. 14, 2 fügt sich dieser Auffassung nicht, denn nach müsste Adschrud im Südosten des Lagerungsplatzes liegen, während es doch n Exod. 14, 2 im Norden desselben gelegen haben muss. Du Bois-Aymé fügt hinzu (b Rosenm. III, 268): „Ueberdiess sind beide Meinungen (die Annahme des Durchzugs b Adschrud einerseits und bei Suez andrerseits) so wenig von einander unterschieden, da es beinahe gleichgültig ist, ob man die eine oder die andre annimmt. Die Lage d Kastells Adschrud, vor welchem sich die Israeliten gelagert hatten, und die gros Wahrscheinlichkeit, dass damals das Meer bei Suez viel tiefer war, a jetzt, bestimmen meine Meinung", — sehr begreiflich, weil sich der Durchzug nach d Meinung des gelehrten Franzosen ganz natürlich, ohne alle wunderbare Mitwirku Gottes, zugetragen haben muss. Für uns ist gerade die grössere Tiefe des Meeres b Suez ein Grund mehr für die Bevorzugung dieses Punctes, nicht aus Wundersucht, so dern weil wir dem Texte gerecht werden wollen. — Stickel bevorzugt Adschrud a einem andern Grunde. Dieser scharfsinnige Gelehrte würde ohne Zweifel den Durc gangspunct nach Suez hin verlegt haben, wie die Beschreibung des Textes im Verglei mit der Configuration des Bodens es unbedingt fordert, wenn nicht seine vorgefasste Me nung, dass zwischen dem Aufbruch aus Raemses und der Ankunft am jenseitigen Uf des Meeres nur drei Tage gelegen haben könnten (§ 28, 7), ihn gezwungen hätte, dav abzulassen. Denn freilich die Entfernung von Etam bis zur Ebene von Suez ist so gro dass man sich schwerlich wird überreden lassen können, der Heereszug Israels ha diesen Weg in einem einzigen Tage zurückgelegt. Aber wir haben schon oben dar aufmerksam gemacht, dass die Reise von Etam bis zum Durchgangspunct des Mee längere Zeit in Anspruch genommen haben müsse, da in derselben Zeit die Botschaft v Etam nach der Residenz und der Marsch des königlichen Kriegsheeres von der Reside nach dem Durchgangspunct (also wenigstens zwei Tage) liegen (§ 28, 7).

3. Schliesslich geben wir noch eine kurze Uebersicht und wo nöthig Beurtheilu der **anderweitigen Auffassungen des Durchzuges.** Eine der ältest ist die neuerdings mit grosser Zuversicht und Beharrlichkeit von **K. v. Raume** vertheidigte, der auffallender Weise auch v. Lengerke Beifall gezollt hat (Kenaa 432 ff). In allem Wesentlichen stimmt ihr auch J. V. Kutscheit l. c. bei. Sie ist zue von Sicard (vgl. Paulus, Samml. V, 211 ff.), der den betreffenden Weg selbst berei hat, aufgestellt worden. Sicard setzt jedoch die Stadt Raemses, den Ausgangspunct de Zuges, in die Gegend des Dorfes Besatin (§ 29), während Raumer Raemses nicht al

Namen einer Stadt, sondern als Namen des Landes Gosen fasst, und sich die Gegend von Heliopolis oder On als den ersten Sammelpunct des Zuges denkt, der sich von da südlich nach Latopolis oder Babylon, dann östlich durch das Thal der Verirrung gewandt habe, zunächst in der Absicht, den gewöhnlichen Karawanenweg, der durch dies Thal nach Suez führt, zu ziehen, um die Nordspitze des Meerbusens zu umgehen. Sukkot läge dann in der Gegend des Dorfes Besatin, Etam in der Nähe des Brunnens Gandelhi, da wo die Karawanenstrasse eine nordöstliche Richtung, zwischen den beiden nördlichen Gebirgsstöcken hindurch, nimmt (§ 29). Statt nun aber die anfängliche Absicht wirklich auszuführen, hätte der Zug, auf Gottes ausdrücklichen Befehl, von dem gewöhnlichen Karawanenwege ablenkend, den Weg durch den Wady er-Ramlijeh und den Wady et-Tawarik nach der Meeresebene Bede einschlagen müssen. Hier holte sie nun Pharao mit seinem Kriegsheere ein. Vor sich das tiefe Meer, das hier gegen 3 deutsche Meilen breit ist, im Norden den Berg Atâkah, gegenüber im Süden den Berg Kuaibe, und hinter sich Pharao's Wagenburg waren sie nach menschlichen Aussichten verloren. Aber Gott bahnte ihnen durch einen die ganze Nacht wehenden Ostwind einen Weg durchs Meer, und ihn wandernd, befanden sie sich am andern Morgen jenseits des Meeres an einem Orte, der noch jetzt bei den Arabern Mosehsquellen (Ayun Musa) heisst. — Diese Auffassung hat auf den ersten Blick sehr viel Ansprechendes. Aber eine nähere Erwägung zeigt, dass sie von unüberwindlichen Schwierigkeiten gedrückt wird. Sie ruht in ihren Hauptmomenten nicht auf Schriftdaten, sondern auf den Angaben des Josephus, (ant. 2, 15, 1), dass die Israeliten von Raemses aus über den Ort gezogen seien, wohin später Babylon gebaut worden (Latopolis, Alt-Kairo). Wie gering aber die Autorität des Josephus in solchen Sachen ist, bedarf keiner besondern Erörterung. Sie beruft sich ferner auf die Tradition, die das Thal als Wady et-Tih (Thal der Verirrung) bezeichne, und die die Stelle bei Ayun Musa als Durchgangspunct bezeichnet. Aber was Erstres betrifft, so ist der Name Wady et-Tih erst durch Sicard aufgekommen, und in Betreff des Zweiten ist Niebuhrs warnende Bemerkung (Beschreib. v. Arabien S. 404), dass die Araber die Kinder Israel jedesmal an derjenigen Stelle durch das Meer gegangen sein lassen, wo man sie deswegen fragt, wohl zu beachten. Als entscheidende Gegengründe sind besonders anzuführen: 1) Raemses ist stets Städte-, nie Landes-Name (vgl. § 33); 2) das שָׁב, welches immer ein Umkehren bezeichnet, kommt nicht zu seinem Rechte; 3) ebensowenig der Ausdruck „Etam, am Ende der Wüste", denn nach Raumer's Hypothese lag Etam nicht am Ende, sondern gerade mitten in der Wüste; 4) sie statuirt ohne alle Berechtigung ein doppeltes Etam, nämlich eins in der ägyptischen Wüste und eins in der Wüste des peträischen Arabiens; 5) sie lässt den Durchzug durchs Meer an einem Puncte vor sich gehen, der zwar nicht für das Wunder der Trockenlegung, wohl aber für den natürlichen Vorgang des Hindurchwanderns in der angegebenen Zeit zu breit ist. Die Breite des Busens beträgt nämlich hier sechs Stunden. Von der Nacht, in welcher der Durchzug stattfand, wurden gewiss ein Paar Stunden consumirt, ehe das Meer so weit durch den Ostwind trocken gelegt war, dass der Durchzug beginnen konnte; und bei der Morgenwache (um 2 Uhr) waren sie auf dem gegenüberliegenden Ufer.

Eine zweite Klasse von Auslegern lässt die Israeliten bei Suez durchs Meer ziehen. So Niebuhr, Robinson, Hengstenberg, Laborde, Ewald, Tischendorf u. v. A. Doch weichen dieselben in der Bestimmung des Weges, auf welchem der Zug in die Gegend von Suez kam, mehrfach von einander ab. **Hengstenberg** lässt den Zug von der Stadt Raemses, das ihm gleich Heroopolis ist, ausgehen. Etam liegt an der gegenwärtigen Nordspitze des Meerbusens. Von da kehrte der Zug um, d. h. wieder

ins ägyptische Gebiet zurück, und zog längs der Westküste des Busens bis Suez, wo er durch das trockengelegte Meer wanderte. Im Allgemeinen stimmt damit auch **Robinson** überein, der zwar die Frage, ob Heroopolis mit Raemses identisch sei, offen lässt, aber doch nicht im Geringsten daran zweifelt, dass Raemses im Wady Tumilat, nicht weit vom nördlichen Ende der Bitterseen lag. Die Widerlegung dieser Ansicht ergiebt sich aus den voranstehenden Untersuchungen von selbst. **Ewalds** Auffassung ist mit der Hengstenberg'schen nahe verwandt, nur viel confuser als sie (vgl. Stickel's Beurtheilung ders. p. 358 ff.). **Laborde** fasst Raemses als Bezeichnung des ganzen Landes Gosen, lässt die Israeliten sich erst zu Sukkot sammeln, und von da aus in gerader östlicher Richtung nach Etam, das er in die Gegend von Adschrud legt, ziehen. Dort hätten sie aber auf Gottes Befehl die gerade östliche Richtung verlassen und sich südöstlich nach Suez zu gewandt, von wo sie in südöstlicher Richtung den Busen durchziehend bei Ayun Musa herausgekommen seien. Eine Beurtheilung d. h. Widerlegung dieser Ansicht halten wir nach dem Voranstehenden für unnöthig. **Tischendorf** lässt den Zug von Heliopolis ausgehen, führt ihn bis nahe an das Nordende der Bitterseen (die auch nach seiner Ansicht damals die Nordgrenze des Meerbusens bildeten) und von da umbiegend in südöstlicher Richtung nach Suez, und trifft somit mit unserer eigenen Auffassung in mehrern wesentlichen Puncten zusammen.

Schliesslich und bloss der Vollständigkeit halber mag noch die abentheuerliche Meinung **Thierbach's** (Erfurter Osterprogramm 1830) erwähnt werden. Nach ihm ziehen die Israeliten von Heliopolis = Raemses aus, gelangen über Pitom = Etam an das Schilf- oder mittelländische Meer und ziehen durch den Menzalehsee, wo das Phosphoresciren des Meeres und eine stark elektrische, säulenartig herabhängende Wolke, die durch das Umsetzen des Windes hinter sie getrieben wurde und sich dann als Feuerwirbel entlud, ihnen Licht, Schutz und Rettung, den Aegyptern aber Tod und Verderben brachte. Vgl. Stickel p. 331 f.

Die Hyksos und die Israeliten.

Quellensammlungen in Bunsen's Urkundenbuch, als Beigabe zum 3. Theile seines ägyptolog. Werkes, in C. Meier, Judaica. Jen. 1832; und in Stroth, Aegyptiaca. Goth. 1782.

Literatur: Jac. Perizonii Aegyptiarum originum investigatio. Lugd. Bat. 1711. c. 19 p 327 ss. — Fr. Buddei, Hist. ecclst. V. T. I. III § 24 Ed. IV p. 560 ss. — Thorlacius de Hycsosorum Abari. Copenh. 1794. — J. Chr. C. Hofmann, Unter welcher Dynastie haben die Israeliten Aegypten verlassen? In den Studd. und kritt. 1839. II p. 393 ff. Ders Aegyptische und israelitische Zeitrechnung, ein Sendschreiben an Dr. Böckh. Nördl. 1847. — E. Hengstenberg, Manetho und die Hyksos, in dess. Schrift: Die Bb. Moses und Aegypten. Berl. 1841. p. 236 ff. — E. Bertheau, Zur Gesch. d. Isr. p. 227 f. — H. Ewald, Gesch d. Isr I., 415 ff. — C. v. Lengerke, Kenaan I, 360 f. — A. Böckh, Manetho und die Hundssternperiode. Berl. 1845. — Chr. C. J. Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgesch. 3 Bde. Hamb. 1843. — R. Lepsius, die Chronologie der Aegypter. I. Berl. 1849; Ders. in Herzogs Realencyklop. d. prot. Theol. I, 144 f. — J. L. Saalschütz, Forschungen auf d. Gebiete d. hebr. ägypt. Archäologie. Königsb. 1851, III. Die manethonischen

Hyksos p. 41 ff. — Vgl. auch: J. G. Müller, krit. Untersuchung der Taciteischen Berichte über d. Urspr. der Juden, in d. Studd. u. Kritt. 1843. IV p. 893 ff. — Fr. Werner, chronol. Bemerkgg. über einige Gegenstände der alttest. Gesch. In d. luther. Zeitschr. 1845. I p. 29 ff. — K. B. Stark, Forschungen zur Gesch. der Alterthumskunde des hellen. Orients: Gaza oder die philistäische Küste. Jena 1852 p. 82 ff. — Fr. Delitzsch, Commentar zur Genesis. 2. Aufl. 1853. II, 71 ff. und Nachtr. S. 221 f. — A. Knobel, Die Völkertafel der Genesis. Giessen 1850 p. 208 ff. Ders., Genesis p. 271 ff. — Raoul-Rochette im Journal des Savants 1846. 1848. (über Bunsen's Werk) besonders 1848 p. 354 ff.

§ 35. Unter welcher ägyptischen Dynastie und unter welchem Köige zunächst die Einwanderung, dann der Beginn des Druckes und endch der Auszug der Israeliten stattgefunden habe, — darüber giebt der Penteuch gar keine Auskunft. Wir sind daher für die Beantwortung dieser ragen an die ägyptischen und anderweitigen profanen Geschichtsquellen ewiesen, und es kommt darauf an, aus ihnen diejenigen Zeiten ausfindig a machen, welchen die im Pentateuche berichteten Zustände und Thatichen angehören. Das einfachste und nächstliegende Mittel, hierüber ins lare zu kommen, wäre freilich die Synchronistik; leider herrscht aber erade im Gebiete der Chronologie auf ägyptischer wie auf biblischer eite, so grosse und vielfache Unsicherheit, Unklarheit, ja Verwirrung, lass vorläufig noch die Synchronistik ein höchst unsicheres und daher inbrauchbares Mittel zur Erkenntniss der Coincidenzpuncte ägyptischer ind israelitischer Geschichte ist. Unsere Kunde vom Thatsächlichen der iltesten ägyptischen Geschichte beschränkt sich aber meist auf nackte)ynastienkataloge, die an und für sich noch keine Anhaltspuncte für eine Nebeneinanderstellung mit der israelitischen Geschichte bieten. Doch hat ms Josephus aus dem alten Geschichtswerke Manetho's zwei grössere Fragmente erhalten, deren Inhalt sich mehrfach mit der pentateuchischen Geschichte berührt. Der erste manethonische Bericht handelt von der Hyksosdynastie und enthält unverkennbare Spuren von Beziehungen der Israeliten zu dieser Dynastie [1]); der zweite identificirt die Israeliten mit einer Anzahl Aussätziger, die der König Amenophis aus Aegypten vertrieben haben soll [2]). Dieselbe Sage in theilweise modificirter Gestalt finden wir auch bei Chaeremon und Lysimachus wieder, und von diesem letztgenannten Gewährsmanne ist sie auf Apion, Diodor von Sicilien, Tacitus und Justinus übergegangen [3]).

1. Der **erste manethonische Bericht** (über die Herrschaft der Hyksos) st aufbewahrt bei Joseph. c. Apion. I, 14. Hier heisst es: Manetho, ein in griechischer Bildung wohl erfahrener Aegypter, hat in griechischer Sprache seine vaterländische Geschichte, wie er selbst bezeugt nach den heiligen Urkunden seines Volkes, beschrieben

und den Herodot sehr oft der Unwissenheit und des Irrthums in ägyptischen Dingen bezüchtigt. Dieser Manetho nun hat im zweiten Buche seiner Aegyptiaca Folgendes (ich will seine eigenen Worte hiehersetzen) über uns (Juden) geschrieben: „Bei uns (Aegyp- „tern) herrschte ein König mit Namen Timaus. Unter diesem fielen, ich weiss nicht „wie, in Folge göttlichen Zornes unerwartet aus den östlichen Ländern Leute von un- „berühmtem Geschlechte, aber grossem Muthe, in Aegypten ein und eroberten es leicht „und ohne Kampf. Sie machten sich die Fürsten des Landes unterthänig, verbrannten „die Städte, zerstörten die Tempel der Götter, misshandelten die Einwohner aufs Grau- „samste, indem sie dieselben theils tödteten, theils mit Weibern und Kindern zu Sklaven „machten. Endlich wählten sie einen aus ihrer Mitte, mit Namen Salatis, zum Könige. „Dieser residirte zu Memphis, trieb von Ober- und Unterägypten Tribut ein und legte in „die dazu geeigneten Städte militärische Besatzungen. Mit besonderm Fleisse befestigte „er die östlichen Landestheile, um einem etwaigen Einfalle der Assyrier, welche damals „sehr mächtig waren, begegnen zu können. Da er im saitischen Nomos eine sehr „gelegene Stadt fand, die im Osten des bubastischen Stromes lag, und in einem alten „theologischen Berichte Avaris genannt wird, so befestigte er dieselbe aufs Stärkste „und versah sie mit einer Besatzung von 240,000 Bewaffneten. Hieher kam er alle Jahre „um die Zeit der Aernte, theils um den Ort zu verproviantiren und die Besatzung zu be- „solden (σιτομετρῶν καὶ μισθοφορίαν παρεχόμενος), theils um zur Einschreckung der „Ausländer seine Truppen in den Waffen zu üben. Er starb nach 19jähriger Regierung. „Nach ihm regierte Beon 44 Jahre, dann Apachnas 36 J. und 7 Monate, dann Ape- „phis 61 Jahre und Janias 50 J. und 1 M., nach diesen Allen Assis 42 J. und 2 M. „Dies waren ihre sechs ersten Könige, die fortwährend Krieg führten und Aegypten von „Grund aus zu verderben trachteten. Das ganze Volk wurde Hyksôs, d. i. Hirtenkönige „(βασιλεῖς ποιμένες) genannt, denn Hyk bedeutet in der heiligen Sprache König und „Sôs ist in dem gemeinen Dialekte so viel wie Hirte. Aus der Zusammensetzung beider „ist Hyksôs geworden. Einige halten sie aber für Araber.“ — In einer andern Handschrift (ἐν δ' ἄλλῳ ἀντιγράφῳ) schaltet Josephus ein, habe ich gefunden, dass Hyk nicht Könige, sondern vielmehr gefangene Hirten anzeige; denn Hyk oder Hak, mit Aspiration gesprochen (δασυνόμενον), bedeutet im Aegyptischen Gefangene; und das erscheint mir wahrscheinlicher und mehr mit der alten Geschichte übereinstimmend. — „Diese Hirtenkönige und ihre Nachkommen hätten“, fährt Manetho fort, „über Aegypten „511 Jahre geherrscht. Darauf aber hätten sich die Könige der Thebais und des übrigen „Aegyptens gegen die Hirten erhoben und einen grossen und langwierigen Krieg gegen „sie geführt. Unter einem Könige mit Namen Alisphragmuthosis seien sie besiegt, „aus dem übrigen Aegypten vertrieben und in dem Gebiete von Avaris, das 10,000 Mor- „gen Landes umfasste, eingeschlossen worden. Dieses hätten die Hirten mit einer gro- „ssen und starken Mauer umringt, damit alle ihre Habe und ihre Beute sicher und wohl- „verwahrt sei. Aber Thummosis, der Sohn des Alisphragmuthosis habe mit 480,000 „Mann den Ort belagert und zu erobern versucht. Da er aber bald an dem Erfolge der „Belagerung verzweifelte, habe er mit ihnen eine Capitulation abgeschlossen, der zufolge „sie freien Abzug erhalten und Aegypten verlassen sollten. Sie seien dann mit Weib und „Kind, mit Hab und Gut, an Zahl nicht geringer als 240,000 Personen, durch die „Wüste nach Syrien gezogen. Weil sie sich aber vor der assyrischen Macht, welche „damals Asien beherrschte, gefürchtet, hätten sie sich in dem heutigen Judäa nieder- „gelassen und dort eine Stadt gebaut, die so viel tausend Menschen aufnehmen konnte „und sie Hierosolyma genannt.“ — In einem andern Buche der Aegyptiaca erzählt

Manetho von den Hirten, dass sie in den heiligen Büchern als Gefangene bezeichnet würden. Denn unsere Vorfahren haben sich stets mit Viehzucht beschäftigt, deshalb hiessen sie **Hirten**; auch sind sie nicht ohne Grund von den Aegyptern **Gefangene** genannt worden, da unser Ahnherr Josef sich selbst vor dem ägyptischen Könige einen Gefangenen nannte.

2. Der **zweite manethonische Bericht** (über die Vertreibung der Aussätzigen) findet sich bei **Josephus** (c. Apion. I, 26 f.) und lautet: „Manetho, der versprochen hat, die ägyptische Geschichte aus den heil. Schriften zu erläutern, erzählt zuerst, dass unsre Vorfahren, in vielen Myriaden nach Aegypten gekommen, dessen Einwohner unterjocht hätten. In der nachfolgenden Zeit aber seien sie verjagt worden, hätten Judäa eingenommen und daselbst Jerusalem und den Tempel gebaut. Soweit folgt er alten Aufzeichnungen. Dann aber nimmt er sich die Freiheit, unglaubliche Fabeln und Sagen (*μυθευόμενα καὶ λεγόμενα, λόγους ἀπιθάνους;* — nach L. I. c. 16: *οὐκ ἐκ τῶν παρ' Αἰγυπτίοις γραμμάτων, ἀλλ', ὡς αὐτὸς ὡμολόγηκεν, ἐκ τῶν ἀδεσπότως μυθολογουμένων προστέθεικεν*) von den Juden vorzubringen, indem er unsre Vorfahren mit einer Anzahl aussätziger Aegypter vermischt, die ihres Aussatzes und andrer Krankheiten wegen aus Aegypten verjagt wurden. Zu dem Zwecke führt er einen König **Amenophis** auf, dessen Name erdichtet ist, weshalb er auch nicht wagt, seine Regierungsdauer zu bestimmen, was er sonst allenthalben mit grosser Sorgfalt thut. An diesen Amenophis knüpft er nun jene Fabeln, und vergisst dabei, dass nach seinen eigenen Angaben seit der Vertreibung der Hirten 518 Jahre vergangen sein müssten. Denn als sie auszogen, regierte **Thutmosis** (Thummosis). Von ihm bis auf **Sethos** sind 393 J. verflossen, Sethos regierte 59 J., und dessen Sohn **Rampses** 66 J. Dann erst schiebt er den falschen **Amenophis** ein, und erzählt: „Amenophis begehrte, wie einst vordem „der König **Horos**, die Götter zu sehen. Diesen Wunsch offenbarte er einem weisen „Manne, der gleichfalls Amenophis hiess, und erfuhr von ihm, dass er zuvor das ganze „Land von allen Aussätzigen und Unreinen säubern müsse. Der König liess nun alle „Unreinen aus ganz Aegypten zusammenbringen, 80,000 an der Zahl, und schickte sie „in die östlich vom Nil gelegenen Steinbrüche zu Zwangsarbeiten. Unter den Aussätzigen waren aber auch einige gelehrte Priester. Unterdess gereuete es jenen Amenophis, „dass er dem Könige den Rath zur Vertreibung der Aussätzigen gegeben, weil er befürchtete, dass der Zorn der Götter über dieser Gewaltthat erregt sei, und da er bald „darauf eine Offenbarung hatte, dass die Aussätzigen, von Auswärtigen unterstützt, dreizehn Jahre über Aegypten herrschen würden, und es nicht wagte, dies dem Könige zu „sagen, so tödtete er sich selbst und hinterliess eine schriftliche Nachricht darüber, die „den König in grosse Angst versetzte. Nachdem die Aussätzigen nun lange Zeit schwere „Arbeit in den Steinbrüchen verrichtet hatten, räumte der König ihnen auf ihre Bitte die „einst von den Hirten bewohnte, jetzt aber verödete, Stadt **Avaris** ein. In den alten „theologischen Berichten heisst diese Stadt Typhonsstadt (*Τυφώνιος*). Als nun die Aussätzigen dort eingezogen waren, wählten sie sich einen Priester von Heliopolis, mit „Namen **Osarsiph**, zum Oberhaupte, und schworen, ihm in allen Dingen zu gehorchen. „Dieser befahl ihnen zuerst, keine Götter zu verehren, sich der in Aegypten als göttlich „verehrten Thiere nicht weiter zu enthalten, sondern sie ohne Unterschied zu schlachten „und zu essen, und ausserdem mit keinem Menschen Gemeinschaft zu haben, der nicht „zu ihnen gehörte. Auch gab er ihnen noch viele andre Gesetze, die den ägyptischen „Sitten geradezu entgegen waren. Dann liess er die Stadt mit Mauern befestigen und „rüstete sich zum Kriege gegen Amenophis. Zu den von Thutmosis vertriebenen Hirten

„in Jerusalem sandte er Boten und forderte sie zu einer gemeinschaftlichen Unternehmung gegen Aegypten auf. Die Hirten folgten mit grosser Freude diesem Rufe und „kamen mit 200,000 Mann nach Avaris. Der König Amenophis verlor, an jene Weissagung sich erinnernd, allen Muth. Er nahm die heiligen Thiere zu sich, verbarg die „Bildnisse der Götter, brachte seinen fünfjährigen Sohn Sethos, der auch nach seinem „Vater Rampses Ramesses genannt wurde, zu einem Freunde in Sicherheit und zog „dann mit 300,000 Mann gegen die Feinde. Doch wagte er nicht, aus Furcht vor den „Göttern, sie anzugreifen, sondern zog sich mit seinem Heere und den heiligen Thieren „zu einem freiwilligen 13jährigen Exile nach Aethiopien zurück, dessen König ihm durch „Bande der Dankbarkeit verbunden war. Die Solymiter aber in Verbindung mit den „Aussätzigen verübten gegen die zurückgebliebenen Aegypter die grössten Grausamkeiten, „sie zündeten die Städte und Dörfer an, zerstörten die Tempel und brauchten das Holz „der Götterbilder, um das Fleisch der heiligen Thiere damit zu kochen. Die Priester „wurden gezwungen, mit eigener Hand die heiligen Thiere zu schlachten und wurden „dann nackend davon gejagt. Der Gründer dieses Staates war ein vormaliger Priester „von Heliopolis, der nach dem Gotte Osiris, welcher dort verehrt wird, Osarsiph hiess, „jetzt aber sich Moyses nannte. Nach Ablauf des 13jährigen Exils kamen Amenophis „und sein Sohn Rampses, jeder an der Spitze eines starken Heeres, aus Aethiopien „nach Aegypten zurück, sie besiegten die Hirten und die Aussätzigen und verfolgten sie „bis an die syrische Grenze.“ — Im Folgenden weist dann Josephus die Absurdität dieses Mährchens nach.

3. Der manethonische Bericht über die Aussätzigen findet sich in mehrfach veränderter Gestalt auch noch bei andern Schriftstellern. **Chaeremon** (bei Joseph. c. Ap. I, 32) erzählt: Dem König Amenophis erschien die Göttin Isis im Traume, und beklagte sich, dass ihr Tempel im Kriege zerstört worden sei. Auf den Rath des Priesters Phritiphas, er werde von der Göttin nicht mehr beunruhigt werden, wenn er Aegypten von allen Aussätzigen reinige, habe er 25,000 derselben vertrieben. Ihre Anführer, die Schriftgelehrten Moyses und Josepos (deren ägyptische Namen Tisithes und Peteseph lauteten) führten sie nach Pelusium; dort vereinigten sie sich mit einer Schaar von 380,000 Mann, die Amenophis, mit dem Verbote nach Aegypten zu kommen, dort gelassen hatte, und fielen in Aegypten ein. Amenophis vermochte nicht, ihrem Angriff Widerstand zu leisten, und floh nach Aethiopien. Seine hochschwangere Gemahlin konnte ihn nicht auf der Flucht begleiten und verbarg sich in einer Höhle. Sie gebar einen Sohn, der, als er herangewachsen war, die Juden, gegen 200,000 Mann stark, nach Syrien vertrieb und seinen Vater aus Aethiopien zurückberief.

In noch abentheuerlicherer Gestalt tritt dieselbe Sage bei **Lysimachus** (bei Joseph. c. Ap. I, 34) auf: Unter der Regierung des Königs Bokchoris habe das Volk der Juden, weil mit Aussatz, Krätze und andern Krankheiten behaftet, bei den Tempeln eine Zuflucht gesucht, und sich mit Betteln ernährt. In Folge dessen wurde das Land von Seuchen, Unfruchtbarkeit und Theuerung heimgesucht. Das Orakel des Ammon gab den Rath, die Tempel von den unreinen und gottlosen Menschen zu reinigen, und dieselben in die Wüste zu deportiren, alle Aussätzigen und Krätzigen aber zwischen bleierne Tafeln gebunden ins Meer zu werfen. Dies geschah auch. Die Deportirten hielten in der Wüste Rath, was zu thun sei, zündeten bei hereinbrechender Nacht Fackeln und Lichter an, stellten Wachen aus, und fasteten, um sich die Götter geneigt zu machen. Am andern Morgen gab ihnen ein gewisser Moyses den Rath, in geordnetem Zuge vorwärts zu gehen, bis sie in bewohnte Länder kämen. Ausserdem befahl er ihnen, in

kunft keinem Menschen mehr wohlzuwollen, und alle Tempel und Altäre, so viel deren anträfen, zu zerstören. Nach vielen Beschwerden kamen sie in Judäa an, inderten und verbrannten alle Tempel, und bauten eine Stadt, die sie zum Andenken ihre Thaten Hierosyla nannten. Da aber später dieser Name ihnen zur Schmach deutet wurde, änderten sie ihn in Hierosolyma.

Apion im 3. B. seiner ägyptischen Geschichte (bei Joseph. c. Ap. II, 2) hält sich den Bericht des Lysimachus, schmückt denselben jedoch noch mit der „glaubwürgen" Nachricht aus, wie bei dieser Gelegenheit der Sabbat entstanden sei. Die Juden ien nämlich nach sechstägigem Marsche durch die Wüste in Judäa angekommen; da tten aber Geschwüre in den Eingeweiden sie genöthigt, den siebenten Tag zu ruhen, und il diese Krankheit in Aegypten Sabbatosis heisst, hätten sie diesen Tag Sabbat genannt.

Tacitus (Hist. 5, 2—5) geht bei Gelegenheit der Zerstörung Jerusalems auf den sprung des Judenvolkes zurück. Er führt die ihm bekannten Meinungen über dies oblem an, ohne sich selbst für eine von ihnen zu entscheiden. Nach den Einen seien e Juden aus Kreta gekommen, damals als Jupiter den Saturn vom Throne stiess, und tten sich dann zunächst an den Grenzen Lybiens niedergelassen; — der Beweis für ese Ansicht liegt in der Zurückführung des Namens Judaei auf die Idaei, die Bewohner des Berges Ida auf Kreta. Andre leiten die Herkunft der Juden aus Aegypten . Als nämlich Isis auf dem Throne sass, sei die Menschenmenge in Aegypten zu gross worden, und daher ein Theil derselben unter der Anführung des Hierosolymus und ıda in die Nachbarschaft ausgewandert. Noch Andre machen die Juden zu Abkömmgen der Aethiopier, die Furcht und Hass vor dem äthiopischen Könige Kepheus zur swandrung getrieben habe. Nach einer vierten Ansicht waren sie Assyrer, die zust eines Theiles Aegyptens sich bemächtigten, dann aber in den benachbarten hebräiken und syrischen Ländern sich niederliessen. Eine fünfte Meinung geht gar dahin, ss sie die bei Homer erwähnten Solymer seien. Am weitesten verbreitet sei aber e Ansicht, dass die Juden ursprünglich aussätzige Aegypter gewesen seien. Die rstellung des Lysimachus wird nun aufgetischt, und durch folgenden eigenthümlichen ug erweitert: Auf dem Marsche durch die Wüste waren Alle durch Wassermangel mit m Untergange bedroht. Da erschien aber eine Heerde wilder Esel, weidete und zog ch auf einen Felsen zurück, der mit einem schattigen Haine bedeckt war. Moses chte, wo Gras ist, da muss auch Wasser sein, ging den Eseln nach und fand auch irklich reichliche Wasserquellen. Nach weiterm sechstägigem Marsche kamen sie am ebenten ins jüdische Land, vertrieben die Einwohner und gründeten Stadt und Tempel. oses führte nun viele Gebräuche ein, die denen der übrigen Völker entgegen sind; ter Anderm liess er auch das Bild des Thieres, das sie in der Wüste vom Verdursten rettet hatte, im Allerheiligsten aufstellen und verehren. — Vgl. die angef. Abhandl. v. G. Müller in d. Studd. u. Kritt. 1843.

Justin (Hist. 36, 2) leitet den Ursprung der Juden aus Damaskus ab. Der erste nig dieser Stadt, der ihr ihren Namen gab, war Damaskus, dann folgten Azelus, dores, Abraham und Israel. Israel hatte zehn Söhne, unter die er sein Reich rtheilte. Bald nach der Theilung starb einer der Söhne, Juda. Sein Antheil wurde ter die Andern vertheilt, und das ganze Volk nach ihm Judäer genannt. Den jüngen unter den Brüdern verkauften die übrigen an fremde Kaufleute, die ihn nach Aepten brachten. Dort erlernte er die magischen Künste, deutete Prodigien und Träume, gte eine bevorstehende Unfruchtbarkeit des Landes viele Jahre lang vorher und rettete durch Aegypten vom Untergang durch Hunger. Sein Sohn war Moses, der ausser

dem Erbe väterlicher Wissenschaft, sich auch durch besondre Schönheit auszeichnete. Als nun die räudigen Aegypter in Folge eines Orakelspruches ausgestossen wurden, warf er sich zum Führer derselben auf und stahl den Aegyptern ihre Heiligthümer. Diese setzten ihnen nach, um sie ihnen mit Waffengewalt wieder abzunehmen, wurden aber durch widrige Stürme zur Rückkehr genöthigt. Nun zog Moses nach seiner väterlichen Heimath Damaskus und nahm den Berg Syna ein. Weil er nach siebentägigem Fasten mit seinem ermatteten Volke dort angekommen war, weihte er den siebenten Tag, den Sabbat, zum beständigen Fasttage. Um auch den Bewohnern dieser Gegend, wie vorden ihren ägyptischen Landsleuten, verhasst zu werden, mieden sie alle Gemeinschaft mit ihnen. Allmälig wurde ihnen diese Absondrung zu einem religiösen Gesetze. Mosis Sohn Aruas verband mit der priesterlichen die königliche Würde, und seitdem herrschten fortwährend Priesterkönige über die Juden.

§ 36. Die älteste uns bekannte Auffassung und Vereinbarung dieser Berichte mit der pentateuchischen Geschichte identificirt die Aussätzigen mit den Hyksos und beide mit den Israeliten. So Josephus. Er erklärt die erste manethonische Relation, die aus alten ägyptischen Documenten geflossen, für eine im Wesentlichen historisch-glaubwürdige und benutzt sie, um den Lästerungen und Verleumdungen des Apion gegenüber, das hohe Alterthum und die historische Bedeutsamkeit seines Volkes aus ihr zu erweisen. Der zweiten manethonischen Relation hingegen, die mit der ersten in offenem Widerspruch stehe, und nach Manetho's eigenem Geständniss gar keinen Rückhalt in den schriftlichen Geschichtsquellen der Aegypter habe, sondern bloss einer vagen, bodenlosen Volkssage entnommen sei, will Josephus nicht die mindeste Glaubwürdigkeit zuerkennen. Doch ist auch Grund genug vorhanden, die Aufrichtigkeit seines Glaubens an die Historicität des ersten Berichtes, oder doch an die Richtigkeit der hier von ihm geltend gemachten Deutung desselben stark zu bezweifeln [1]). Der Auffassung des Josephus, wie derselbe sie in dem Buche gegen Apion ausspricht und vertheidigt, kommt am nächsten die Ansicht von Delitzsch, der geneigt ist, eine Unterjochung und mehrhundertjährige Beherrschung Aegyptens durch die Israeliten als ein historisches Factum anzuerkennen [2]). — Perizonius, Buddeus, Thorlacius, Hofmann und Hengstenberg halten beide Berichte zwar auch für zwei verschiedene Fassungen ein und derselben Sage, behaupten aber, dass beide im national-ägyptischen Interesse den Thatbestand, wie er im Pentateuch allein glaubwürdig vorliegt, umgebildet haben, und zwar so, dass alle Grausamkeit, Gewaltthat und Bedrückung, überhaupt alles Gehässige, dessen die Aegypter sich gegen die Israeliten schuldig gemacht haben, auf die Letztern gewälzt worden ist, wozu die staatsökonomischen Maassregeln Josef's (Gen. 47, 13—26) gewissermaassen einen Anhaltspunct geboten hätten [4]). Hengstenberg bahnt sich ausserdem den Weg zu seiner Argumentation in Betreff der Hyksos durch die Behauptung, der

angebliche Manetho sei ein „elendes Subject“ und ein „Windmacher von Profession“ aus der römischen Kaiserzeit, der diese Verdrehung der pentateuchischen Geschichte rein aus eigenen Mitteln bewerkstelligt habe [3]). — Eine nähere Prüfung der für die Identität der Hyksos mit den Israeliten von Josephus bis auf Hofmann, Hengstenberg und Delitzsch beigebrachten Gründe zeigt die gänzliche Unzulässigkeit dieser Auffassung [4]).

1. Es war dem **Josephus** darum zu thun, die Lästrungen des Apion gegen das jüdische Volk zurückzuweisen und Zeugnisse für die Respect und Hochachtung in Anspruch nehmende Geschichte dieses Volkes beizubringen. Dem Heiden Apion gegenüber konnten biblische Data als Zeugnisse in eigener Sache nur wenig Gewicht haben, desto mehr aber Zeugnisse heidnischer Schriftsteller, die nicht mit dem Vorwurf der Parteilichkeit belastet werden konnten. Je ungünstiger nun sämmtliche heidnische Schriftsteller sich über die Juden aussprechen, um so willkommner musste es ihm sein, wenn er einen so angesehenen Geschichtschreiber wie Manetho seinem Zwecke dienstbar machen konnte. Manetho's Bericht über die Hyksos war, wenn er von den Juden verstanden wird, ganz und gar so angethan, wie Josephus für seine Zwecke ihn sich kaum anders hätte wünschen können. Denn einem Manne von Apions profaner Sinnesart konnte kaum etwas Anderes in dem Maasse imponiren, als der Nachweis, dass die von ihm so verachteten Juden ein ganzes halbes Jahrtausend lang über das mächtigste, glänzendste, weiseste, reichste und angesehenste Volk der ältesten Geschichte geherrscht hätten. Wir halten uns nun völlig überzeugt, dass Josephus selbst nicht an die Identität der Hyksos und der Juden geglaubt habe. Den Beweis für diese Behauptung finden wir theils darin, dass er in seiner Archäologie, wo es doch ganz am Platze gewesen wäre, darauf einzugehen, gar nicht daran denkt, die manethonische Nachricht von den Hyksos herbeizuziehen, ja ihrer nicht einmal erwähnt, — theils darin, dass er auch hier (in dem Buche gegen den Apion) sich wohl hütet, näher auf die Schwierigkeiten, welche die Combination der Hyksossage mit der pentateuchischen Geschichte darbietet, einzugehen. Jedem, der nur einigermaassen mit der letztern bekannt ist, drängen sich doch gewiss eine Menge Fragen, Zweifel und Bedenken sowohl an der Zulässigkeit der Identification der Juden mit den Hyksos, wie an der Historicität so mancher Angaben des manethonischen Berichtes unabweisbar auf, die ein aufrichtig von Beidem überzeugter Schriftsteller nicht verschweigen und umgehen, sondern beantworten, beseitigen und widerlegen musste. Davon findet sich aber in der ganzen ausführlichen Argumentation des Josephus keine Spur. Er redet und argumentirt durchaus nur so, als sei die Identität der Hyksos und Juden eine völlig ausgemachte Sache, an deren Realität kein vernünftiger Mensch zweifeln könne, noch je gezweifelt habe. Das Buch des Josephus gegen Apion will nicht die Interessen der Geschichtsforschung verfolgen, es hat ausschliesslich polemischen Zweck. Es greift daher Alles auf, gleichviel ob gute oder schlechte Gründe, wenn sie nur scheinbar sind, und verschmäht es auch nicht, bei gelegener Zeit dem Gegner Sand in die Augen zu streuen. Sicherheit und Zuversichtlichkeit der Behauptung muss die Schwäche der eigenen Ueberzeugung verdecken. Bei einem andern Gegner als Apion, der genauer mit dem Pentateuch bekannt gewesen wäre, würde er wohl nicht so kühn ins Blaue hinein solche unerwiesenen Behauptungen ungezüchtigt haben aufstellen können, würde auch schwerlich gewagt haben, es zu thun. Einem so unwissenden und aufgeblasenen Menschen wie Apion gegenüber, der allem Anschein nach seine ganze Kenntniss der

alten israelitischen Geschichte vom blossen Hörensagen hatte, liess sich aber schon etwas wagen, zumal die Erwähnung des Zuges durch die Wüste, der Niederlassung in Judäa und der Erbauung Jerusalems im manethonischen Berichte ganz geeignet waren, für einen Ignoranten, dem die an Zahl und Gewicht bei Weitem überwiegenden Incongruenzen und Widersprüche nicht zum Bewusstsein gekommen waren, schon hinreichten, die Identität als zweifellos hinzunehmen.

2. Delitzsch sagt l. c. S. 75: „Wie wenn die drei Hyksosdynastien aus verschiedenen israelitischen Stämmen wären? Ist es nicht möglich, dass seit Josefs fast königlicher (nach Artapanus bei Eus. praep. ev. 9, 23 zuletzt königlicher) Herrschaft über Aegypten die einheimischen Fürsten in ein Abhängigkeitsverhältniss gekommen sind, welches die Stämme Israels, indem in Aegypten ihr unüberwundener Naturgrund hervorbrach, mit kriegerischer Grausamkeit behaupteten, und dass die Bedrückung Israels erst da begonnen hat, als Amosis nach langwierigem Kriege sich wieder zum Herrn beider Aegypten gemacht hatte? Die vier Jahrhunderte, über welche die Thora schweigt, weil sie heilsgeschichtlich bedeutungslos waren, können weltgeschichtlich um so bedeutungsvoller gewesen sein. Wenn Exod. 1, 7 gesagt wird: Die Israeliten mehrten sich und wurden zahlreich und stark über die Maassen und voll ward das Land derselben, — so liegt darin eine Ausdehnung des Volkes über die Grenzen seines urspünglichen Wohnsitzes, und wenn gleich darauf folgt, dass ein neuer König über Aegypten aufstand wider die Israeliten, der die „zahlreicher und stärker als die Aegypter" gewordenen durch drückenden Frohndienst niederzuhalten suchte, so liegt es nahe, darunter den ersten König der bisher nach Thebais zurückgedrängten und nun wieder aufgekommenen einheimischen Dynastien zu verstehen. Dass für das alttest. Bewusstsein die Weissagung Gen. 15, 13 („Sie werden ihnen dienen und sie werden sie drücken 400 Jahre lang") mit einer steigenden Obmacht Israels in Aegypten nicht in Widerspruch steht, zeigt z. B. Deut. 26, 5 u. Ps 105, wo es mit Bezug auf Exod. 1, 7 heisst, dass Jehovah das Israel in Aegypten mächtig über seine Feinde gemacht habe. Sodann wissen wir, dass in die Zeit des ägyptischen Aufenthaltes kriegerische Bewegungen fallen aus 1 Chron. 7, 21, wonach die Efraimiten einen Raubzug nach Philistäa unternahmen, und aus 1 Chron. 4, 22, wonach Abkommen Juda's sich zu Herren über Moab machten. Auch die Nachricht, dass ein Israelit, Namens Mered, eine Pharaotochter zur Frau hatte, und dass der Name dieser Bitjah semitisch lautet 1 Chron. 4, 18 (vgl. auch K. 7, 18 die Bezeichnung einer Schwester des Manassiten Gilead durch הַמֹּלֶכֶת), ist der Annahme einer israelitischen Herrschaft über Aegypten günstig. Der Chronist nennt das K. 4, 22 „alte Geschichten" (דְּבָרִים עַתִּיקִים)".

So weit Delitzsch. Wir haben seine ganze Argumentation unverkürzt aufgenommen, weil wir sie einer eingehenden Prüfung werth erachten. Sie hat in der That viel Ansprechendes. Auch kann sie noch ergänzt und verstärkt werden durch Hinweisung auf Gen. 34, 25 ff., insofern die Frevelthat der Söhne Jakobs gegen die Sichemiten uns beweist, dass schon vor der Uebersiedelung nach Aegypten, und schon in den Stammvätern selbst eine tief in dem noch ungebrochenen Naturgrunde dieses Geschlechtes begründete Disposition für kriegerische Grausamkeit und übergreifende Gewaltthat vorhanden war, von deren Entfaltung wir uns gar wohl einer solchen That wie der Eroberung und Unterjochung Aegyptens versehen können. — Dennoch müssen wir diese Hypothese als unzulässig abweisen.

Zuvörderst [illegible] die Gründe ungenügend, mit welchen Delitzsch das [illegible] Urkunde über eine so gewaltige, grossartige und bei-

spiellos merkwürdige Thatsache, wie eine derartige Unterjochung Aegyptens wäre, begreiflich zu machen sucht. Wir müssen den Satz: „Die vier Jahrhunderte, über welche die Thora schweigt, weil sie heilsgeschichtlich bedeutungslos waren, können weltgeschichtlich um so bedeutungsvoller gewesen sein", für irrig und irreführend und der sonstigen Analogie der heiligen Geschichte widersprechend erklären; wir müssen diesem Satze vielmehr den andern entgegenstellen: Alles was an der Geschichte Israels weltgeschichtlich ist, hat eo ipso auch heilsgeschichtliche Beziehung und Bedeutung, entweder eine die heilsgeschichtliche Tendenz fördernde, oder wenn das nicht, sie hemmende und störende. Indifferent und bedeutungslos für die heilsgeschichtliche Entwicklung kann keine weltgeschichtliche Begebenheit innerhalb Israels Geschichte geblieben sein, denn der Charakter der Geschichte Israels ist eben der, dass Israels weltgeschichtliche Stellung der Träger der heilsgeschichltlichen Entwicklung war, dass Israels politische Geschichte zugleich eine Heilsgeschichte war. Wäre Delitzschens Kanon richtig, so müsste gar viel aus den Geschichtsbüchern des alten Testamentes als ungehörig angesehen werden. Wenn der Pentateuch die Gewaltthat der Söhne Jakobs gegen die Sichemiten zu berichten für nöthig hielt, so musste er sich noch viel mehr veranlasst und genöthigt sehen, die angebliche Unterjochung Aegyptens zu melden, denn dies Factum hätte, wenn es stattgefunden, eine unendlich reichere, mächtigere und tiefer greifendere Bedeutung für die heilsgeschichtliche Entwicklung, oder vielmehr für die zeitweilige Hemmung und Alteration derselben gehabt. Wie würde hier der verwerfliche, ungöttliche, ungebrochene Naturgrund Israels, den die heilige Geschichte stets mit solcher Absichtlichkeit erkennen lässt, ins klarste und hellste Licht getreten sein? Wie würde in dem Druck der Aegypter, in all dem Elend, das dadurch über Israel kommt, die göttliche Nemesis, welche die heilige Geschichte allenthalben nicht minder nachdrücklich hervorhebt, hier einen laut redenden Ausdruck gefunden haben? Welch eine die ganze Geschichte Israels durchtönende Predigt, Lehre, Mahnung und Warnung wäre diese Thatsache für die zukünftigen Geschlechter Israels gewesen? und die Urkunde sollte eine so mächtig, so eindringlich zu dem Israel der Zukunft redende Begebenheit als völlig bedeutungslos verschwiegen haben! Und der Geist Gottes, der Geist der Weissagung, der auch in der Geschichtschreibung Israels die zukünftigen Bedürfnisse dieses Volkes vorhervorsehend waltete, der es wusste, dass Israels zukünftige Geschichte sich immer und immer wieder zu ihrem eigenen Verderben in das fremde Gebiet reinpolitischer Actionen und Reactionen verirren werde, — sollte diese eclatante Gelegenheit unbenutzt haben vorübergehen lassen, an das Portal der Volksgeschichte Israels eine so lehr- und warnungsreiche Thatsache für das Gedächtniss der Zukunft einzugraben! Und in welch anderm Lichte würde dann auch die Erlösung Israels aus Aegypten durch den starken Arm des HErrn erscheinen! Wie würde da die durch die ganze alttestamentliche Geschichte sich hindurchziehende Erkenntniss von der Gnade und Treue des Berufers trotz aller Schuld, Verkehrtheit und Unfügsamkeit des Berufenen, Raum gewonnen haben! wie lebendig und tröstlich würde es sich da, am Portal der Geschichte schon, herausgestellt haben, dass Jehovah sein erwähltes Volk, so oft es auch Gottes Wege verlässt, um seine eigenen, ungöttlichen Wege zu gehen, doch nicht lässt, dass er immer mit der Geissel der Nemesis es züchtigt, um es mit Seilen der Gnade zurückziehen zu können!

Wir glauben nach dem Voranstehenden behaupten zu müssen, dass, hätte eine solche Unterjochung Aegyptens stattgefunden, die Urkunde sie auch berichtet haben würde; und dass, da sie nicht berichtet wird, sie auch nicht stattgefunden hat. — Aber die Urkunde weiss nicht nur nichts von einem solchen Factum, sie schliesst es auch deutlich genug

aus. Wenn sie es aber gewusst und doch verschwiegen hätte, so hätte sie sich einer parteiischen und dolosen Verschweigung schuldig gemacht, hätte Schuld und Frevel, die auf dem eigenen Volke lasteten, durch trügliches Schweigen auf die unschuldigen Aegypter zu wälzen gesucht. — Nach Delitzschens Auffassung waren nämlich die Aegypter zur Unterdrückung und Bedrückung der Israeliten wohlberechtigt, sie übten nur Wiedervergeltungsrecht an ihnen; die Urkunde aber verschweigt dies nicht nur, sondern belastet umgekehrt die Aegypter mit der Schuld des Undankes und Treubruches (Exod. 1, 8; vgl. Deut. 26, 6; Ps. 105, 25 etc.). Nach Delitzsch war der Druck der Aegypter eine Reaction gegen schon geschehene Uebergriffe der Israeliten, nach der Darstellung der Urkunde giebt aber die starke Vermehrung der Israeliten den Aegyptern erst Grund zu der Befürchtung möglicher Uebergriffe, der Druck soll denselben vorbeugen und sie unmöglich machen.

Was Delitzsch von biblischen Daten zur Unterstützung seiner Hypothese beibringt, ist von geringer Bedeutung. Wenn Exod. 1, 7 sagt, die Israeliten hätten sich so sehr gemehrt, dass das Land voll von ihnen geworden sei, so liegt darin noch nicht eine „Ausdehnung des Volkes über die Grenzen seines ursprünglichen Wohnsitzes", denn unter dem Lande, das voll von ihnen wird, ist gewiss nur das ihnen angewiesene Land Gosen zu verstehen. Als Jakobs (70 Seelen starke) Familie mit etlichen tausend Knechten sich im Lande Gosen niederliess, da konnte sie unmöglich dies weitausgedehnte Land ausfüllen, aber sie vermehrte sich bald so sehr, dass das ganze Land voll von ihr wurde. Wenn ferner nach K. 1, 9 der König sagt: „Siehe das Volk ist grösser und stärker, denn wir", so ist Charakter und Tendenz dieser Rede ganz so angethan, dass ein wenig Uebertreibung ganz am Platze scheint. Aber auch als buchstäblich-genaue Wahrheit gefasst, hat sie nichts Befremdendes. Wir befinden uns nach K. 1, 8 in der Zeit, wo so eben eine neue Dynastie aufgekommen war, d. h. wo die national-ägyptische Dynastie das Joch der Hyksos abgeschüttelt und die Herrschaft wieder an sich gerissen hatte. Die kriegerische Macht der Hyksos war zwar über die Grenzen gedrängt und zum Abzug genöthigt worden. Aber von den ansässigen Hyksos waren gewiss viele (wie dies auch der Pentateuch bestätigt, Exod. 12, 38; Num. 14, 4) noch im Lande zurückgeblieben. Unter diesen Umständen ist es wohl denkbar, dass die Volkszahl der Israeliten grösser war, als die Zahl der jetzt herrschenden nationalen Aegypter. — Wenn nach 1 Chron. 4, 18 ein Israelit Mered eine Pharaonentochter Namens Bitjah zum Weibe hat (vgl. § 7, 3), so spricht dies nicht für, sondern eher gegen Delitzschens Hypothese, denn es beweist, dass die Pharaonenfamilie und die Familie Jakobs nicht identisch waren. So lange aber die seit Josef den Israeliten so gewogene Hyksosdynastie herrschte, ist es nicht undenkbar, dass ein vornehmer Israelit auch selbst eine Pharaonentochter heirathen konnte. Das הַמֹּלֶכֶת in 1 Chron. 7, 18 ist Nomen propr. und kann daher nichts beweisen. Die kriegerischen Abentheuer, von welchen 1 Chron. 4, 22 und 7, 21 berichten (vgl. § 10), sind für die Delitzsch'sche Hypothese nur insofern von Bedeutung, als sie thatsächlich zu erweisen scheinen, dass mächtige kriegerische Bewegungen in dem 430jährigen Zeitraume des ägyptischen Aufenthaltes liegen können, ohne dass die Urkunden des Pentateuchs derselben erwähnen. Aber einmal fehlte diesen beiden Ereignissen oder Abentheuern der Charakter der weltgeschichtlichen Bedeutung, den auch Delitzsch der angeblichen Erobrung Aegyptens durch die Israeliten zuschreibt, — und dann hatte der Pentateuch keinen besondern Anlass, jener Ereignisse zu erwähnen, während die Geschichte des Exodus hundertmal an dieses Factum erinnern musste. Und, müssen wir hinzusetzen, hatte der Chronist Anlass und Interesse, jene verhältnissmässig so unbedeutenden Gewaltthaten gegen Philistäa und Moab ergänzend zu vermerken, so musste er noch ein grö-

unseres Interesse und stärkern Anlass haben, die viel grossartigere und folgenreichere Unterjochung Aegyptens, die ihm doch gewiss eben so sehr und noch mehr bekannt war, zu erwähnen. Schliesslich haben wir auch das noch gegen diese Hypothese geltend zu machen, dass sie einerseits den manethonischen Hyksosbericht zu einer geschichtlichen und glaubwürdigen Urkunde erhebt und doch auch zugleich ihn in den wesentlichsten Puncten für geschichtswidrig erklären muss. Denn der zuverlässigen Geschichtsdarstellung des Pentateuchs zufolge bleiben die Israeliten nach dem Aufkommen der neuen Dynastie noch länger als ein Jahrhundert in Aegypten, und die Aegypter sind so weit davon entfernt, sie zu verjagen, dass sie vielmehr alles aufbieten, sie zurückzuhalten. Aus einer im Interesse ägyptischer Nationaleitelkeit veranstalteten Umbildung des Ausganges der Hyksosherrschaft kann aber diese Differenz nicht erklärt werden. Denn wurden die Hyksos nach dem Wiederaufkommen der nationalen Dynastie durch dieselbe in der Weise gedemüthigt, geknechtet, misshandelt, zu Frohndiensten gezwungen und von der ersehnten Auswandrung zurückgehalten, wie der Pentateuch von den Israeliten erzählt, so lag darin ohne Zweifel ungleich mehr Nahrung und Anhalt für den Stolz und die Nationaleitelkeit der Aegypter als in der vermeintlichen Umbildung der Thatsache, wie der manethonische Hyksosbericht sie darstellt. Freilich hat die Darstellung des Pentateuches in der Geschichte der endlichen Befreiung Israels auch ein den Stolz der Aegypter mächtig demüthigendes Element in sich. Aber dass und wie die ägyptische Nationalsage die ihr fatale Befreiung Israels sich nach ihrer Weise umbilden und doch die ihr schmeichelhafte Knechtschaft Israels festhalten konnte, zeigt der zweite manethonische Bericht von der Vertreibung der rebellischen Aussätzigen.

3. Um die **Glaubwürdigkeit Manetho's** auf Null herunterzubringen, hat Hengstenberg l. c. 237 ff. die herrschende Meinung, dass derselbe Vorsteher der Priesterschaft zu Heliopolis gewesen und ums Jahr 260 vor Chr. im Auftrage des Königs Ptolemäus Philadelphus unter Benutzung der Tempelarchive seine ägyptische Geschichte geschrieben habe, zu widerlegen und dagegen zu erweisen gesucht, dass der angebliche Manetho ein elendes Subject, ein absichtlicher Betrüger, ein ausgemachter Lügner, ein Windmacher von Profession aus der römischen Kaiserzeit sei. Solche unerhörte Behauptung, die im grellsten Contrast zu der Hochachtung und Anerkennung steht, welche das gesammte Alterthum und alle spätern Forscher und Kritiker dem Verfasser der Aegyptiaca gezollt haben, wird nun durch Gründe von so geringer Währung vertheidigt, dass man sich darüber nicht genug verwundern kann. Hengstenberg hat nicht umsonst die destructiven Kritiker des Pentateuchs studirt; er hat es ihnen abgelernt, wie man vorgefassten Meinungen zulieb mit einem alten Schriftsteller, dessen guten Namen man ruiniren will, es koste, was es wolle, umgeht; ja er hat sie, was Manetho betrifft, in dieser Kunst noch übertroffen. Doch hören wir die Hauptmomente seiner Beweisführung: 1) „Der angebliche Priester von Heliopolis verräth eine auffallende Unwissenheit in der ägyptischen Mythologie und bringt ein sonderbares Durcheinander griechischer und ägyptischer Götternamen vor.“ — Letzteres hat allerdings seine Richtigkeit, erscheint aber nur so lange als sonderbar und auffallend, als man sich den Zweck und das Verfahren des Verfassers nicht klar denkt. Manetho schrieb griechisch, also für Griechen. Dem herrschenden Synkretismus seiner Zeit zufolge combinirte und identificirte er, so weit es thunlich war, ägyptische und griechische Götternamen, und substituirte, eben weil er für Griechen schrieb, und ihnen verständlich sein wollte, die letztern den erstern. Er mag immerhin bei solcher Combination und Substitution Missgriffe gethan haben, aber einen Ignoranten und Betrüger wird man ihn deshalb nicht schelten können. — 2) „Eben-

so auffallend ist seine grobe Unwissenheit in der Geographie seines eigenen Landes, wenn er z. B. den saitischen Nomos östlich vom bubastischen Nilarme liegen lässt (c. Apion. 1, 14).“ Aber kann denn die Stelle nicht corrumpirt sein? Waren doch die ἀντίγραφα des manethonischen Werkes, welche Josephus benutzte, bereits so sehr corrumpirt oder interpolirt, dass in dem einen das Wort Hyksos durch Hirtenkönige, in dem andern durch gefangene Hirten gedeutet war. Die Vermuthung einer Textescorruption wird aber hier besonders nahe gelegt, da die armenische Uebersetzung statt des saitischen Nomos den methraitischen liest, obwohl auch diese Lesart wahrscheinlich ebenfalls eine irrige ist. Schon Bernardus hat die betreffende Stelle im Josephus nach dem Synkellen richtig emendirt, indem er den sethroitischen Nomos liest. Veranlassung zur Corruption gab vielleicht der Umstand, dass der erste König der Hyksos, der bei Josephus Salatis heisst, in andern Manuscripten Saites genannt war (so nach Julius Africanus beim Synkellen). Der Afrikaner fügt dem Namen die Bemerkung hinzu: ἀφ' οὗ καὶ ὁ Σαΐτης νομὸς ἐκλήθη. Nehmen wir, wie auch sonst wahrscheinlich (Erl. 4.), Saites als die ursprüngliche Lesart an, so konnte ein unkundiger Abschreiber leicht auf die Meinung kommen, die von Saites erbaute Stadt müsse auch in dem nach ihm genannten Nomos gelegen haben. — 3) „Pseudo-Manetho verräth eine gänzliche Unbekanntschaft mit der ägyptischen Sprache, indem er bei seiner Deutung des Worts Hyksos die erste Sylbe aus dem heiligen, die zweite aus dem vulgären Dialekte ableitet. Denn dass in Aegypten ein heiliger und ein gemeiner Dialekt nebeneinander bestanden haben, davon findet sich sonst keine Spur. Der Verfasser setzte in seiner grossen Unkenntniss ägyptischen Wesens an die Stelle des Unterschiedes zwischen heiliger und gemeiner Schrift den zwischen heiliger und gemeiner Sprache. Einigen Verdacht gegen die ägyptische Sprachkenntniss Manetho's erregt es auch, dass das Hyk, das nach der einen Angabe König, nach der andern Gefangene bedeuten soll — eine bedenkliche Abweichung — sich weder in der einen noch in der andern Bedeutung vorfindet.“ — Wir bemerken dagegen: Letztgenanntes Moment beweist bei der mangelhaften Kenntniss der ägyptischen Sprache nichts. Ungerecht ist es aber, wenn Hengstenberg die abweichende Deutung des Wortes Hyksos auf Manetho's Rechnung schreibt, da Josephus ausdrücklich sagt, dass hier eine Differenz in den verschiedenen ihm vorliegenden Codices obwalte, die also nicht auf Manetho, sondern auf seine Abschreiber zurückzuführen ist. Lepsius hat überdem, wie mir scheint, den gelungenen Beweis geführt (Chron. I, 533 ff.), dass schon zur Zeit des Josephus das echte und vollständige Werk des Manetho (vielleicht seit dem Untergange der alexandrinischen Bibliothek) nicht mehr existirte, sondern nur noch die Dynastienlisten nebst Bruchstücken der ausführenden Geschichte in andern Büchern vorhanden waren. Wenn nun aber weiter behauptet wird, Aegypten habe nie eine Unterscheidung heiliger und vulgärer Sprache gekannt, so muss diese Bemerkung in der That sehr befremden. Während nämlich die Sprache der Denkmäler im Wesentlichen dieselbe ist, bahnt sich im Laufe der Zeit, besonders unter griechischer Herrschaft, ein ähnliches Verhältniss zwischen dem Altägyptischen und Neuägyptischen oder Koptischen (d. h. zwischen heiliger und vulgärer Sprache) an, wie in fast allen übrigen Sprachgebieten. „Jede heilige Sprache (sagt Bunsen I, 310) ist ihrer Natur nach nichts als eine ehemalige Volkssprache, welche durch heilige Bücher festgehalten worden. So das Hebräische im Gegensatze des s. g. Chaldäischen; das Althellenische in der griechischen Kirche neben dem Neugriechischen; das Lateinische neben dem Romanischen; das Altslavonische neben den neuern slavischen Sprachen.“ Es wäre nur die Frage, ob schon zu Manetho's Zeiten die Volkssprache (das Koptische) sich von der heiligen Sprache

oder der Sprache der alten Documente und Monumente, so weit entfernt hatte, dass beide als zwei Dialekte angesehen werden konnten. Dies ist aber ganz entschieden der Fall. Wir können die Volkssprache bis zu den Psammetichen hinauf urkundlich aus demotischen Handschriften nachweisen (Bunsen II, 14). Sonach löst sich die ganze Schwierigkeit dahin auf, dass das Wort Sôs damals noch in der Volkssprache vorhanden, das Wort Hyk dagegen aus ihr bereits verschwunden war, und Manetho deshalb zu seiner Erklärung auf die Sprache der Denkmäler und Tempelurkunden zurückgehen musste. Auch selbst die Verschiedenheit der Deutung hat dann nichts „Bedenkliches“ mehr, da über ein veraltetes Wort sich leicht verschiedene Meinungen geltend machen können. Jedenfalls zeugt aber gerade die Schwierigkeit, das Wort Hyksos zu erklären, für das Alter und die Historicität des Namens und damit auch der Sache. Hätte jenes elende Subject, jener Windmacher von Profession, den Hengstenberg als Verf. der Aegyptiaca hinstellt, den Namen selbst erfunden, so würde er ihm eine damals verständliche Etymologie zu Grunde gelegt, oder doch wenigstens, um den Schein der Unwissenheit nicht auf sich kommen zu lassen, eine mit Sicherheit auftretende Deutung gegeben haben. — 4) „In dem manethonischen Werke über die Hundssternperiode (Sothis), aus welchem der Synkelle Georgios Bruchstücke aufbewahrt hat, führt der Verf. seine Angaben auf ihre ursprüngliche Quelle zurück, nämlich auf die Nachrichten, welche Thoth, der erste Hermes, auf gewisse Säulen im seriadischen Lande im heiligen Dialekte und mit heiligen Buchstaben eingegraben habe, deren Inhalt dann nach der Fluth in die griechische Sprache übersetzt und in hieroglyphischer Schrift von Agathodämon, dem Sohne des zweiten Hermes, dem Vater des Tat, in die Heiligthümer der Tempel niedergelegt sei, — als wenn schon im grausten Alterthum das Bedürfniss nach griechischen Uebersetzungen selbst für die Priester vorhanden gewesen sei.“ — Allein Hengstenberg, der beide Werke gleich sehr für elende Machwerke eines pseudonymen Betrugs erklärt, ist nicht berechtigt, aus dem Verkehrten des einen nachtheilige Schlüsse auf den Charakter des andern zu machen; denn wer bürgt ihm dafür, dass nicht auch zwei verschiedene Verff. den altehrwürdigen Namen Manetho's zur Einschwärzung ihrer elenden Producte missbrauchen konnten? Jedes der beiden Producte muss für sich selbst beurtheilt werden. Nun aber stehen die Sachen so, dass die Aegyptiaca von allen sachkundigen Kritikern für authentisch, das Buch über den Hundsstern aber von allen sachkundigen Kritikern einstimmig (vgl. Bunsen I, 256 ff., Böckh p. 15 ff., Lepsius I, 413 ff. etc.) für untergeschoben erklärt und erwiesen sind. — Aber, auch selbst die Echtheit der Sothis angenommen, steht die Sache bei Weitem nicht so schlecht, wie Hengstenberg meint. Schon Zoëga stellt die höchst wahrscheinliche Vermuthung auf, in der Sothis habe εἰς τὴν κοινὴν (statt ἑλληνίδα) φωνὴν gestanden. Irgend ein Abschreiber, oder vielleicht auch der Synkelle selbst habe aus Missverstand oder Uebereilung die ägyptische Volkssprache (κοινή) mit der griechischen κοινή verwechselt. Vgl. Böckh p. 16 u. Lepsius I, 413 Anm. 2. — 5) „Die Ungunst und die Aufregung gegen die Juden, aus welcher die zweite manethonische Relation hervorgegangen ist, gewann erst im Zeitalter der römischen Kaiser einen Boden.“ — Aber warum muss denn der Bericht aus dieser Aufregung hervorgegangen sein? Die Schmach, das Unheil und das Verderben, welches die Israeliten nach der pentateuchischen Geschichte über ganz Aegypten brachten, war doch in der That gross genug, um schon bei den alten Aegyptern einen Hass und eine Aufregung gegen sie hervorzurufen, die man sich wohl so nachhaltig denken kann, dass jene ἀδεσπότως μυθολογούμενα daraus hervorgehen und sich bis auf Manetho's Zeit erhalten konnten. — 6) „Die manethonischen Data finden bei Weitem nicht in den Monumenten die Bestätigung, die man

erwarten müsste, wenn Manetho ein glaubwürdiger und ehrlicher Forscher wäre." — Gerade dies Argument kehrt sich aber in sein gerades Gegentheil um, denn so gross auch die Differenzen in Namen und Zahlen sind, welche sich bei einer Vergleichung der monumentalen Data und der übrigen alten Documente mit denen Manetho's herausstellen, so sind die Uebereinstimmungen und Coincidenzien doch so gross, zahlreich und durchgreifend, dass man zu der Anerkennung gezwungen wird, Manetho's Werk müsse aus einer sorgsamen Forschung hervorgegangen sein. Die Differenzen und Widersprüche mag man immerhin auf Missgriffe und irrige Resultate der manethonischen Forschung zurückführen, — obwohl sie auch aus dem frühen Untergang des manethonischen Buches, aus fehlerhaften Abschriften oder willkührlicher Benutzung und Ueberarbeitung der Chronographen völlig genügend erklärt werden können. — Das ungünstigste Urtheil über Manetho, das heut zu Tage bei einer besonnenen, wenn auch noch so scharfen, Kritik noch möglich erscheint, ist das Urtheil von Saalschütz, dem zufolge Manetho ein ehrlicher, aber ziemlich kritikloser Compilator war.

4. Hengstenberg glaubt erwiesen zu haben (p. 260), „**dass die Hyksos keine andern, als die Israeliten,** dass dem Berichte des Manetho gar keine ältern einheimischen Quellen zu Grunde liegen, derselbe vielmehr nur aus einer Umbildung des von den Juden erhaltenen historischen Stoffes im Interesse ägyptischer Nationaleitelkeit hervorgegangen ist." Damit stimmt im Wesentlichen auch Hofmann überein, nur dass er die Umbildung des historischen Stoffes im Dienste ägyptischer Nationaleitelkeit schon als eine dem ägyptischen Alterthum angehörige ansieht und daher nicht nöthig hat, sich in solche maasslose Verunglimpfung Manetho's einzulassen, wie Hengstenberg. „Die Erzählung des Manetho von den Hyksos, sagt Letzterer, bietet mit dem, was der Pentateuch von den Israeliten erzählt, so auffallende Berührungen dar, und auf der andern Seite lässt sich bei den Abweichungen die Ursache so leicht in einem ägyptischen Interesse auffinden, dass wir an der Identität der Israeliten und der Hyksos nicht zweifeln können." Wir können uns durch die Zuversichtlichkeit solcher Sprache nicht von einer eingehenden und strengen Prüfung seiner Argumente abhalten lassen. Also 1) „Die Hyksos kommen, wie die Israeliten, nach Aegypten aus den Gegenden von Osten her, und bei den Hyksos wird es, wie bei den Israeliten, besonders hervorgehoben, dass sie Hirten sind." Wir erwidern: Waren denn die Israeliten das einzige Hirtenvolk in Asien? Nach einer Sage, die Manetho anführt, waren die Hyksos Araber; nach einer Andeutung, die Herodot II, 128 giebt, könnte man vermuthen, dass sie Philister waren; nach moslemitischer Tradition (vgl. Abulfedae hist. anteislam. ed. Fleischer p. 178) liegt es nahe, an die Amalekiter zu denken; — und wie viele andere bekannte und unbekannte Hirtenvölker hatte Asien damals noch, die einen erobernden Einfall nach dem reichgesegneten Aegypten machen konnten? Was nöthigt uns, dabei nur an die Israeliten zu denken, die ohnehin gewiss nicht mit erobernder Tendenz nach Aegypten kamen? Dass die Brüder Josef's sich vor Pharao nach Gen. 46, 34 als אַנְשֵׁי מִקְנֶה bezeichnen, und dass Pharao nach Gen. 47, 6 die Tüchtigsten aus ihnen zu שָׂרֵי מִקְנֶה, d. h. zu Aufsehern über seine eigenen Heerden, bestellen will, woran Delitzsch erinnert, als ob diese hebräischen Ausdrücke mit dem Namen *Ὑκσώς = ποιμένες βασιλεῖς* zusammenfielen, wird man doch nicht als Beweis für die Identität der Hyksos mit den Israeliten geltend machen wollen. Eher könnte man einen bedeutungsvollen Anklang in den Worten *ποιμένες ἦσαν ἀδελφοὶ Φοίνικες ξένοι βασιλεῖς* finden, mit welchen Eusebius im Chronikon und nach ihm der Synkelle die 17te Dynastie einführen. Delitzsch sagt dazu: „Ist das nicht eine überaus treffende Be-

zeichnung des aus Kanaan übergesiedelten Brudergeschlechtes Jakobs?" Aber wer bürgt uns dafür, und nur dann wären sie bedeutsam, dass dies Manetho's eigene Worte sind? Es ist vielmehr sehr unwahrscheinlich, dass Manetho, der im Hauptwerke, wie wir aus den betreffenden Bruchstücken bei Josephus sehen, gar keine eigene, feste Ansicht über den Ursprung der Hyksos hatte, sie im angehängten Dynastienkataloge mit zweifelloser Sicherheit als Phönicier bezeichnet haben sollte. Delitzsch macht ferner aufmerksam auf den semitischen Namen der Hyksosstadt Ἄβαρις = Stadt der Hebräer, deren nordöstliche Lage mit der Lage des Landes Gosen übereinstimme. (Champollion identificirt sie mit Heroopolis, Lepsius mit Pelusium, d. h. Pelischtim, Stadt der Philister). Allein weder die Lage noch der Name beweist etwas für die Identität der Hyksos und Israeliten. Der Name der עִבְרִים war ein sehr weitschichtiger, er bezeichnet alle Völkerstämme, deren Ursitze jenseits des Euphrats waren (Vgl. Bd. I. § 46, 4). Solche können auch die Hyksos gewesen sein, ohne mit den Israeliten identisch zu sein.

Das zweite Argument lautet: „Der erste König der Hyksos, der aus ihrer Mitte zu dieser Würde erhoben wurde, hiess Salatis. Dieser unverkennbar semitische Name ist offenbar aus Gen. 42, 6 geflossen, wo es heisst: Joseph war der Regent (הַשַּׁלִּיט) über das Land." — Hofmann (Zeitrechn. S. 22) verwirft diese Combination, weil der Name bei Africanus und Eusebius nicht Salatis, sondern Saïtes heisst; Delitzsch aber meint, sie sei dennoch unabweisbar (Genesis. S. 358 I. Aufl.). Wir glauben, dass Hofmann ganz Recht hatte, dies Argument fallen zu lassen, da die Lesart Salatis bei Josephus um so verdächtiger ist, je besser sie zu seinen Zwecken passt. Sollte aber dennoch diese Lesart die richtige sein, so wird Hengstenberg's Meinung dadurch völlig darniedergeschlagen, statt durch sie gestützt zu werden. Denn entweder ist der Name Salatis uralt und geschichtlich, und dann sind auch die Hyksos geschichtlich, oder aber er ist neu, und wohl gar mit der ganzen Hyksosfabel ein Fündlein jenes elenden Subjectes, das sich den Namen Manetho heilegte, dann frage ich, wie kam die ägyptische Sagendichtung, wie kam vollends Pseudo-Manetho zu diesem hebräischen Namen. Hebräisch verstanden sie gewiss nicht, auch werden sie den Pentateuch nicht in der Originalsprache gelesen haben; die LXX, aus denen sie allein ihre Kenntniss der israelitischen Urzeit geschöpft haben sollen, haben nicht השליט, sondern ὁ ἄρχων τῆς γῆς. —

Noch grösseres Gewicht legt Hengstenberg 3) auf die Angabe des manethonischen Berichtes, Salatis sei alle Jahre um die Zeit der Aernte nach Avaris gekommen, *τὰ μὲν σιτομετρῶν καὶ μισθοφορίαν παρεχόμενος, τὰ δὲ καὶ ταῖς ἐξοπλισίαις πρὸς φόβον τῶν ἔξωθεν ἐπιμελῶς γυμνάζων.* Jedermann, der die Stelle im Zusammenhange liest, wird übersetzen: Er kam alle Jahre zur Aernteszeit nach Avaris, theils um den Ort (als Grenzfestung) zu verproviantiren und die Besatzung zu besolden, theils um zur Einschreckung der Ausländer seine Truppen in den Waffen zu üben. Hengstenberg aber liest heraus: „Salatis habe sich dort besonders mit Getreidemessen beschäftigt" und nennt das dann einen charakteristischen Zug, worin man die Beziehung auf Josef nicht verkennen werde. Jedes griechische Lexicon lehrt aber, dass *σιτομετρεῖν* verproviantiren heisst, und hier namentlich ist diese Bedeutung durch den Zusammenhang gebieterisch gefordert. —

Weiter sagt Hengstenberg 4): „Die Erzählung von der Unterdrückung und harten Behandlung der Aegypter durch Salatis und seine Nachfolger hat ihren historischen Ausgangspunct in Gen. 47, 20: Und Joseph kaufte das ganze Land Aegypten für Pharao etc. Die Entstellungen dieser Thatsache erklären sich leicht (?!!) aus dem Bestreben, das historisch gegebene Verhältniss der Aegypter zu den Israeliten umzukehren, und also die

Schande von den Letztern auf die Erstern zu wälzen. Der Vorwurf ungerechter Unterdrückung und grausamer Misshandlung, welcher nach der Geschichte die Aegypter traf, musste auf die Israeliten übertragen werden". Was nun eine solche Umbildung des geschichtlichen Stoffes durch ägyptische Nationaleitelkeit betrifft, so müssen wir gestehen, dass die Aegypter eine Nationaleitelkeit gar eigenthümlicher Art gehabt haben müssen, wenn diese Annahme richtig wäre. Denn es wäre doch in der That eine seltsame und beispiellose Nationaleitelkeit, die das eigene Volk als die Feigen, Unterdrückten, Gesklavten, Zertretenen und Misshandelten und zwar von einem verachteten Haufen, wie die Juden waren, darstellt, während es in der historischen Wirklichkeit umgekehrt war, — welche die Juden als die muthigen Sieger und vielhundertjährigen Herrscher und Bedrücker Aegyptens rühmt, während sie in Wirklichkeit die Feigen, Verzagten, Unterjochten und Gesclavten waren! eine Nationaleitelkeit, die um so seltsamer und unbegreiflicher wäre, als das Alterthum bekanntlich gerade nicht sehr ängstliche und rigoristisch-ethische Ansichten über die Pflichten gegen Sklaven und Heloten hatte! — Wie ägyptische Nationaleitelkeit aber in der That die israelitisch-ägyptischen Verhältnisse umbildete, davon haben wir ein luculentes Beispiel in der zweiten manethonischen Relation, die ohne alle Möglichkeit eines Zweifels von den Israeliten handelt. Da erscheinen sie, denen die Wunder ihres Gottes die Erlaubniss zur Auswandrung erzwungen haben, als Aussätzige und Krätzige, als Bettler und Scheusale, als die Vertriebenen und Verjagten, da wird Schmach über Schmach auf sie gehäuft etc. —

Endlich das bedeutendste Moment jedenfalls ist 5) die Angabe, dass die Hyksos nach ihrer Vertreibung durch die Wüste nach Syrien ziehen, und dort eine Stadt gründen, die sie Jerusalem nennen, „ein Zug, sagt Hengstenberg, der allein schon hinreichen sollte, die Gegner auf das Verkehrte ihres Weges aufmerksam zu machen." Auch Hofmann meinte (Studd. u. Kritt. p. 409): „Der Name Jerusalem ist bedeutsamer, als alles Uebrige." Zuvörderst geben wir zu bedenken, dass die Hyksos, die aus den Gegenden πρὸς ἀνατόλην gekommen waren, auch natürlich, wenn sie endlich weichen mussten, sich wieder nach Osten gewendet haben und dann natürlich durch die Wüste, wahrscheinlich auch nach Syrien zu, gezogen sein werden. Diese beiden Züge wollen also noch nicht viel besagen. Dagegen müssen wir es zugeben, dass die Angabe von der Gründung Jerusalems als ein bedeutsames Moment stehen bleibt, welches aber noch keineswegs für die Identität der Hyksos mit den Israeliten spricht, sondern nur dafür, dass, wie der zweite manethonische Bericht noch deutlicher zeigt, die beiden Sagenkreise von der Vertreibung der Hyksos und von der Vertreibung der Aussätzigen an ihren Grenzen in einander übergingen. Ob und wie weit dieser partiellen Vermischung beider Sagenkreise auch eine historische Berechtigung zu Grunde liegt, können wir erst weiter unten zur Untersuchung bringen. (§ 37, 4.)

So sieht es also um die Gründe aus, mit denen man die Identität der Hyksos mit den Israeliten zu stützen sucht. Wir haben sie als sehr schwächlicher Natur erkannt. Gehen wir nun dazu über die Unzulässigkeit dieser Annahme positiv zu erweisen, und zwar 1) vom Standpuncte des Pentateuches aus, dessen Darstellung auch wir als unzweifelhaft historisch ansehen. Vergleichen wir nun die pentateuchische Geschichte der Israeliten mit dem manethonischen Berichte über die Hyksos, so zeigt sich bald, dass beide ganz und gar von einander verschieden sind. Der Widerspruch zwischen beiden ist so durchgreifend, dass er fast bei jedem einzelnen Zuge, bei jedem einzelnen Worte auf der einen, wie auf der andern Seite zur Erscheinung kommt. Ist die Hyksossage erdichtet, um eine nach ägyptischem Geschmacke zugerichtete Darstellung der

Geschichte Israels in Aegypten zu geben, so hat der Dichter auch nicht eine Faser von der geschichtlichen Wahrheit, wie sie im Pentateuch vorliegt, in sein Mährlein aufgenommen; — birgt sie aber einen, wenn auch noch so geringen Kern historischer Wahrheit in sich, so kann an eine Identification der Israeliten mit den Hyksos nicht mehr gedacht werden. Denn im Ganzen und Grossen ebenso, wie Einzelnen und Speciellen finden sich auf beiden Seiten nur ausschliessliche Widersprüche und Gegensätze. Die Hyksos kommen in grosser Anzahl nach Aegypten, plötzlich und unerwartet, als Feinde und Erobrer, sie morden, plündern, verheeren und herrschen 511 Jahre lang, dann werden sie besiegt und zum Abzuge genöthigt. Die Israeliten kommen 70 Seelen stark, mit höchstens 2 bis 3000 Knechten, nach vorher eingeholter Erlaubniss, als Bittende und Schutz Suchende, sie wohnen friedlich unter den Aegyptern, werden aber von diesen bald unterdrückt, misshandelt, geskiavt, sie bitten und flehen, jedoch vergeblich, um Erlaubniss des Abzuges u. s. w.

Hofmann (Studd. u. Kritt. l. c. p. 408) will uns zwar überreden, dass wir nur ein klein Weniges aus dem manethonischen Hyksosberichte zu vergessen brauchten, um uns zu überzeugen, dass alles Uebrige darin vortrefflich mit der pentateuchischen Israelitengeschichte harmonire. „Wenn man bei dieser Erzählung, sagt er, einen Augenblick vergessen will, dass die Israeliten nicht mit Waffengewalt nach Aegypten gekommen sind, und das Land nicht erobert haben" und, fügen wir hinzu, noch einige andre Kleinigkeiten, z. B. die Gefangennehmung der Fürsten des Landes, das Verbrennen der Städte, das Zerstören der Tempel, die grausame Misshandlung der Einwohner, die sie theils tödteten, theils mit Weibern und Kindern zu Sklaven machten, die Wahl eines Königs aus ihrer Mitte, die Residenz desselben zu Memphis, die Befestigung der Stadt Avaris, die jährlichen militärischen Uebungen, die Namen der Nachfolger des Salatis, die endliche Erhebung einer nationalen Herrscherfamilie, den langwierigen Befreiungskrieg, die Belagerung von Avaris etc. — wenn man dies Alles also einen Augenblick vergisst, „so passt das Uebrige ganz gut auf die Israeliten." Und was ist dann das Uebrige? „Sie waren allerdings den Aegyptern ἄνθρωποι τὸ γένος ἄσημοι; ohne Kampf sind sie nach Aegypten gekommen; Avaris liegt östlich vom bubastischen Nilarme, wo auch Gosen zu suchen ist; die Befestigung der Ostgrenze könnte man in der freilich erzwungenen (also auch das muss man noch vergessen) Erbauung der Waffenplätze Pitom und Raemses finden."

Wir nehmen 2) unsern Standpunct in den manethonischen Berichten, um zu sehen, ob es von hier aus möglich ist, die Hyksos als identisch mit den Israeliten anzusehen. Manetho giebt ausser dem Hyksosbericht noch einen andern (§ 35, 2) über die Vertreibung aussätziger Aegypter, als deren Führer und Gesetzgeber Moyses genannt wird. Da es unzweifelhaft ist, dass dieser zweite Bericht unter den vertriebenen, aussätzigen Aegyptern die Israeliten versteht, so haben alle Diejenigen, welche die Hyksos mit den Israeliten identificiren, die beiden manethonischen Berichte für zwei verschiedene Fassungen ein und derselben Sage erklärt. Allein eine Vergleichung beider zeigt, wie grundverschieden sie von Haus aus sind; so verschieden, dass es unmöglich ist, in beiden eine gemeinsame Grundlage zu finden, welche man als den ursprünglichen Inhalt der einheitlichen Ursage ansehen könnte. Ein solches Verhältniss beider Berichte zu einander zu statuiren, wird auch dadurch unmöglich gemacht, dass der zweite Bericht den ersten voraussetzt und ein klares Bewusstsein von der Verschiedenheit der Hyksos und der Aussätzigen hat, indem er die Erstern von den Letztern zu Hülfe gerufen werden und sich mit ihnen vereinigen lässt. Manetho vollends, der nach Josephus die Ver-

[illegible] ansetzt, als die Vertreibung der Hyksos, kann [illegible] gedacht haben. Er selbst hat zwar kein volles [illegible] des zweiten Berichtes, aber da er ihn doch chrono-[illegible] [illegible]rt, so muss er einen historischen Kern in dem-[illegible] [illegible] möglich machte, ihm eine chronologische Stellung in [illegible] sein Zweifel an der Glaubwürdigkeit dieses Berichtes [illegible] [illegible]ch-sagenhafte Einkleidung desselben beziehen. Je mehr [illegible] [illegible]ener Zweifel an der vollen Glaubwürdigkeit des zweiten [illegible] [illegible]nenen und aufrichtigen Forscher erscheinen lässt, um so [illegible] wir nicht nur zu der Historicität des ersten Berichtes, an dessen [illegible] im Mindesten zweifelt, sondern auch zu dem Resultate seiner [illegible] Berichte von verschiedenen Objecten, Thatsachen und Zeiten [illegible].

[illegible] der manethonischen Angaben muss man die **pentateuchi**-[illegible] und die **Juden** seiner (der manethonischen) Zeit wohl auseinan-[illegible] die erstern sind mit den Aussätzigen Manetho's zu identificiren. Die [illegible] Zeit sieht dagegen Manetho als aus einer Vermischung der Hyksos [illegible] entstanden an. Wir werden weiter unten sehen, dass diese Auf-[illegible] so ganz und gar, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, bodenlos [illegible] ist, dass sie vielmehr durch eine beiläufige Notiz des Pentateuchs ein [illegible] von Bestätigung erhält. Vgl. § 37, 4.

§ 37. Diejenigen Forscher, welche die Hyksos von den Israeliten [illegible], gehen in der Feststellung des Verhältnisses beider zu ein-[illegible] in dreifach verschiedener Weise aus einander. Die Einen statui-[illegible] keine Berührung der Israeliten mit den Hyksos, indem sie die [illegible] schon vor Abrahams und Josefs Zeiten aus Aegypten vertrieben [illegible] lassen. Diese Auffassung ist das Resultat, welches **Lepsius** aus [illegible] chronologischen Operationen gewonnen hat [1]). Eine andre [illegible], welche in neuerer Zeit **Saalschütz** vertreten hat, sieht in [illegible] neuen Könige, der nach Exod. 1, 8 die Israeliten zu drücken be-[illegible], den ersten Hyksoskönig [2]). Die dritte Fassung, welche in der [illegible] Zeit noch die meisten Anhänger zählt, nimmt an, dass die Israe-[illegible] unter der Hyksosdynastie in Aegypten eingewandert und von der-[illegible] begünstigt, seit dem Wiederaufkommen einer nationalen Dynastie [illegible] 1, 8) als Freunde und Schützlinge der Vertriebenen gehasst und [illegible] worden seien [3]). — Da eine unbefangene Prüfung der bisheri-[illegible] ägyptologischen Forschungen mit ihren willkührlichen Operationen [illegible] ihren einander widersprechenden Resultaten uns zu der Ueberzeu-[illegible] führen muss, dass ein durch das Labyrinth der ägyptischen **Chro-nologie** sicher leitender Faden noch lange nicht gefunden ist, und [illegible] je gefunden werden wird, so werden wir immer noch am [illegible] gehen, wenn wir uns auf eine Vergleichung und Combination **der sachlichen Data**, einerseits in der pentateuchischen Geschichte,

drerseits in den manethonischen Relationen, beschränken. Zu einer lchen Combination berechtigt und nöthigt uns die übereinstimmende raussetzung der ältesten Tradition und Forschung bis auf Manetho nauf, dass zwischen den Hyksos und den Israeliten Beziehungen der eichzeitigkeit und Berührungen der beiderseitigen Geschichte stattgenden haben. Die Vergleichung selbst bietet uns aber auch so viele nhaltspuncte für die oben an dritter Stelle genannte Auffassung, dass r uns derselben anzuschliessen kein Bedenken tragen[4]).

1. Lepsius' Ansicht ist nach ihren Hauptmomenten folgende: Um das J. 2100 Chr., zur Zeit der 12. Dynastie (der zweiten thebanischen) fielen die Hyksos, ein iegerisches Hirtenvolk semitischen Stammes, von Osten her in Aegypten ein, bemächten sich ohne Widerstand des untern Landes, nahmen Memphis ein, machten es zu er eigenen Residenz und legten dem untern und dem obern Lande Tribut auf. Erst ch 430 Jahren gelang es den einheimischen Königen, die sich theils in Oberägypten, ils in Aethiopien ihre Unabhängigkeit von der Fremdenherrschaft im untern Lande erlten hatten, von Süden her vorzudringen (im J. 1661) und nach langen (80jährigen) mpfen die Hyksos aus ihrem letzten Bollwerke Avaris, dem spätern Pelusium, zu treiben und nach überhaupt 511jährigem Aufenthalte in Aegypten nach Syrien zu ingen. Ein ganzes Volk von Hunderttausenden, das allmälig in den Städten des chgebildeten, kunst- und kenntnissreichen Aegyptens doch wenigstens ebensoviel Bilng sich angeeignet haben musste, als es wahrscheinlich dort zerstört und gehemmt te, wird gezwungen, sich neue Wohnsitze in Palästina zu suchen. Dies musste neuen Vertreibungen und Auswanderungen von dort aus, wahrscheinlich auch zu er Zersplitterung der aus Aegypten verdrängten Hyksos selbst nach verschiedenen ten hin führen. Die Vertreibung der Hyksos geschah unter dem Könige Thummosis, . Thuthmosis III. Seitdem vergingen noch beinahe zweihundert Jahre bis zur Einndrung der Israeliten in Aegypten, die ebenso wie deren Auswandrung nach kaum ndertjährigem Aufenthalte unter der 19. Dynastie stattfand. Sethos I (1445—1394, den Griechen Sesostris genannt) war nämlich der Pharao, unter welchem Josef h Aegypten kam; sein Sohn Ramses II Miamun der Grosse (1394—1328) war r König, an dessen Hofe Moses erzogen wurde; und dessen Sohn Menephthes (1328 1309), der Amenophis des Josephus, war der Pharao des Auszuges. Der Auszug selbst d im J. 1314 statt. — Die zweite manethonische Relation meint nämlich die Israeli-. Dass dieselben als Aussätzige bezeichnet werden, ist nicht ägyptische Verleumdung, ndern Thatsache, indem damals der Aussatz unter den Israeliten in Aegypten endemisch r. Bewiesen wird Letztres durch die mosaischen Gesetze über den Aussatz, und ch die Geschichte der Mirjam. (Num. 12, 14)!!

Wir wollen es dem Verfasser vorläufig glauben, dass die drei grossen Pharaonen 19. Dynastie um die genannte Zeit regiert haben. Aber nimmermehr wird er uns erreden, geschweige denn überzeugen, dass in ihre Regierungszeiten die erwähnten ncidenzpuncte der israelitischen Geschichte fallen. So lange man noch einiges Zunen zur Glaubwürdigkeit der pentateuchischen und alttestamentlichen Geschichte überpt hat, wird man die Lepsius'schen Combinationen als völlig bodenlose Luftgebilde it von sich weisen und über die Willkühr der Kritik und die Leichtfertigkeit in der handlung der heiligen Urkunden nicht minder staunen, wie über die ausserordentlichen

Mittel des Scharfsinns und der Gelehrsamkeit, die dazu aufgewandt worden sind. Zur Begründung seiner Ansicht sagt Lepsius (Realencycl. I, 145): „Die wichtigste Bestätigung liegt darin, dass in der mosaischen Erzählung selbst eines Umstandes gedacht wird, welcher auf das Bestimmteste auf die angegebene Zeit hinweist. Das ist die Erbauung der Städte Pithôm und Raemses durch die Juden unter dem Vorgänger des Pharao des Auszuges, also unter Ramses II. Wir wissen durch andre Zeugnisse, dass dieser mächtigste Pharao viele Kanäle graben und neue Städte bauen liess, und namentlich, dass er den Kanal anlegte, der später das rothe Meer mit dem Nil verband, an dessen westlichem Ende Pithom, und am östlichen Raemses (= Abu-Keischid) lag. In den Ruinen dieser letztern Stadt ist noch die Gruppe zweier Gottheiten und des zwischen ihnen thronenden vergötterten Ramses II gefunden worden." In Betreff der beiden letztgenannten Beziehungen verweisen wir auf § 33, 1, wo auch die Unmöglichkeit der Identität von Abu-Keischid mit dem alten Raemses dargethan ist. Hier bemerken wir noch: Schon zur Zeit Josef's existirte wahrscheinlich eine Stadt Raemses (Bd. I, § 92, 5 und oben § 33, 2), und soll durchaus die Stadt Raemses unter oder von einem gleichnamigen Könige gebaut sein, so lässt sich nicht absehen, warum dies nicht ebenso gut unter einem frühern Raemses geschehen sein könne.

Lepsius legt ferner grosses Gewicht darauf, dass die zweite manethonische Relation den König Amenophis als denjenigen nennt, der die Aussätzigen (d. h. die Israeliten) vertrieben habe. Dieser Amenophis (Africanus liest Amenophthis) könne, da er als der Sohn eines Ramses und als der Vater eines Sethos bezeichnet wird, Niemand anders sein, als der Menephthes der 19. Dynastie, dessen Vater Ramses II und dessen Sohn Sethos II war. Diese Coincidenz ist allerdings auf den ersten Blick überraschend. Aber berücksichtigt man, dass Manetho selbst die ganze Sage von der Vertreibung der Aussätzigen als ἀδεσπότως μυθολογούμενα bezeichnet, und von der Vertreibung der Hyksos bis auf diesen Amenophis 518 Jahre rechnet, so liegt es nahe, anzunehmen, dass er bei der Einreihung dieser schwankenden Volkssage in die den heiligen Schriften entnommene Geschichte einen Missgriff gethan, und sie um etliche hundert Jahre zu spät angesetzt habe. In der 18. Dynastie kommt der Name Amenophis (bei Africanus Amenophthis) wiederholt vor. An einen dieser Könige, etwa an Amenophis III od. d. Grossen (bei den Griechen Memnon genannt), könnte man um so eher denken, als derselbe ums J. 1500 lebte, also zu einer Zeit, in welche auch nach der biblischen Chronologie (480 Jahre vor dem salomonischen Tempelbau) der Auszug fällt. Manetho, dem die biblischen Data, welche ihm für die richtige Stellung des Auszuges einen sichern Haltpunct hätten geben können, unbekannt waren, konnte sehr leicht einen solchen Missgriff machen.

Auf diese Gründe hin wird nun die biblische Chronologie und Geschichte unter dem Scheine der grössten Achtung vor den biblischen Urkunden für das Prokrustesbette der Chronologie jener drei Könige der 19. Dynastie auf das Willkührlichste zugeschnitten und jämmerlich verstümmelt. Der Verf. wirft sich die Frage auf: „ob die alttest. Berichte den ägyptischen (d. h. nach seiner Zurechtlegung) widersprechen und zwar so, dass wir die letztern deshalb für irrig halten müssen," und antwortet darauf: „Es scheint vielmehr im Gegentheil, dass die so bestimmte ägyptische Angabe durch die hebr. Urkunden auf das Entschiedenste bestätigt wird, wenn wir einen Irrthum in der jedenfalls (?!) erst später hinzugefügten Berechnung des Zeitraums zwischen Auszug und Tempelbau annehmen, welcher (nach 1 Kön. 6, 1) 480 Jahre betragen haben soll, eine Zahl, welche weder mit den einzelnen Zahlen im Buche der Richter, noch mit der Le-

nung der LXX, noch mit der Annahme des Verf. der Apostelgesch. (13, 20) übereinstimmt, noch auch von Josephus (Ant. 8, 3, 1; c. Ap. 2, 2) als richtig anerkannt wurde. Während diese Abweichungen meistens auf eine noch höhere Zahl von Jahren führen würden, ergiebt eine unbefangene (?!) Betrachtung und Vergleichung der Geschlechtsregister, von denen namentlich die levitischen die grösste Zuverlässigkeit beanspruchen können, bei Ueberschlagung der Mittelzahlen eine sehr viel geringere Summe und gerade eine solche, wie sie zu erwarten war, wenn die ägyptische Ueberlieferung über die Epoche des Auszugs richtig ist." Die levitischen Genealogien machen nämlich von der Einwandrung bis zum Auszuge aus Aegypten nur drei (Levi, Kehat, Amram), und von da bis auf Zadok (der Hoherpriester unter Salomo war) nur 10—12 Geschlechter namhaft. Da nun Lepsius völlig willkührlich und entschieden irrig die Generation zu nur 30 Jahren ansetzt, so können die Israeliten nach seiner Meinung statt 430 nur 90 Jahre in Aegypten gewesen sein, und statt 480 Jahre können bis zum Tempelbau nur 300 Jahre verlaufen sein. (Vgl. Chronol. I, 367 ff.). Gleicherweise kann der Zeitraum von Abraham's Einwandrung in Kanaan bis zu Jakobs Einwandrung in Aegypten, da er nur drei Generationen in sich schliesst, nur 90 Jahre umfassen. — Darauf ist zu entgegnen: 1) dass das A. T. unter Generation etwas ganz Anderes versteht, als die moderne Statistik, und wenigstens der Pentateuch nach Gen. 15, 13—16 (vgl. Exod. 1, 6) für die patriarchalische und mosaische Zeit sie nicht zu 30, sondern zu 100 Jahren ansetzt; vgl. oben § 6, 1; — 2) dass für die Zeit des Aufenthaltes in Aegypten nicht drei, sondern vier Glieder namhaft gemacht werden (Levi, Kehat, Amram, Aharon), denn Aharon war beim Auszuge schon 83 Jahre alt; 3) dass für denselben Zeitraum in Josef's Familie sechs, in Judah's Familie sieben, und in Efraims Familie gar zehn Glieder namhaft gemacht werden (vgl. oben § 6, 1). Aber solche Thatsachen kann Lepsius nicht brauchen, darum erklärt er, dass sich dieselben „in augenscheinlicher Verwirrung befinden und zu keinem Resultate führen", d. h. sie passen nicht zu den Voraussetzungen unsres Kritikers und führen zu einem ihm unliebsamen Resultate. Für uns geht aber aus diesen verschiedenen Angaben mit unzweifelhafter Sicherheit hervor, was sich auch sonst bei biblischen Genealogien wiederholt, dass in der levitischen Genealogie theils einzelne Glieder ausgelassen, theils mehrere zusammengezogen worden sind. Den Grund, warum eine solche Zusammenziehung in diesem Falle stattfand, haben wir oben bei § 6, 1 schon dargelegt.

Lepsius macht ferner (Chronol. I, 359 ff.; Realencycl. I, 145) darauf aufmerksam, wie die „richtige" (d. h. seine eigene) Ansicht sich auch bei den Rabbinen erhalten (?!) habe. Nämlich nach der rabbinischen Chronologie, die durch den Rabbi Hillel ha Nassi im J. 344 p. Chr. zuerst erfunden und seitdem allmälig eingeführt worden ist, fällt der Auszug ins J. 2448 n. Ersch. d. W., und dies Jahr entspricht in der christlichen Zeitrechnung dem J. 1314 v. Chr. Dass diese jüdische Aera erst im 4. Jahrh. aufgebracht worden ist, dass ferner fast alle Data, durch die sie gefunden worden ist, falsch d. h. der Lepsius'schen Berechnung widersprechend angesetzt sind, thut nichts zur Sache, — das J. 1314 passt ja doch, und darum hat sich bei den Rabbinen die richtige Ansicht „erhalten"!! — Allen frühern Bearbeitern der bibl. Chronologie, den LXX, dem Josephus, der chronologischen Tradition, welcher Stephanus folgt, den christlichen Chronographen etc. erschien ein Zeitraum von 480 Jahren vom Auszuge bis zum Tempelbau viel zu kurz, um alles Dazwischenliegende unterzubringen; — und Lepsius findet darin eine Stütze für seine Ansicht, dass dieser Zeitraum von 480 Jahren viel zu lang sei, um als richtig angesehen werden zu können!!!

Die Verkürzung der biblisch-chronologischen Data von 430 und 480 Jahren auf 90 und 300 Jahre ist schon deshalb ohne Weitres abzuweisen, weil die Geschichte dieser Zeiträume sie nicht zulässt. Dass dies von dem Zeitraum zwischen dem Auszuge und dem Tempelbau gilt, kann erst später nachgewiesen werden. Von dem andern Zeitraume liegt es aber so klar vor Augen, dass man sich nur über die Leichtigkeit, mit der es ignorirt oder beseitigt wird, verwundern kann. Wir wollen davon absehen, dass wenn irgend ein chronologisches Datum des alten Testaments das Vorurtheil der Richtigkeit für sich hat, es bei der Angabe des 430jährigen Aufenthalts in Aegypten der Fall ist. Dass aber eine Familie von 70 Seelen mit höchstens 2000 Knechten in 90 Jahren zu zwei Millionen Seelen angewachsen sein soll, wird Niemand sich einreden lassen wollen. Lepsius wird diesem Einwurfe wahrscheinlich mit der auch von Ewald u. A. beliebten Auffassung begegnen, dass Jakob, Josef und dessen Brüder nicht als Häupter einzelner Familien, sondern als Repräsentanten ganzer Stämme zu fassen seien. Aber dann sage er es auch offen heraus, dass der Pentateuch nicht Geschichte, sondern geschichtswidrige Mythe enthält, wo wir dann nicht weiter mit ihm zu streiten haben. — Uebrigens handelt es sich auch nicht bloss um die Beseitigung der einen Zahl 430. Es sind in der Genesis und Exodus noch eine Menge andrer Zeitangaben vorhanden, die mit der Geschichtserzählung aufs Engste verwachsen sind und beseitigt werden müssen; von denen aber Herr Lepsius nicht wird behaupten können, dass sie „jedenfalls erst später hinzugefügt seien." Moseh war z. B. nach Exod. 7, 7 achtzig Jahre alt, als er mit dem Pharao des Auszuges in Conflict gerieth. Er müsste also schon 10 Jahre nach der Einwandrung geboren sein. Wie reimen sich nun dazu die übrigen Data der Genesis und Exodus? Josef war, als er nach Aegypten kam, 17 Jahre alt (Gen. 37, 2), und starb daselbst 110 Jahre alt (Gen. 50, 22. 26), nachdem er Efraim's Söhne bis ins dritte Glied gesehen hatte (Gen. 50, 23). Ferner, Josef war 30 Jahre alt, als er von Pharao erhöht wurde (Gen. 41, 46). Neun Jahre später fand die Einwandrung seiner Brüder statt (Gen. 45, 6). Demnach lebte Josef noch 71 Jahre nach der Einwandrung. Nun heisst es Exod. 1, 6 f.: Und Josef starb und alle seine Brüder und selbiges ganze Geschlecht. Und die Söhne Israels waren fruchtbar und mehrten sich, und wurden sehr stark, und das Land ward voll von ihnen. Dann erst beginnt der Druck und die Frohndienste. Da auch diese Maassregel die ausserordentliche Vermehrung des Volkes nicht zu hemmen vermag (und um das inne zu werden, mussten doch auch Jahrzehnte vergehen), tritt der Befehl ein, die neugebornen Knaben zu ermorden, und in dieser Zeit erst wird Moseh geboren. Wer, der dies liest, wird die Zeit von der Einwandrung bis auf Moseh's Geburt nicht mindestens auf ein paar hundert Jahre anschlagen? Aber nach der Chronologie von Lepsius bleiben nur 10 Jahre dafür übrig! — Und wie steht es mit Exod. 1, 8: („Und es stand ein neuer König auf in Aegypten, welcher nichts wusste von Josef")? Dass der Ausdruck: Es stand ein neuer König auf — sprachlich und sachlich allen Anspruch darauf hat, für die Ankündigung einer neuen Dynastie angesehen zu werden, haben wir schon bei § 6, 4 gesehen. Doch wollen wir hier kein Gewicht darauf legen, da die dort geltend gemachten Gründe allerdings nicht absolut zwingend sind. Aber mit desto mehr Nachdruck fragen wir: Wie ist es denkbar, dass wenn Josef, wie auch Lepsius zugiebt, eine so ausserordentlich bedeutende Stellung unter dem Pharao Sethos I eingenommen hat, schon der Sohn und Nachfolger dieses Königs, Ramses II, von Josef nichts mehr gewusst haben soll?!

Doch es wird an dem Gesagten genügen (Weitres vgl. noch bei Saalschütz l. c. p. 99 ff.), um einen Jeden, der noch ein Minimum von Vertrauen zur Glaubwürdigkeit

es Pentateuches hat, zu überzeugen, dass die gepriesene Entdeckung der Lepsius'-chen Kritik ein halt- und bodenloser Einfall ist, dem man nur ein Transeat cum cete-s! zurufen kann. Doch noch eine Aeusserung des Kritikers ist so auffallend, dass sie och mitgetheilt zu werden verdient. Im Reallex. p. 146 heisst es: „Unter diesem grös-n Könige der 19. Dynastie (Ramses dem Gr.) also war Moses, der grosse Gottesmann, eboren, und unter seinem Nachfolger, den Herodot (2, 111) unter dem Namen Pherôs Pharao) als einen übermüthigen und gottlosen, daher auch mit Blindheit gestraften Kö-ig schildert, führte er sein Volk aus und gründete durch das vom Sinai verkündete Gesetz ie erste, jüdische Theokratie, wie 1300 Jahre später, mit dem vollendeten Umschwunge er Weltgeschichte, unter Augustus, dem grössten Kaiser der griechisch-römischen Welt, hristus geboren ward und durch seinen Tod unter Tiberius, dem römischen Pherôs, ie zweite, die christliche Theokratie gegründet ward." — Ist es nicht, als wolle der erf. die gläubigen Leser der theol. Realencyclopädie, denen er das Heiligthum der laubwürdigkeit des Pentateuchs gründlichst zerstört hat, durch ein solches historioso-hisches Fündlein, für das er ihnen Geschmack zutraut, beschwichtigen und versöh-en? — Wir unsres Theils sind der Historiosophie keineswegs von vornherein abgeneigt, ber dennoch bedanken wir uns schönstens dafür, ein so bedeutendes Stück Bibel und eschichte für eine historiosophische Idee, und wäre sie noch so ansprechend, als Kauf-reis hinzugeben.

Stark (l. c.) weicht von Lepsius darin ab, dass er die Hyksos selbst für unter-gyptische, also echt und ursprünglich chamitische Stämme hält, die schon früher ein-mal als herakleopolitanische Dynastie aufgetreten waren, und jetzt nach ihrer Vertrei-ung hauptsächlich unter dem Namen der Philister die zunächst an Aegypten grenzende üste besetzten. Vgl. dagegen Lepsius in d. theol. Realencycl. I, 149.

2. **Saalschütz** hat in der angef. Schrift die geschickt und umsichtig durchge-führte Hypothese aufgestellt, dass der neue König, mit welchem nach Exod. 1, 8 die Drang-sale der Israeliten ihren Anfang nehmen, der erste König der Hyksosdynastie gewesen sei; dass ferner der Untergang Pharao's im Schilfmeere mit dem Untergang der Hyksos-dynastie zusammenfalle, und dass endlich der nächste nationale König Sesosis (Sethos, Sesostris), den Manetho bei Josephus als Σεθῶν τὸν καὶ Ραμεσσῆν bezeichnet, derselbe Ramestes sei, von dem die Obeliskeninschrift des Hermapion (bei Ammian. Marcellin. erhalten) rühmt: ὃς ἐφύλαξεν Αἴγυπτον τοὺς ἀλλοεθνεῖς νικήσας, und: πληρώσας τὸν νεὼν τοῦ Φοίνικος ἀγαθῶν. Die Gewaltherrschaft der Hyksos über einen Theil Aegyp-tens dauerte etwa 81 Jahre, denn sie begann muthmaasslich bald nach der Geburt Aha-rons, bei welcher das Gebot der Kindertödtung noch nicht existirte. Die zweite mane-thonische Relation erklärt Saalschütz mit der ersten für wesentlich identisch (da in bei-den die Hyksos es sind, welche Alles ausrichten), aber beide gleich sehr für confus und unzuverlässig. — Die Hyksos sind nach Saalschütz (p. 95) Philister, oder Gathiter, mit Berufung auf 1 Chron. 7, 21, welche Stelle er hier im Widerspruch zu seiner frü-heren (bei § 10, 1 mitgetheilten) Auffassung so versteht, dass die im Lande (d. h. im ägyp-tischen Gebiete) gebornen Gathiter nach Aegypten hinabgestiegen seien, um Heerden zu rauben, und bei dieser Gelegenheit das Blutbad unter den Efraimitern angerichtet hätten (p. 96). — Wir können dieser Auffassung nicht Beifall geben, weil dabei weder die Data des uns im Wesentlichen als zuverlässig geltenden ersten manethonischen Berichtes zu ihrem Rechte gelangen, noch auch die biblischen Angaben damit vereinbar scheinen.

3. Unter denjenigen Gelehrten der neuern Zeit, welche annehmen, dass die Ein-wanderung der Israeliten mitten in die Hyksoszeit hineinfalle, nennen wir zuerst **Bunsen**.

der später mitzutheilenden Untersuchungen anticipirend, die Hyksos für kar
wahrscheinlich mit nordarabischen Beduinen verbündete Stämme. Zu einer ein
Beurtheilung seiner Ansicht muss daher das Weitere abgewartet werden.

Ewald (Gesch. I, 450 ff.) erklärt die Hyksos für hebräische, den Israel
wandte Völkerschaften, welche Jahrhunderte lang vor der israelitischen Einwa
Aegypten eindrangen. Während es durch diese Annahme von selbst begreifl
wie die Israeliten in Aegypten eine so gute Aufnahme finden konnten, beseit
Schwierigkeit, dass zur Zeit der Erhöhung Josefs Alles am Hofe echt ägyptis
nal aussieht, und dass später mit den Hyksos nicht zugleich ihre Schützli
Israeliten, von der wiederaufkommenden nationalen Dynastie verjagt werde
phantasiereiche Divinationen. Josef ist nämlich als Held und Führer eines
hebräischen Stammes etliche Jahrhunderte später als der mächtigere Stamm de
zunächst unter dem Schutze der Letztern, nach Aegypten gekommen. Hier abe
später zwischen jenem, durch Josef repräsentirten Stamme und dem herrschend
tigern der Hyksos ein Zwist entstanden sein, der jenem grosse Noth brachte
aber in dem Bericht der Genesis nur der Zwist mit Pothifars Weibe und da
folgende Gefängniss Josefs angegeben ist. Dies veranlasste den kleinen Sta
sich einem einheimischen ägyptischen Herrscher anzuschliessen, ihm bei der
der thebanischen und andern Könige Aegyptens gegen die Hyksos Beistand z
und besonders durch Herbeirufung des übrigen stärkern Theiles von Israel a
liche Mark, zum Schutze des Landes gegen etwaige neue Einbrüche der Hyk
um Aegypten verdient zu machen. Doch wie die Gefahr allmälig schwand, so
wohl von ägyptischer Seite an, die Nähe eines so kriegerischen und wohlbe
Volkes, wie es Israel war, für ein Uebel zu halten. Das ursprünglich freund
hältniss trübte sich, es entstanden Reibungen, der alte Hass gegen die vor Ja
ten vertriebenen Hyksos wandte sich auch gegen Israel als deren Verwandte,
tische Könige übten zuletzt jenen Druck aus, von dem 2. Mos. erzählt, und ge
chen sich das Volk, unter Moseh's und Aharon's Leitung siegreich erhob. A
sich nach so stark veränderten langen Zeiten das ursprünglich freundliche
Israels zu den übrigen Hyksos wieder her, und wir sehen daher Moseh's
mit den Fürsten des Volkes Midian, welches gleichfalls zu jenem
der Hyksos gehörte, der auch die Amalakäer mit umschloss.

Einfacher und natürlicher ist die Auffassung, welche fr
lich Bertheau, Lengerke, Knobel u. A. vertreten
Hyksos Hebräer im weitern Sinne (Kn
für Amalekiter, Bertheau nennt sie

les Hoflebens zu Josef's Zeit erklären sie sich aber durch die Voraussetzung, dass die siegenden Hyksos sich damals bereits Cultur, Sprache, Sitte und Religion der unterjochten National-Aegypter angeeignet gehabt hätten. Die Bedrückung der Israeliten lassen sie erst mit dem Wiederaufkommen der nationalen Dynastie nach Vertreibung der Hyksos beginnen.

4. Unsere eigene Auffassung stimmt im Wesentlichen mit der von Bertheau, Lengerke und Knobel überein. Nur über den Ursprung der Hyksos möchten wir uns erlauben, eine abweichende Vermuthung auszusprechen. Für eine terachitische Völkerschaft können wir sie nicht halten, weil nach der Genesis die Bildung und Gliederung der terachitischen Völkerstämme (Bd. I. § 46, 6) erst der Zeit Abrahams, Isaaks und Jakobs angehört, während die Hyksos schon früher ihre Herrschaft in Aegypten aufgerichtet haben müssen. Eher könnte man an die Amalekiter denken, falls man dieselben nicht auf den in Gen. 36, 16 erwähnten Edomiter Amalek zurückführt, sondern sie mit Ewald, Knobel u. A. für einen weit ältern semitischen Volksstamm ansieht (vgl. § 41, 2).

Die positiven Gründe, die dafür angeführt werden können, sind indess nicht von grosser Bedeutung. Dass das moslemische Zeugniss bei Abulfeda (hist. anteisl. ed. Fleisch. p. 178), dem zufolge die Pharaonen der Zeit Abrahams, Josefs und Moseh's vom Stamme der Amalika waren, nicht überschätzt werden dürfe, hat noch neuerlich Delitzsch mit Recht erinnert (Genes. II, 221); und dem etymologischen Versuche, den Namen Amalek dahin zu deuten, dass er mit dem Namen Hyksos dem Sinne nach zusammenfällt (עֲמָא oder עָן = צאן, Kleinvieh, und מֶלֶךְ, König; woraus nach Verhärtung des כ in ק der Name עֲמָלֵק = Heerden- oder Hirtenkönige entstanden sei), ist selbst von seinem Urheber (Saalschütz p. 95) keine Bedeutung zugeschrieben worden. Dagegen hat es allerdings viel für sich, in den Hyksos eine semitische, oder wenigstens semitischredende Völkerschaft zu sehen, theils weil sie aus den Gegenden kamen, wo die semitische Völkerbildung ihren Heerd hatte, theils weil der Name der Stadt Avaris oder Abaris, die sie bauten (befestigten), unverkennbar semitischen Klang hat. (Der Name des ersten Hyksoskönigs, Salatis, beim Armen. Silites, hat bei dieser Frage weniger Bedeutung, da seine ursprüngliche Form wahrscheinlich Saïtes lautete, vgl. § 36, 3. 4.)

Gegen die Wendung, „dass die Hyksos Semiten und doch nicht die Israeliten seien, spricht jedoch, meint Delitzsch (Gen. II, 75), vom heilsgeschichtlichen Standpuncte aus schon das eine grosse Bedenken, dass das Volk Aegyptens, in dessen Knechtschaft Israel gerieth, durch die ganze A. Tl. Schrift hindurch als ein Israel fremdes keineswegs stammverwandtes erscheint, — und dass auch der Zweck der Uebersiedelung des Hauses Jakobs nach Aegypten, hier, fern von der Gefahr der Vermischung, zum Volke heranzuwachsen, die Stammverwandtschaft ausschliesst." Wir können aber dieser zweitheiligen Instanz keine Bedeutung zuerkennen. Denn das erste Bedenken erledigt sich dadurch, dass die ägyptischen Bedrücker Israels nicht mehr die Hyksos, sondern die wieder zur Herrschaft gelangten nationalen Herrscher waren; — das zweite schwindet aber nicht minder bei der Erwägung, dass die Stammverwandtschaft der Hyksos mit den Israeliten bloss auf gemeinsamem semitischem Ursprung beruht, und daher eine sehr entfernte gewesen sein kann, und dass andrerseits die Hyksos, als die Israeliten bei ihnen Aufnahme in Aegypten fanden, schon ägyptische Sprache, Sitte und Religion adoptirt hatten.

Der manethonische Bericht bei Josephus erwähnt, ohne selbst Gewicht darauf zu legen, dass Einige die Hyksos für Araber gehalten hätten. Nach Eusebius und Georgius Syncellus scheint Manetho selbst sie für Phönizier gehalten zu haben. Dahin wird

auch von Manchen die Angabe Herodots von dem Hirten Philitis, der bis nach Memphis hin die Schafe geweidet habe, gedeutet, indem nämlich die Phönizier und Philister im Allgemeinen als Bezeichnung von Palästinensern gefasst werden. Alle diese Angaben sind aber so schwankend und unsicher, dass auf sie allein nicht viel gebaut werden kann. Nehmen wir jedoch hinzu, dass die Hyksos bei ihrer Vertreibung nach Judäa (= Palästina) ziehen, wahrscheinlich doch dahin, von wo sie gekommen waren, so gewinnt jene Annahme schon etwas mehr Halt. Fragen wir dann weiter, ob uns nicht anderweitig bedeutsame Völkerbewegungen aus der vorabrahamischen Zeit bekannt sind, die Auswandrungen aus Palästina im Gefolge haben mochten, so könnten wir zunächst an die Verdrängung der (semitischen) Urbewohner Palästina's durch die kanaanitische Völkerschicht denken. Da aber aus andern Gründen (Bd. I § 45, 1) wahrscheinlich ist, dass die Einwandrung der Kanaaniter in Palästina eine friedliche war, und daher schwerlich eine Auswandrung der frühern Bewohner bedingt haben wird, so hat auch diese Annahme wenig für sich.

Dagegen erlauben wir uns, auf ein andres, bisher nicht beachtetes Moment aufmerksam zu machen. Manetho erzählt bei Josephus, die Hyksos hätten, um sich vor einem etwaigen Einfall der Assyrer, welche damals sehr mächtig gewesen, zu sichern, die Ostgrenze Aegyptens stark befestigt. Diese von den Auslegern nicht gehörig gewürdigte Angabe scheint uns einen sehr bedeutungsvollen Fingerzeig für die Beantwortung unsrer Frage zu enthalten. Die Assyrer müssen, scheint es, da die Hyksos mit solcher Bestimmtheit einen Ueberfall derselben befürchten, zu diesen bereits in feindlichen Beziehungen gestanden haben und mit ihnen schon früher in Conflict gerathen sein. Daraus wird es dann ferner wahrscheinlich, dass die Hyksos eben durch einen Erobrungszug der Assyrer aus ihren bisherigen Sitzen verdrängt worden sind, wo dann die Befürchtung nahe lag, dass dieselben bei gelegener Zeit die Verdrängten auch in ihren neuen Wohnsitzen aufsuchen würden, um sie zu unterjochen. Man entgegne nicht, es sei unwahrscheinlich, dass die vor den Assyrern flüchtigen Hyksos doch stark genug gewesen seien, das schon in grosser Blüthe stehende Aegypten zu erobern; — denn Manetho's Bericht lehrt uns, dass Aegypten, in Frieden und Sicherheit eingewiegt, ohne Widerstand und Kampf sich den Eindringlingen unterworfen habe. Einen festen Boden kann diese Hypothese aber nur gewinnen durch anderweitige Zeugnisse von assyrischen Erobrungszügen in vorabrahamischer Zeit. Ein solches scheint uns aber auch die Genesis darzubieten. Es wird dem Charakter des manethonischen Berichtes nicht entgegen sein, wenn wir die Assyrer als die damaligen Beherrscher der Culturländer am Euphrat und Tigris fassen. Dass nun von dort aus schon vor Abrahams Zeiten Erobrungszüge nach Westen hin, bis nach Palästina, gemacht worden sind, geht aus der merkwürdigen und von allen Kritikern als zuverlässig erachteten Urkunde in Gen. 14 zweifellos hervor. Die Herrschaft Kedorlaomers über die Pentapolis des Siddimthales war vielleicht nur ein Rest grösserer Erobrungen. Berücksichtigen wir diese denkwürdigen Umstände mit Beziehung auf die manethonischen Data, so verdient vielleicht die Vermuthung, dass die Hyksos Kanaaniter, entweder semitische Ureinwohner Kanaans, oder eingewanderte semitisirte Kanaaniter (Bd. I § 45, 1) (in ungenauer Bezeichnung: Phönizier oder Philister, d. h. Palästinenser) waren, die einem Andringen der s. g. Assyrer weichend, sich in Aegypten neue Wohnsitze suchten, wenigstens neben so vielen andern, gewiss nicht besser begründeten Vermuthungen einen beachtungswerthen Platz, — um so mehr, da sich unten ergeben wird, dass Abrahams Wandrung nach Aegypten (Gen. 12, 10 ff.) wahrscheinlich in die Zeit fällt, wo die Hyksos noch nicht gar lange sich in diesem Lande festgesetzt hatten.

Mag dem indessen sein, wie ihm wolle, jedenfalls müssen wir daran festhalten, dass die Einwandrung der Israeliten mitten in die Zeit der Hyksosherrschaft falle und dass das Wiederaufkommen der nationalen Herrschaft die Bedrückung der Israeliten nach sich zog. Die Bestreitung dieser Ansicht (bei Hengstenberg l. c. S. 160, Lepsius in d. Realencycl. I, 146, Saalschütz l. c. S. 56 u. A.) reducirt sich, so weit ihr überhaupt Bedeutung zukommt, auf die beiden Momente 1) dass zu Jakobs und Josefs Zeiten am ägyptischen Hofe Alles, Sprache, Sitte, Cultur und Religion, echt national-ägyptisch sei und 2) dass die Israeliten nicht, wie man erwarten müsste, als angebliche Freunde und Schützlinge der Hyksos, mit diesen zugleich von der wiederaufkommenden nationalen Dynastie aus dem Lande gejagt worden seien. — Zunächst ist hierbei zu bemerken, dass diese beiden Argumente selbst schon einander abschwächen. Denn hat es mit dem ersten, wie im Allgemeinen zugegeben werden muss, seine Richtigkeit, so verliert das zweite von selbst seine Bedeutung. Hatten nämlich die Hyksos bei der Einwandrung der Israeliten sich schon so weit ägyptische Sprache, Religion, Cultur und Sitte angeeignet, wie Josef's Geschichte bezeugt, so war dadurch von vornherein eine Scheidewand zwischen beiden aufgerichtet, welche ein engeres Zusammenschliessen verhinderte und die Unterscheidung beider aufrecht erhielt. — Das zweite Argument hat ausserdem um so weniger Gewicht, als, wie sich unten zeigen wird, höchst wahrscheinlich die Vertreibung der Hyksos nicht eine vollständige war.

Freilich der Gegensatz der Hyksosherrscher, wie Manetho sie bei Josephus schildert, und des ägyptischen Hoflebens zu Josef's und Jakobs Zeiten, wie die Genesis es schildert, scheint allerdings ein unvereinbarer zu sein. Die Hyksos treten mit wilder Grausamkeit gegen die nationalen Aegypter auf, zerstören die nationalen Tempel und Heiligthümer und misshandeln die Priester derselben. Dagegen herrscht zu Josef's Zeiten ägyptische Sprache und Sitte am Hofe, der König führt wie die nationalen Herrscher den Titel Pharao, seine Hofbedienten haben echt ägyptische Namen (z. B. Pothifar), Josef selbst bekommt einen ägyptischen Namen, der specifisch-ägyptische Cultus steht in voller Blüthe, die ägyptischen Priester sind in hohen Ehren, ihre Vorrechte werden anerkannt und gemehrt, der national-ägyptische Abscheu vor dem Hirtenstande besteht in voller Kraft etc. Aber alle diese Gegensätze können, so grell sie auch auf den ersten Blick hervortreten, keineswegs als unvereinbar gelten, sobald man nur die Zeiten unterscheidet. Was Manetho von der Grausamkeit, Rohheit und Verwüstungssucht der Hyksos erzählt, gilt nur von der Zeit der Unterjochung, höchstens von den sechs ersten Königen, die er namhaft macht. Auch ist man zu der Annahme vollkommen berechtigt, dass Manetho als Aegypter, oder wahrscheinlicher noch die priesterlichen Quellen, aus denen er schöpfte, ihrem Hass gegen die fremdländische Herrschaft Raum gebend, allzu grelle Farben in der Schildrung des Unheils, das jene über ihr Vaterland gebracht, auftragen. Aber nehmen wir das Alles auch als buchstäbliche Wahrheit hin, so werden wir doch auch dann annehmen müssen, dass es den Hyksos nicht gelungen sein könne, ägyptische Religion, Cultur, Sprache und Sitte gänzlich auszurotten, da ein Volk, und zumal ein Volk von solcher Zähigkeit und Eigenthümlichkeit wie die Aegypter, sich solche geistigen Güter auch unter dem härtesten Druck der Sklaverei nicht entreissen lässt. Dass es nicht geschah, bezeugt auch Manetho selbst, indem er berichtet, dass die Hyksos die nationalen Herrscher des Landes unterthänig und zinspflichtig gemacht hätten. Dies setzt, wie Bunsen III, 1 p. 33 richtig bemerkt, voraus, dass sie dieselben leben und bestehen liessen, wie sie es gewohnt waren. Hatte das ägyptische Wesen aber einmal diesen ersten Sturm bestanden, so war es nicht anders möglich, als dass seine Cultur und Ge-

sittung, die mit Sprache und Religion aufs Innigste verwachsen war, allmälig und langsam, aber sicher und unabweisbar ihre stille Allgewalt auf die rohen und culturlosen Eroberer ausübte. Es musste auch hier eintreten, was seitdem so oft in der Weltgeschichte sich wiederholt hat, dass die barbarischen Besieger eines Culturvolkes bald selbst von der überwiegenden Geistesmacht desselben besiegt werden. So nahmen die barbarischen Eroberer China's die Religion, die Sprache und die Sitten des Landes an; so auch die germanischen Eroberer der romanischen Länder. Berücksichtigen wir nun, dass die Hyksos, als die Israeliten in Aegypten einwanderten, schon ein paar Jahrhunderte lang im Lande gewesen sein müssen, so kann uns die dermalige Herrschaft ägyptischer Sprache und Sitte am Hyksoshofe nicht befremden, um so weniger als sich andrerseits doch auch noch deutliche Spuren finden, dass das adoptirte ägyptische Wesen noch keineswegs vollständig assimilirt war, sondern mehr nur als ein aufgetragener Firniss erscheint.

Als Abraham zur Zeit einer Hungersnoth (Gen. 12, 10 ff.) in Aegypten eine Zuflucht suchte, bestand, wie aus chronologischen und sachlichen Gründen hervorgeht, schon seit einiger Zeit die Hyksosherrschaft. Noch aber findet sich keine Spur von der schon zu Josefs Zeit zur Schau getragenen Verabscheuung der Hirten: der damalige Pharao und sein Hof findet noch gar kein Bedenken in einem öffentlichen Verkehr mit den Hirten. Der König selbst, der den Nomadenemir (als zukünftigen Schwager) recht hoch ehren will, beschenkt ihn reichlich mit Schafen, Rindern und Eseln, Knechten und Mägden, Eselinnen und Kamelen; — passt das wohl zu einem nationalen Herrscher? oder nicht vielmehr zu einem Hirtenkönige? — Zwei hundert Jahre später, als Josef in Aegypten auftrat, hat der Hof schon eine ganz andere Physiognomie. Aegyptische Sprache, Sitte und Religion herrscht am Hofe, und der Hirtenstand ist schon in dem Maasse anrüchig, dass es einem Hofbeamten, ebenso wie den nationalen Aegyptern, nicht ziemt, mit Hirten zusammen zu essen (Gen. 43, 32). Aber es sind das nur Convenienzformen, denen der König und der Hof sich accommodirt hat. Diese bloss äusserliche Adoption ägyptischer Sitte und Denkart verräth sich wiederholt. Dass der damalige Pharao daran denken oder es wagen konnte, Josef, den Fremdling, den Sklaven und Hirtensohn, zu nationalisiren, in die höchsten Ehrenstellen einzusetzen und in die angesehenste Priesterfamilie hineinzuheirathen, widerstrebt so sehr national-ägyptischer Weise, dass es bei einem einheimischen König nicht denkbar ist, dass man eine Fremd- und Gewaltherrschaft vorauszusetzen sich fast genöthigt sieht. Auch dieser Pharao ist noch Besitzer reicher Viehheerden, für die er aus den einwandernden Israeliten sich Oberaufseher wählt. Eines nationalen Herrschers Reichthum wird aber, bei dem ausgebildeten Abscheu der Aegypter gegen den Hirtenstand, schwerlich in Viehheerden, sondern vielmehr in Domänen- und Ackerbesitz bestanden haben. Die Hyksosherrscher werden anfangs den Ackerbau ebenso geringschätzig angesehen haben, wie die Aegypter die Viehzucht, und deshalb wahrscheinlich es unterlassen haben, bei der Erobrung Aegyptens sich einen angemessenen Ackerbesitz vorzubehalten. Je mehr sie aber in die ägyptische Cultur eingingen, um so mehr musste sich dies als ein grosser Uebelstand herausstellen, und Josef ist mit Recht darauf bedacht, demselben abzuhelfen (Gen. 47). — Ebenso unverträglich mit der Annahme einheimischer Herrschaft ist die entgegenkommende Willfährigkeit, einen Hirtenstamm, wie die Israeliten, ins Land aufzunehmen, zumal, wenn wie Lepsius will, die Hyksoszeit schon vorüber war. Dann hätte die Erinnerung an die Drangsal dieser Zeit noch recht lebendig sein, der Hass gegen die Hirten auf dem Gipfel seiner Höhe stehen, und die Befürchtung vor staats-

fährlichen Verbindungen der Einwandrer mit den vertriebenen Hyksos oder mit andern tlichen Hirtenvölkern recht nahe liegen müssen, — und unter solchen Umständen soll- diese Einwandrer willkommen gewesen sein! man sollte ihnen die besten Gegenden, die Pforte und den Schlüssel des ganzen Landes zum Eigenthum angewiesen haben! — sef giebt seinen Brüdern den Rath, es vor Pharao ja recht geflissentlich zu accentuiren, ss sie Nomaden seien: in der That eine schlechte Empfehlung bei einem nationalen rrscher! Der alte Jakob nimmt sich heraus, den ägyptischen König zu segnen, — ürde ein einheimischer Herrscher mit seinem Nationalstolz, mit seinem Abscheu gegen e Hirten sich das wohl von einem verachteten Hirtenhäuptling haben bieten lassen? Ja s Jakob gestorben ist, giebt der ganze Hof des Königs und alle Aeltesten des Landes egypten der Leiche des unreinen, für einen Gräuel gehaltenen Hirtenhäuptlings ein ierliches Trauergeleite mit Wagen und Reisigen! — Nach 1 Chron. 4, 18 heirathet eine ochter Pharao's, Namens Bitjah, einen Israeliten Mered. Wie ist dies denkbar, wenn s dermalige Herrscherhaus nicht fortwährend noch Sympathien für die Hirten hatte?

Seit Josef's Zeiten sind wiederum ein paar Jahrhunderte vergangen, als ein neuer önig aufstand, der nichts von Josef wusste (Exod. 1, 8 vgl. § 6, 4). Die Hyksos sind rtrieben, ein einheimischer Herrscher (der 18. Dynastie) hat den von ihnen Jahrhun- rte lang usurpirten Thron wieder eingenommen. Wie einleuchtend und natürlich ist , dass ein solcher nichts von Josef wusste, oder nichts von ihm wissen wollte! Hatte ie vorige Dynastie Josef's weisen Maassregeln eine Befestigung ihrer Herrschaft zu ver- nken, konnte ihnen die Einwandrung der Israeliten, als eines durch gleiche Lebensart, ielleicht auch durch gleiche Abstammung verwandten Volkes nur willkommen sein, so musste s Umgekehrte bei der neuen, einheimischen Dynastie stattfinden. Von vornherein mussten ihr ie Israeliten als Hirtenvolk, als Freunde und Schützlinge der Hyksos, ein Gegenstand des Has- s und des Abscheus sein. Und dieser Hirtenstamm war unterdessen zu einem zahlreichen 'olke herangewachsen, zahlreicher fast als die eben wieder zur Freiheit und Selbstständigkeit elangten nationalen Aegypter! und sie wohnten gerade in dem Theile des Landes, wo, renn es ihnen einfiel, mit den auswärtigen Feinden Aegyptens in Verbindung zu treten, re Anwesenheit am gefährlichsten war (Exod. 1, 10)! — Wie natürlich ist es, dass die eue Dynastie das ihr so gefährlich scheinende Volk auf alle Weise zu bedrücken, zu chwächen, zu knechten sucht! Die Israeliten werden zu Frohndiensten gezwungen, e müssen Ziegel streichen, Festungen bauen. Wie vortrefflich passt das zur 18. Dynastie! ie Hyksos hatten so viele alte Denkmäler zerstört, die neue Dynastie ist darauf bedacht, iesen Stolz Aegyptens zu erneuern; und gerade in diese Dynastie fallen die meisten und rossartigsten Bauten. Josephus sagt in seiner Archäologie, dass die Israeliten gezwun- en worden seien, an den Pyramiden zu bauen. Mag dies immerhin nicht auf histori- cher Tradition, sondern nur auf eigener Combination beruhen, jedenfalls ist es eine ermuthung, die alle Wahrscheinlichkeit für sich hat. Die Freunde und Schützlinge der erwüster werden gezwungen, wieder herzustellen, was jene zerstört haben.

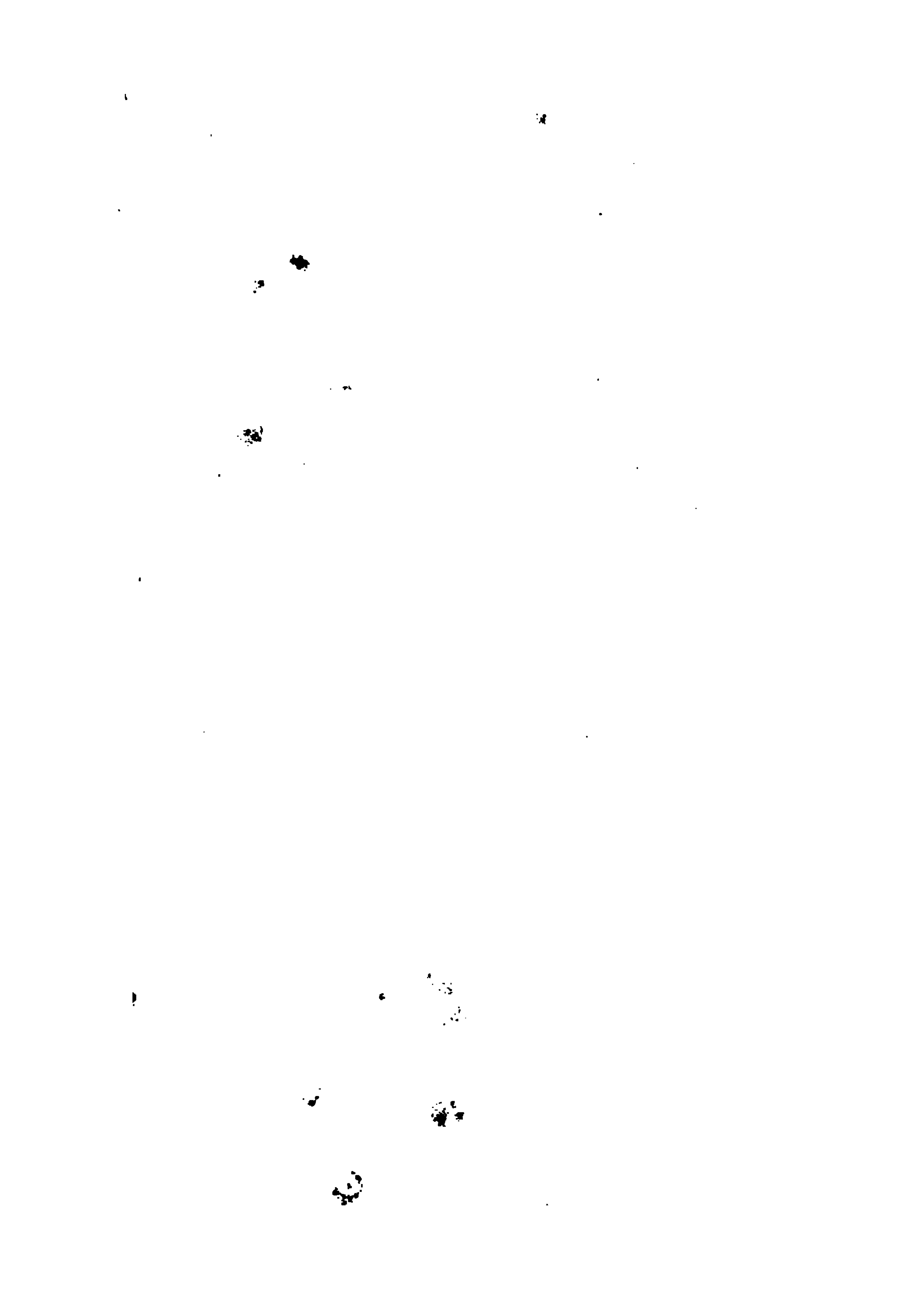
Aber warum, fragt man, vertrieb die wiederaufkommende nationale Dynastie, wenn r die Anwesenheit der Israeliten im Lande so bedenklich und bedrohlich erschien, die- lben nicht gleich anfangs mit den Hyksos zugleich? Die Beantwortung dieser Frage egt so nahe, dass man kaum begreifen kann, wie sie hat aufgeworfen werden können. as zweite Buch des Pentateuchs beantwortet sie dahin, dass die Politik der Pharaonen s vorzog, die Israeliten lieber zu knechten, zu Frohndiensten zu zwingen und unschäd- ch zu machen, als so viel Hunderttausende arbeitsamer Hände, deren sie für ihre Zwecke nd Absichten so sehr benöthigt war, zu verjagen. Einem Staate wie Aegypten (unter

einheimischen Herrschern, und besonders unter der 18ten Dynastie), der seinen grössten Stolz in die Errichtung colossaler Monumente setzte, wozu Hunderttausende von Arbeitern nöthig waren, konnte nichts erwünschter sein, als ein zahlreiches Helotenvolk im Lande zu haben, das ohne Bedenken zu solchen harten Arbeiten gezwungen werden konnte. Wie viel den ägyptischen Herrschern daran gelegen war, zeigt Herod. I, 108 u. Diod. Sic. I, 56. Nach dem Ersten brachte der grosse Erobrer Sesostris aus den eroberten Ländern ganze Massen Volks mit, die zu solchen harten Frohndiensten bestimmt wurden, — und nach dem Andern hat derselbe König (= Sesoosis) zu den Arbeiten, die er ausführen liess, keinen Aegypter gebraucht, sondern nur Gefangene, und deshalb allen Tempeln die Inschrift gegeben: „Kein Eingeborner hat daran gearbeitet."

Doch wir müssen, ehe wir diesen Gegenstand verlassen, noch einmal auf die manethonischen Berichte zurückkommen. Beide enthalten Data, die noch einer nähern Erörterung bedürfen. Der erste Bericht meldet, dass die vertriebenen Hyksos durch die Wüste nach Syrien gezogen, sich in Judäa niedergelassen und **Jerusalem** gebaut hätten. Ist diese Angabe historisch oder unhistorisch? — Was in und mit Palästina seit dem Abzuge der Israeliten bis auf Moseh's Zeit vorgegangen ist, wissen wir nicht. Wir dürfen daher nicht so ohne Weitres jener Angabe allen historischen Grund und Boden absprechen. Kamen, wie uns oben wahrscheinlich geworden ist, die Hyksos, von den Assyrern verdrängt, aus Kanaan, so müssen wir es auch wahrscheinlich finden, dass sie bei ihrer Vertreibung aus Aegypten sich zunächst wieder eben dorthin gewandt haben werden. Ob sie aber dort geblieben, und wie der manethonische Bericht wissen will, sich in Judäa niedergelassen haben, oder ob sie, in Kanaan keine bleibende Stätte findend, weiter zu wandern genöthigt waren und sich etwa unter den transjordanischen Völkerstämmen verloren haben, können wir vom Boden der biblisch-beglaubigten Geschichte aus weder behaupten noch bestreiten. Ja wir sind nicht einmal berechtigt, die Angabe, dass sie Jerusalem gebaut hätten, ganz und gar zu verwerfen. Jerusalem heisst zur Zeit der Patriarchen Salem (Bd. I, § 55, 1). In der Zeit Josua's bis auf David führt die Stadt den Namen Jebus, und erst seit David sie erobert hatte, heisst sie Jerusalem. Dieser Wechsel der Namen ist auffallend genug, und möglich wäre es immerhin, zumal Jebus eigentlich Volksname ist (Richt. 19, 10. 11), dass die Hyksos (= Jebusiter) nach ihrer Vertreibung aus Aegypten Salem erobert und es nach ihrem alten Volksnamen genannt hätten. Vielleicht könnte diese Annahme sogar etwas zur Erklärung der auffallenden Thatsache beitragen, dass die Stadt bis auf David nicht vollständig erobert wurde. — Dennoch ziehen wir es vor, hier einen Irrthum oder eine Verwechselung im manethonischen Berichte anzunehmen, die aus der Erinnerung an die nahen Beziehungen, in welchen die Israeliten zu den Hyksos gestanden, hervorgegangen sein mag.

Dazu führt uns insonderheit der zweite manethonische Bericht, dem zufolge die aussätzigen Aegypter (= Israeliten) unter ihrem Anführer Osarsiph oder Moyses die Hirten aus Jerusalem zu Hülfe riefen und mit ihnen vereint von Neuem Drangsale aller Art über Aegypten brachten. Was das Letztere betrifft, so wird Niemand darin eine im aegyptischen Interesse alterirte Beziehung auf die durch Moseh herbeigeführten Plagen verkennen können. Aber auch die angebliche Verbindung der Aussätzigen mit den Hyksos ist nicht ganz aus der Luft gegriffen. Aus dem Pentateuch erfahren wir nämlich, dass den ausziehenden Israeliten sich eine Menge **Pöbelvolks** anschloss (§ 27, 7). Diese ägyptischen Paria's müssen, da die Israeliten ihnen den Anschluss gestatteten, zu denselben in näherer Beziehung gestanden haben, mit ihnen gleichen Druck und Zwang erduldet haben. Wir vermuthen in ihnen die Ueberreste der vertriebenen Hyksos. Zwar meldet der erste manethonische Bericht von

en Ueberresten nichts. Dennoch ist es mindestens nicht unwahrscheinlich. Der wie-
ıſkommenden nationalen Dynastie konnte es nur darum zu thun sein, die Gewalt-
chaft der Hyksos zu brechen. Dazu genügte die Vertreibung des Königs, der Beamten
der Krieger. Die ansässigen Hyksos hingegen, die mit Viehzucht oder Ackerbau sich
ıäftigend an dem Kriege nicht unmittelbar Theil genommen, zu vertreiben, hatte die
Dynastie so wenig ein Interesse, dass sie vielmehr Alles aufbieten mochte, sie, von
n zunächst keine Gefahr zu befürchten war, im Lande zurückzubehalten, um sie als
ren und Heloten verwenden zu können. Durch die gemeinsamen Leiden wurden die
:hungen, welche von Anfang an zwischen den Israeliten und Hyksos bestanden hat-
noch vermehrt und enger geknüpft; und es ist begreiflich, dass die Letztern begierig
Gelegenheit ergriffen, sich durch Anschluss an ihre ausziehenden Leidensgenossen
harten Joche der nationalen Aegypter zu entziehen. Blieb nun den Aegyptern eine
ıerung daran, dass Israeliten und Hyksos gemeinsam ausgezogen waren, so konnte
: die spätere Ueberlieferung die Sache so verwirren, wie sie in den beiden mane-
schen Berichten jetzt vorliegt. Die beiden festen Puncte der Erinnerung, dass die
os schon lange vor der Auswandrung der Israeliten vertrieben worden seien, und
andrerseits doch auch mit den Israeliten zugleich noch Massen von Hyksos ausge-
lert seien, die den Spätern in Widerspruch mit einander zu stehen schienen, mochten
eder schon von der vormanethonischen Sage, oder auch erst von Manetho selbst in
Weise vereinigt worden sein, dass man annahm, Moseh habe die schon früher ver-
ɜnen Hyksos wieder herbeigerufen.



Zweite Stufe

:r Entwicklung des Volksthums.

Israel's Aufenthalt im peträischen Arabien
und im Gefilde Moab,

oder

die Zeit der Gesetzgebung.

(Ein Zeitraum von 40 Jahren.)

Erste Abtheilung:

Die geschichtliche Unterlage und Umgebung der Gesetzgebung.

Allgemeine und übersichtliche Bemerkungen.

§ 88. Seit dem Auszuge aus Aegypten trägt Israel den Charakter ines erlöseten Volkes an sich, erlöst durch die starke Hand seines ottes aus dem Hause der Knechtschaft, wo der auserwählte Same, [illegible] elchen gesegnet werden sollen alle Völker auf Erden, verachtet war ie geringes Gesindel und zertreten wie ein rechtsloser Haufen. Und ie verachtete und misshandelte Magd, die Jehovah aus dem Diensthause efreit hat, die hat er sich zur Braut und zur Gattin auserkoren; er führt e zum Sinai als zum Traualtare, wo der Bund geschlossen wird, aus em Kinder geboren werden sollen, wie der Thau aus der Morgenröthe, nd vom Traualtare führt er die Braut, führt er die Gattin, in sein Haus, n seinen Heerd, in das Land, wo Milch und Honig fliesst. So tritt die eit des Wüstenaufenthaltes unter den Gesichtspunct des Brautstandes, er bräutlichen Liebe. Noch beim Propheten Jeremiah spricht Jehovah). 2, 2. 3): „Ich gedenke der Freundschaft deiner Jugend, der Liebe eines Brautstandes, wie du mir nachzogest in die Wüste, in unbesäetes and. Heilig war Israel dem HErrn, der Erstling seines Ertrages. Wer s verzehrete, verschuldete sich; Uebel kam über ihn, spricht Jehovah."

Nach einem andern Bilde war Israel der erstgeborne Sohn Jehovah's (§ 13, 1), geboren unter den Wehen des ägyptischen Druckes, nter der Beihülfe göttlicher Maieutik, aus Aegypten gezogen als aus dem utterleibe, in welchem der Embryo gereift war; am Sinai aber wurde r geweiht und geheiligt zum priesterlichen Königreiche, zum heiligen olke, zum Volk des Eigenthums.

Aber der Sohn bedarf eines Zuchtmeisters seiner Jugend, einer Eriehung zu seinem Berufe, damit die Unarten seiner Jugend überwunden, ein kindischer Wankelmuth gefestigt, seine Schwäche gekräftigt werde. larum ist Jehovah seinem Erstgebornen nicht bloss ein liebevoller Vater, in treuer Fürsorger, ein Retter aus aller Noth und ein Beschirmer in ller Gefahr, sondern auch ein treuer Erzieher, ein gestrenger Zuchtneister, der unnachsichtig jede Verirrung bestraft, der treu und unverrossen dem Verirrten nachgeht, aus jeder Verirrung ihn zurückzieht.

Auch der Braut und der Neuvermählten ist Jehovah nicht bloss ein zärtlicher Gatte, der Fittige der Liebe ausbreitet über die Erwählte, sondern auch ein eifersüchtiger und gestrenger Eheherr, der Treue und Liebe heischt, der Untreue und Abfall straft, der von der Königsbraut auch königlichen Sinn fordert und sie mit Liebe und Zucht dazu heranbildet, der sie prüft und versucht, ob sie auch in Noth und Trüsal Liebe bewahren, Treue bewähren könne.

So ist denn die Zeit des Wüstenaufenthaltes zugleich auch eine Zeit der Erziehung und Zucht, der Prüfung und Versuchung, der Züchtigung und Läutrung. „Gedenke, spricht Jehovah Deut. 8, 2 ff., gedenke des ganzen Weges, auf dem euch Jehovah, dein Gott, geleitet [illegible] vierzig Jahre in der Wüste, um dich zu demüthigen, um dich zu versuchen, um zu erkennen, was in deinem Herzen ist, ob du seine Gebote beobachten wirst, oder nicht. Und so demüthigte er dich, und liess dich hungern und speisete dich mit Manna, welches du nicht kanntest, noch deine Väter kannten, um dir kund zu thun, dass nicht vom Brode allein der Mensch lebet, sondern von einem jeglichen Worte, das hervorgehet aus dem Munde Jehovah's. Deine Kleider veralteten nicht an dir, und deine Füsse schwollen nicht diese vierzig Jahre. So erkenne nun in deinem Herzen, dass so wie ein Mann seinen Sohn ziehet, also Jehovah dich ziehet etc." [1]).

Um Israel ganz loszumachen von dem ungöttlichen ägyptischen Wesen, dem es nach seinem Naturgrunde verwandt und zugethan war, um es zu versuchen und zu läutern, um es mehr und mehr an sich zu ketten mit Banden der Liebe, des Vertrauens und des Dankes, um es von dem gedrückten, feigen Sinne des langjährigen Sklaven zu entwöhnen und es erstarken zu lassen zu einem freien, frischen, muthigen Geschlechte, — führte Jehovah sein erwähltes Volk in die Wüste. Dort wie an einem heimlichen Orte sollte es mit seinem Gotte allein verkehren und sich mit ihm einleben in das neugeschaffene Verhältniss; dort unter den Mühen und Nöthen, den Gefahren und Entbehrungen des Wüstenlebens [2]) Erfahrungen machen von der Gnade und Treue Jehovah's, von seiner eigenen Unwürdigkeit und natürlichen Herzenshärtigkeit. Was aber nach dem Willen und der Absicht Gottes nur eine kurze Prüfungs- und Bewährungszeit hätte sein sollen, wurde durch des Volkes Schuld und Jehovah's Gericht zu einer langen Detentions- und Läutrungszeit. Aus den zwei Jahren des Wüstenaufenthaltes, die für die ursprünglichen Zwecke ausgereicht hätten, wurden vierzig Jahre, um den neu hinzugekommenen Zwecken zu genügen [3]).

Drei Kernpuncte, um die sich alles Uebrige wie um den beherrschen-

en Mittelpunct herumgruppirt, bietet Israels Pilgrimschaft durch die Wüste um gelobten Lande dar: erstens den Aufenthalt am Sinai, wo es zum olke Gottes geweiht und der Bund mit Jehovah geschlossen wird, — weitens den Aufenthalt zu Kadesch in der Wüste Paran, wo Israels nglaube sich vollendet und das göttliche Strafurtheil vierzigjähriger Deention herbeizieht, und endlich drittens den Aufenthalt in der Ebene Ioab's, wo die Zeit des Bannes zu Ende geht und das neu herangevachsene Geschlecht am Ziele seiner Pilgrimschaft und an der Pforte des eiligen Landes steht. Nach diesen drei Kernpuncten gruppiren wir die Geschichte dieser Zeit in drei Epochen: 1) Israel in der Wüste des inai, 2) Israel in der Wüste Paran, 3) Israel in der Ebene Moab's.

1. Ueber die Wüste und den Aufenthalt Israels in ihr als eine Stätte und eine Zeit er Versuchung und Läutrung vgl. Hengstenberg's treffliche Bemerkungen in er Christologie, 2. Aufl. I, 290 ff.

2. Die Versuchung und Zucht des 40jährigen Wüstenaufenthaltes ist auch nicht ohne Frucht geblieben. Schon während der Lagerung in der Ebene Moabs zeigt es sich eutlich, dass ein neues Geschlecht herangewachsen ist, bei welchem durch göttliche Zucht und Gnade der harte, widerwillige und ungläubige Sinn des Volkes überwunden st. Noch viel entschiedener zeigt sich dies in der nächstfolgenden Zeit, nämlich im Zeitalter Josua's. Denn hier entfaltet sich im Volke eine Frische, Kraft und Zuversicht les Glaubens, eine Reinheit, Tiefe und Fülle theokratischen Sinnes, wie wir später in olcher Allgemeinheit nicht wiederfinden.

3. Ueber die Frage nach der Möglichkeit des Lebensunterhaltes in der Wüste für eine so grosse Menge Volks vgl. besonders Hengstenberg (Bileam 285 ff.). Die ganze Wüste hat jetzt höchstens 5000 Einwohner, die sich nur höchst kümmerlich und dürftig, und zwar nicht einmal allein aus eigenen Mitteln ernähren, — denn ohne den Verdienst, welchen die Begleitung und Bedienung der Reisenden abwirft, würden auch sie nicht bestehen können. Wie ist es nun, fragt man, denkbar, dass zwei bis drei Millionen Menschen mit einer entsprechenden Menge Vieh's, vierzig Jahre lang hier ihren Lebensunterhalt gefunden haben sollten? Dass dies heut zu Tage und unter den heutigen Verhältnissen eine absolute Unmöglichkeit wäre, leuchtet bald ein. Aber es lässt sich auch darthun, dass die Verhältnisse damals vielfach anders waren. 1) Die Wüste muss damals viel reicher an quellen- und grasreichen Oasen gewesen sein. Sehen wir von den biblischen Zeugnissen auch ganz ab, so finden wir in vorchristlicher (aber nachmosaischer) und noch in der byzantinisch-christlichen Zeit die Wüste von zahlreichen Völkerhorden bewohnt. Hören wir darüber K. Ritter (im Evang. Kal. 1852 p. 48): „Die Menge der Inschriften einer hier einst hausenden einheimischen Hirtenbevölkerung (vgl. unten § 42, 2) ist in vielen der Thäler an Felsen bis zu den höchsten Bergspitzen hinauf so gross, dass eine sehr starke Bevölkerung eines unbekannt gebliebenen, hier viele Jahrhunderte lang hausenden Volkes zur Zeit dieser Schriftzüge in diesen Wildnissen vorauszusetzen ist, von denen aber keine in den Schriften niedergelegte gleichzeitige Spur bis in das Jahrtausend des mosaischen Durchzuges zurückweiset. Sie sind jedoch auf jeden Fall ein sprechender Beweis für die Thatsache, dass die Unwirthbarkeit dieser Wüstenei, damals, in den Jahrhunderten unmittelbar vor und nach unsrer Zeitrechnung, keineswegs

so gross war, um das längere Verweilen einer zahlreichen Volksmasse in ihr unmöglich zu machen. Die Zweifel, welche man in Folge der gegenwärtigen, freilich sehr sparsamen Beduinenbevölkerung der Sinaihalbinsel, gegen die starke Zahl des Volkes Israel während seines dortigen Verweilens eines halben Jahrhunderts genommen hatte, fallen hierdurch von selbst ganz weg." — 2) Israel hatte einen bedeutenden Heerdenbesitz mit aus Aegypten gebracht (Ex. 34, 3; Num. 20, 19; 32, 1), der zwar grasreiche Weiden forderte, aber andrerseits für die Nahrung der Menschen durch Milch und Fleisch, für ihre Bekleidung durch Haare, Wolle und Felle nicht gering anzuschlagende Mittel darbot. 3) Da Israel nach der Verwerfung zu Kadesch es wusste, dass es noch 37—38 Jahre in der Wüste bleiben werde, so konnte und musste es sich häuslich dort niederlassen (vgl. § 78). Wenn nun auch selbst jetzt die Wüste noch einzelne Fleckchen Landes darbietet, wo die Beduinen säen und ärnten, so werden wir Solches in damaligem, allem Anschein nach viel bessern Zustande des Landes, bei den Israeliten, die in Aegypten Kenntniss und Neigung zum Acker- und Gartenbau gewonnen hatten, in viel grösserm Maassstabe voraussetzen können. 3) Aus Deut. 2, 6. 7 ersehen wir, dass die Israeliten wenigstens auf der Ostseite des Edomiterlandes von den Einwohnern Nahrungsmittel um Geld kauften. Aehnliches können wir auf der Westseite voraussetzen. Die Wüste war damals von mehrern Karawanenstrassen durchschnitten. Bei dem sehr bedeutenden Handelsverkehr zwischen Aegypten und Asien werden häufig genug Handelskarawanen die Wüste durchzogen haben, von denen die Israeliten theils durch Tauschhandel, theils um Geld manche ihnen sonst unzugängliche Lebensbedürfnisse erhandelt haben können. Waren sie ja doch „mit grossem Gute" aus Aegypten weggezogen. — 4) Aber trotz Alle dem beschreibt auch die Schrift die Wüste als eine „grosse und grausame", und berichtet von gar manchen Fällen, wo Mangel und Entbehrungen das Volk zum Murren und zur Unzufriedenheit verleitete. Es war daher ausser den natürlichen Hülfsquellen, die allerdings für die grosse Menge bei Weitem nicht immer und allenthalben hinreichten, auch noch eine besondre göttliche Durchhülfe nöthig, die ihnen aber auch sowohl auf dem natürlichen Wege göttlichen Segens und göttlicher Vorsehung, als auch auf dem übernatürlichen Wege ausserordentlicher göttlicher Wundererweisungen reichlich zu Theil wurde.

Erster Abschnitt.

Israel in der Wüste des Sinai.

die vor § 2 angeführte Literatur; ausserdem noch K. Ritter, die sinaitische Halbinsel und die Wege der Kinder Israel zum Sinai, in F. Piper's Evang. Kalender. 3. Jahrg. Berl. 1852 p. 31 ff. — R. Lepsius, Reise von Theben nach der Halbinsel des Sinai. Berl. 1846 und Dess. Briefe aus Aegypten, Aethiopien und der Halbinsel des Sinai. Berl. 1852. — J. Val. Kutscheit, Herr Prof. Lepsius und der Sinai. Berl. 1846. — Fr. Dieterici, Reisebilder aus dem Morgenlande. Berl. 1853. Bd. II, 13 ff. — K. Graul, Reise nach Ostindien über Palästina und Aegypten. Lpz. 1854. Bd. II.

Der Aufenthalt zu Marah und Elim.

§ 39. (Exod. 15, 22—16, 1 und Num. 33, 8—11.) — Der erste ungsplatz auf der Ostseite des Meerbusens war ohne Zweifel in der nd des heutigen Ayun Musa[6]) (d. h. Quellen des Moseh). Von zog das Volk in südöstlicher Richtung längs der Ostküste des Busens Tage lang durch die Wüste Schur[5]), ohne Wasser zu finden. Endgelangte es zu einem Brunnen, der durch seine Wasserfülle Abhülfe drückenden Noth versprach. Aber das Wasser dieses Brunnens zeigte von einer Bitterkeit, die den Genuss desselben unmöglich machte, alb man dem Orte den Namen Marah (d. i. Bitterkeit) gab. Er ist scheinlich mit dem heutigen Brunnen Ain Howarah[6]) identisch. so schmerzlich getäuschte Hoffnung reizt das verschmachtende Volk Murren gegen seinen Führer. In dieser Noth wendet sich Moseh id um Hülfe zu Jehovah. Sie wird ihm gewährt. Jehovah zeigt ihm ch einen Baum, den er in den Brunnen wirft. Da ward das Wasser). Es war die erste Prüfung in dem Prüfungsstande des Wüstenthaltes (§ 38), die erste Bewährung göttlicher Gnade und Treue nüber der Herzenshärtigkeit Israels, seitdem es ein erlösetes Volk). — Die nächste Station ist Elim, wo 12 Wasserbrunnen und 70 bäume mit ihren bedeutsamen Zahlen das Volk zum Rasten einladen[3]).

Es unterliegt kaum einem Zweifel, dass diese Ruhestätte mit dem heutigen Wady Gharandel identisch ist[3]). Von Elim weiterziehend kommen sie in eine Ebene am Schilfmeere (Num. 33, 10), wahrscheinlich da, wo der heutige Wady Tayibeh (Taibeh) bei dem Vorgebirge Râs Abu-Zelimeh in die Meeresebene mündet, und lagern sich dann am 15. Tage des 2. Monats[4]) in der Wüste Sin[5]).

1. Schon Josephus (Ant. 3, 1, 2) versucht eine natürliche Deutung des **Wunders zu Marah**, die aber insofern wenigstens sehr ungeschickt ausfällt, als das Hineinwerfen des Holzes dabei völlig müssig und zwecklos erscheint. Er sagt nämlich, Moseh habe, nachdem er das Holz in den Brunnen geworfen, denselben bis über die Hälfte ausschöpfen lassen, und nun sei das (frisch nachgequollene) Wasser geniessbar gewesen. Burckhardt versuchte, dem Wunder Moseh's auf die Spur zu kommen. Er meinte das bittre Wasser zu Howarah durch die Beeren des dort sehr häufigen Gharkadstrauches (Peganum retusum, Forsk.) versüssen zu können. Allein abgesehen davon, dass die Urkunde von Holz und nicht von Beeren spricht, und dass auch die Beeren in jener Jahreszeit noch nicht reif sein konnten (Robinson, I, 108), steht das Resultat, das Moseh erzielte, in gar keinem Verhältniss zu einem solchen Mittel. Burckhardt sowohl wie Robinson haben vergebens bei den eingebornen Arabern nachgeforscht, ob ihnen nicht ein Mittel bekannt sei, das bittre Wasser geniessbar zu machen. Deshalb beschloss Lepsius, selbst Untersuchungen anzustellen, um der Sache auf den Grund zu kommen, fand leider aber keine Gelegenheit, seine Wissbegierde zu befriedigen. Er sagt darüber (Reise S. 25): „Das von Mose angewandte Mittel, durch Holz, Rinde oder Früchte eines Baumes oder Strauches, der in jenen Thälern häufig sein musste, das bittre Wasser trinkbar zu machen, ist freilich wieder verloren gegangen, würde sich aber doch vielleicht durch längere Versuche an Ort und Stelle wieder auffinden lassen. Ich habe eine Anzahl der gewöhnlichsten Hölzer, freilich aus höhern Thälern mitgenommen, ohne bisher Gelegenheit gehabt zu haben, Versuche damit anzustellen.“ Kutscheit (l. c. 12) verspottet dies Beginnen des „deutschen grundgelehrten Herrn Professors“, wie wir glauben, nicht ganz mit Recht. Denn die Urkunde nöthigt keineswegs unabweisbar dazu, ein Wunder anzunehmen: Moseh flehte zu Jehovah, und Jehovah wies ihm einen Baum etc. Die Worte lassen zu, dabei an ein natürliches Mittel zu denken, das auch unter andern Umständen und zu allen Zeiten eine gleiche Wirkung hervorzurufen im Stande ist. Auch ist es an sich nicht geradezu undenkbar, dass eine Holzart vorhanden sein könne, die durch chemische Action dem Wasser die Bitterkeit zu benehmen vermöge. Sehr wahrscheinlich können wir es freilich auch nicht finden, und die treuherzige Zuversichtlichkeit, mit der Lepsius voraussetzt, dass es mit dem Dinge ganz natürlich zugegangen sein müsse und somit auch nachgemacht werden könne, erinnert freilich an den ehrlichen deutschen Rationalismus vergangener Zeiten. Wir unserntheils halten es deshalb mit Luther, der dazu bemerkt: „Das Wasser ist von Natur bitter gewesen, aber da sie es jetzt trinken sollen, heisset der Herr einen Baum oder Holz hineinwerfen; da wird es süsse. Nicht dass das Holz solche Kraft hätte, sondern es ist ein Mirakel gewesen, das Gott durch sein Wort, ohne einiges Zuthun des Moses hat thun wollen, und war bald das Wasser nicht bitter wie zuvor.“ Mit Recht sagt Laborde (Comment. p. 84): „S'il existait un moyen naturel de rendre douces des eaux saumâtres, moyen aussi simple et aussi rapide, que celui dont Moyse fit usage à Marah, soyons persuadés, qu'il ne se

serait jamais perdu, et que les Arabes du Sinaï l'auraient conservé comme le don le plus précieux, qu'on pourrait leur faire; si même ce moyen avait existé ou existait quelque part, il aurait étendu son pouvoir sur toutes ces contrées, qui plus ou moins en pouvaient profiter avec les mêmes avantages." Freilich erwächst uns aus dieser Auffassung die Verpflichtung zu forschen, wozu denn, wenn die Alteration des Wassers dem Gebiete des reinen Wunders angehört, der Baum? Wir antworten: Die Versüssung des bittern Marahbrunnens steht in deutlichem und absichtlichem Gegensatze zu dem Geniessbarmachen des süssen, lieblichen Nilwassers. Mit diesem hatte die strafende Zucht Jehovah's an den Aegyptern begonnen; mit jenem beginnt die erziehende Zucht Jehovah's an Israel. Dort hat Moseh's Stab den süssen Nil berührt und sein Wasser wurde faul und stinkend; hier bewirkt Holz das Umgekehrte; dort machte der (todte) Stock das gesunde Wasser krank, hier ein (lebendiger) Baum das kranke Wasser gesund. Durch dies erste Wunder in der Wüste ist eine ganze Kette von Wundern in der Wüste zur Heilung (C. 15, 26: „Denn Ich bin Jehovah, dein Arzt") und Segnung Israels angekündigt und verbürgt, gleichwie die erste Wunderplage in Aegypten eine ganze Reihe von Züchtigungen Mizraims begann. — Die Typik hat es an geistreichen und sinnigen Versuchen, diesem σημεῖον Beziehungen zu dem Kern der Heilsgeschichte abzugewinnen, nicht fehlen lassen. Tertullian (de bapt. 9) bemerkt: „Lignum illud erat Christus venenatae et amarae retro naturae venas in saluberrimas aquas baptismi remedians", Theodoret sagt: τὸ γὰρ σωτήριον τοῦ σταυροῦ ξύλον τὴν πικρὰν τῶν ἐθνῶν ἐγλύκανε θάλατταν, — am schönsten Luther: „Es wird aber zweierlei allhier angezeiget: Erstlich, dass das Wasser, d. i. das Gesetz, nicht süsse gemacht wird ohne Zuthun Mosis, welcher den Menschen durch Gesetzschrecken gar mürbe macht, und mit Bitterkeit also ängstiget, dass er nach Hülfe verlangend wird; alsdann so der h. Geist kommt, bald wird es süsse. So ist nun dieser Baum das liebe Evangelium; das bittre Wasser ist das Gesetz, oder die Erkenntniss der Sünde. Der Baum des Lebens ist das liebe Evangelium, das Wort von Gottes Gnade, Barmherzigkeit und Güte; wenn das Evangelium in das Gesetz und Erkenntniss der Sünde getaucht wird, und rühret das Herz an, darinnen das Gesetz Traurigkeit, Angst, Schrecken und Betrübniss anrichtet, da schmecket es." Vgl. Sal. Deyling, de aquis amaris ligni injectione a Mose mitigatis, in seinen Observv. ss. III p. 62 ff.

2. Die Urkunde stellt das Ereigniss zu Marah ausdrücklich unter den Gesichtspunct der Versuchung (Vs. 25: „Daselbst versuchte er sie"). Die Führung in der Wüste beginnt also mit Versuchung; ebenso wie die Führung Abrahams im Lande seiner Pilgrimschaft mit Versuchung begonnen hatte (Bd. I § 52 ad Gen. 12, 10 ff.). Jehovah hat Israel erwählt und erlöst, er hat es aus Aegypten in die Wüste geführt, und somit auch die Verpflichtung übernommen, es in der Wüste zu versorgen und zu erhalten, — Israel dagegen, welches schon erfahren hat, wie Jehovah wunderbarlich rettet und hilft, soll seinem Gotte vertrauen und Glauben bewähren, auch wo das Auge des Menschen keinen Weg zur Rettung oder Hülfe zu erspähen vermag. In solchem Falle war das Volk jetzt. Aegypten mit seiner Fülle süssen, gesunden Wassers hat es verlassen, um der Knechtschaft zu entrinnen; aber die Wüste, die Stätte der Freiheit, das Asyl der Rettung, bedroht es mit dem Tode des Verschmachtens. Da murreten sie wider Moseh, und das Murren wider Moseh ist im Grunde ein Murren wider Jehovah. Wie undankbar und ungläubig, und doch wie natürlich! Aber das eben ist der Zweck der Versuchung. Der unheilige Naturgrund des Herzens soll aufgedeckt werden, um durch göttliche Zucht und Gnade geheilt und geheiligt werden zu können; das Murren muss hervortreten, um durch Gottes Gnade und Treue beschämt und gebrochen zu werden. Das geschieht, und

so wird das Band, das Israel mit seinem Gotte verbindet, enger und fester geknüpft, und dess zur Versiegelung stellt Gott dem Volke jetzt „Gesetz und Recht" und spricht: „Wenn du gehorchest der Stimme Jehovah's, deines Gottes, und was recht ist in seinen Augen thuest etc., so will ich keine der Krankheiten, welche ich auf Aegypten gelegt, auf dich legen, denn ich bin Jehovah, dein Arzt." Die Scheidung also, welche Jehovah in Aegypten zwischen Israel und den Aegyptern gemacht, soll auch fernerhin bestehen, so lange Israel sich selbst als Volk Gottes von den Heiden scheidet durch Gehorsam gegen Jehovah's Willen.

3. Elim bildet einen Gegensatz zu Marah, wie die Versuchung Gottes zur Frucht dieser Versuchung, wie der Herzenszustand des murrenden Volkes zu der erbarmenden Huld Jehovah's. Marah ist Repräsentant der Wüste, insofern sie Stätte der Versuchung und Zucht, Elim insofern sie Stätte göttlicher Gnadenführung und Bundschliessung ist. Elim ist ein für Israel express bereiteter Ort, denn es trägt durch die Zahl seiner Brunnen und Palmen schon die Signatur dieses Volkes an sich: Jedem Stamme einen Brunnen zur Erquickung für Menschen und Vieh, für das Zelt eines jeden Aeltesten des Volkes (K. 24, 9) den Schatten eines Palmbaums.

4. In der Wüste Sin lagert sich das Volk am 15. Tage des zweiten Monats. Am 15. Tage des ersten Monats war es aufgebrochen zum Auszuge aus Aegypten. Zwischen Raemses und Sin liegen nur sieben Stationen, und die Durchwandrung dieses Raumes hat einen vollen Monat in Anspruch genommen. Wir finden darin einen neuen Beweis für die Richtigkeit unsrer Auseinandersetzung in § 28, 7. — Dieses chronologische Datum dient übrigens augenscheinlich und lediglich zur Verständigung über den nun folgenden Bericht vom eingetretenen Brotmangel. Der aus Aegypten mitgenommene Brotvorrath war auf der dreissigtägigen Reise verbraucht worden.

5. Wir beschliessen diesen Paragraphen mit einer **geographischen Orientirung** auf dem durchwanderten Terrain. Nachdem die Israeliten den Meerbusen passirt hatten, zogen sie drei Tage lang durch die Wüste **Schur** oder (nach Num. 33) **Etam**, ohne Wasser zu finden. Die Richtung dieses Zuges kann nicht zweifelhaft sein; das Volk zog vom Meeresdurchgangspuncte aus, dem Sinai zu, in südöstlicher Richtung parallel mit der Ostküste des Meerbusens. Somit wird die Wüste Schur oder Etam sich mindestens vom Nordende des Meerbusens an drei Tagereisen weit bis nach Marah erstreckt haben. Wir haben aber Grund genug, ihre Grenzen sowohl im Norden wie im Süden über diese Puncte hinaus zu erweitern. Denn dass Marah und Elim nicht mehr in dieser Wüste lagen, wird nirgends gesagt; erst die zweitnächste Station hinter Elim fällt in eine neue Wüste, die Wüste Sin. Die südliche Grenzmarke der Wüste Schur setzen wir deshalb dahin, wo das steile Vorgebirge von Hammam Faraun die nördliche Meeresküste abschneidet. Zweifelhafter erscheint die nördliche Ausdehnung der Wüste Schur oder Etam. Wir müssen, um sie zu erforschen, auf die Namen eingehen. Dass Etam eine ägyptische Grenzfestung am Nordende des Meerbusens war, haben wir bereits bei § 34, 1 gesehen, nach ihr bekam die westlich anstossende Wüste den Namen Etam. Auch Schur war eine ägyptische Grenzstadt, wie sich aus Gen. 16, 7; 20, 1; 25, 18; 1 Sam. 15, 7; 27, 8 ergiebt. Als Hagar aus Palästina nach Aegypten flüchtete, fand sie der Engel des Herrn an einer Quelle in der Wüste auf dem Wege nach Schur; Abraham hielt sich eine Zeitlang zu Gerar, zwischen Kadesch und Schur auf; nach den übrigen Stellen liegt Schur „vorn an Aegypten (עַל פְּנֵי־מִצְרָיִם)." Alle diese Stellen führen darauf, dass wir Schur als eine östliche Grenzstadt Aegyptens zwischen dem Mittelmeere und dem Nordende des heroopolitanischen Meerbusens anzusehen haben, und somit die

Wüste Schur den ganzen Wüstenstrich bezeichne, der Aegypten im Osten begrenzt. Josephus substituirt dem Schur in 1 Sam. 15, 7 Pelusium, weshalb J. D. Michaelis beide Städte identificirte. Rödiger (ad h. v. in Gesenii thes.) vermuthet dagegen, dass Schur am Nordende des Meerbusens in der Gegend des heutigen Suez gelegen habe, — eine für uns unmögliche Annahme, da wir (§ 31, 1) erkannt haben, dass der Meerbusen sich früher viel weiter nach Norden hin erstreckt haben müsse. Da nun an diesem muthmaasslichen Nordende Etam lag, so müssen wir Schur allerdings noch weiter nördlich suchen. Saadias giebt Schur durch el-Dschifar wieder. Unter der Wüste el-Dschifar verstehen die heutigen Araber aber den Wüstenstrich, der zwischen Aegypten und der höhergelegenen Wüste et-Tih vom Mittelmeere bis zum Meerbusen von Suez sich erstreckt. Zu dieser Begrenzung passen vortrefflich die biblischen Notizen über die Wüste Schur, nur mit dem Unterschiede, dass letztere, wie wir eben aus Exod. 15 ersehen, sich noch weiter südlich hin an der Ostküste des Meerbusens entlang erstreckt haben muss. Vgl. besonders Fr. Tuch in d. Zeitschr. der deutsch-morgenl. Gesellsch. Bd. I. H. II. S. 173 ff.

Der erste Rastort nach dem glücklichen Durchzuge durch das rothe Meer wird ohne Zweifel durch die Gruppe der Mosehquellen, **Ayum Musa**, bezeichnet. Sie liegen Suez südöstlich gegenüber. Wenn wir auch nach § 34, 2 den Punct, wo die Israeliten zuerst den festen Boden Arabiens betraten, etwas weiter nördlich zu suchen haben, so widerspricht das doch jener Annahme durchaus nicht; denn zum Lagerungsplatze wird Moseh gewiss die nächste mit Wasser und Vegetation ausgestattete Gegend bestimmt haben, und da blieb keine andre Wahl als jener Quellenort. „Gewiss, sagt Dieterici II, 16, tragen diese Quellen ihren Namen nicht ohne Grund; dies ist die einzige grüne Scholle im nördlichen Theile des öden Wüstenrandes, welche hier Wasser bietet und dicht am Meeresgestade liegt.“ Einige reichere Bewohner von Suez haben diese liebliche und fruchtbare Oase der Wüste seit einigen Jahren mit Landhaus- und Gartenanlagen ausgeschmückt (Tischendorf I, 172). Seetzen fand im J. 1810 von frühern zwanzig Quellen nur noch siebzehn geöffnet, und zählte nur 25 junge Palmen umher, wo man durch Pflege hunderttausend Stämme ziehen könnte (Monatl. Corresp. XXVII, 72). Robinson zählte dagegen nur sieben Quellen, von denen einige erst kürzlich durch Graben im Sande gewonnen schienen. Das Wasser dieser Quellen ist auch hier, wie an der Ostküste des Busens allenthalben, durch die Nähe des Meeres brackig und bitter, doch geniessbar, und besser als alles andre der Umgegend, namentlich als das bei Suez befindliche. Vgl. Ritter, Erdk. XIV, 824 f.

Als Stätte der Lagerung zu **Marah** sieht man seit Burckhardt fast allgemein die bis dahin nirgends genannte Quelle (Ain) Howarah an. Sie liegt 15—16 Stunden Wegs von den Quellen Moseh's entfernt, was vortrefflich zu den drei Tagereisen Israels passt. Die ganze dazwischenliegende Strecke ist völlig wasserleere Sandwüste. Das Wasser des Howarahbrunnens ist mit Alaun und Salz geschwängert und bitterer als irgend ein andres auf den bekannten Wegen der Halbinsel. In der Noth trinken es jedoch jetzt Menschen und Kamele. Die Quelle liegt jetzt auf einer Anhöhe über dem Wege und fliesst scheinbar sehr spärlich. Das Becken, dessen weissliche Felsmasse sich offenbar aus dem Niederschlag des Wassers im Laufe der Zeit gebildet, hat nach Robinson (I, 106) einen Durchmesser von 6—8 Fuss und das Wasser ist etwa zwei Fuss tief. Umher stehen einige verkrüppelte Palmbäume und viele Büsche von dem Ghurkudstrauche, der saftig und säuerlich schmeckende Beeren, ähnlich den Berberitzen trägt. Dieterici (II, 20) bemerkt: „Die kleine bittre Quelle in dem öden Sande und die geringe

Vegetation lassen uns nur mit Mühe eine Vorstellung davon gewinnen, wie das die Gnade Gottes so bald vergessende grosse Volk sich hier mag herumgelagert haben, und so viele durstende Gaumen sich hier an diesem spärlichen Wasserbecken sollen gelechzt haben. Aber die jetzt versandete Quelle kann einst reicher geströmt haben, selbst die Gaben der Wüste kann der Mensch sich reichlicher ertrotzen. Da nun alle Anzeichen darauf hindeuten, dass zur Zeit der Wandrung die Halbinsel viel mehr bebaut war, wird man zu der Ansicht hingedrängt, sich auch diese Quelle besser gehegt zu denken; ihr jetziger verwahrloster Zustand ist Ursache ihrer Spärlichkeit."

„Erst nach meiner Rückkehr vom Sinai, erzählt Graul (II, 254), habe ich zu Kairo in Erfahrung gebracht, dass der bekannte Scheikh Tuweileb auf den Hügeln rechts von Ain-Hawarah eine Quelle weiss, die so bitter ist, dass sie weder von Menschen noch Vieh getrunken werde. Von dort führe der Weg direct nach der Stelle des W. Gharandel, wo das Wasser ist."

Von dem nächsten Lagerorte **Elim** sagt Kosmas Indikopleustes (um 540 p. Chr.) in seiner Topographie, dass er zu seiner Zeit 'Ραϊθοῦ genannt werde. Aus dem Zusammenhang der Stelle ergiebt sich, dass dieses Raïthu nicht mit dem modernen Raïthu bei der südlichen Hafenstadt Tor oder Tur, wohin die spätere Tradition Elim verlegt hat, identisch sein kann, dass vielmehr das Raïthu des Kosmas viel weiter nördlich gelegen haben muss (vgl. K. Ritter XIV, 14). Schon Breydenbach, welcher im Jahre 1483 die Halbinsel besuchte, hielt das heutige Wady Gharandel, einige Stunden südlich von Howarah für das biblische Elim. („In torrentem incidimus, dictum Orondem, ubi figentes tentoria propter aquas, quae illic reperiebantur, nocte mansimus illa. Sunt enim in loco isto plures fontes vivi, aquas claras scaturientes. Sunt et palmae multae ibi, unde suspicabamur illic esse desertum Helym." S. bei Raumer p. 24.) Damit stimmen fast alle neuern Reisenden überein. „Nach drei Stunden (von Howarah aus), sagt Burckhardt, erreichten wir Wady Gharendel, das sich nordöstlich erstreckt, fast eine Meile breit und voller Bäume ist. Etwa eine halbe Stunde von der Stelle, wo wir Halt machten, in südlicher Richtung, findet sich eine reichliche Quelle nebst einem kleinen Bach, wodurch dies Thal zur Hauptstation auf diesem Wege wird." Damit übereinstimmend sagt Robinson (I, 110): „Dieser Wady liegt tiefer und ist besser mit Gebüsch und Sträuchern bewachsen, als irgend einer von denen, die wir früher gesehen hatten. Man findet verschiedene Arten von Bäumen darin, auch einige wenige kleine Palmbäume stehen im Thale zerstreut." Tischendorf sagt (I, 189): „Das ist eine herrliche Oase, sie ruht da, wo wir rasteten, verschlossen wie ein Kleinod, zwischen den Wänden von Kalkfelsen. Wir wadeten lange im Schilfgras so hoch wie wir selbst; Tamarisken und niedrige Palmen zogen sich wie eine Guirlande von Osten nach Westen." Das Wasser des Thales hat nach allen Reisenden einen unangenehmen, brackigen Geschmack, ist aber bei Weitem weniger bitter als das zu Howarah. Wo im Sande nur etwas tiefer gegraben wird, stösst man auf Wasser. — Auch Graul ist von der Identität des W. Gharandel mit dem biblischen Elim vollkommen überzeugt. Er schildert das Thal als einen Sammelplatz von Fruchtbarkeit und Lieblichkeit, wie er nur noch im W. Feiran auf der Halbinsel ein Seitenstück habe. — Da W. Gharandel sich bis ans Meer erstreckt, meint Dieterici (II, 22), die Israeliten könnten sich gar wohl bis zum Meere hin gelagert haben, und deutet darauf den Ausdruck der Urkunde (Ex. 15, 27): „Und sie lagerten sich daselbst am Wasser." Viel angemessener wird aber ohne Zweifel der Ausdruck auf die 12 Wasserbrunnen im Thale bezogen. — Gegen die Identification von Elim und Gharandel hat Laborde protestirt, weil der Weg von Howarah nach Gharandel (3 St.)

ein zu kurzer, und der von Gharandel bis zur nächsten Station am Schilfmeer (8 St.) ein zu langer Tagesmarsch für die Israeliten sei. Er verlegt deshalb Elim in den 3 St. südlicher liegenden W. Useit (Osseita), wo dann zwei Tagereisen von je 5—6 Stunden Wegs herauskommen. Vom W. Useit sagt Robinson I, 113: „Dieses Thal ist dem von Ghurundel ähnlich, aber nicht so gross. Es enthält einige kleine Palmbäume und ein weniges salziges Wasser, das in Pfützen steht.“ Laborde dagegen spricht von einer „source assez bonne et de palmiers nombreux.“ Seine Bedenken hat, scheint uns, Robinson I, 117 genügend beseitigt: „Da Ghurundel einer der bekanntesten arabischen Wasserplätze ist, und da die Israeliten höchst wahrscheinlich mehrere Ruhetage gehabt haben werden, so würde es ihnen eben nicht so schwer geworden sein, einmal einen stärkern Marsch zu machen, um so die Ebene am Meere zu erreichen. Ueberdies kann man bei einem Heereszuge, wie der der Israeliten, welcher aus mehr als zwei Millionen Menschen nebst vielen Heerden bestand, wohl kaum annehmen, dass sie alle in Masse zusammenmarschirten. Wahrscheinlich beziehen sich die Stationen, wie sie aufgezählt werden, mehr auf das Hauptquartier Mose's und der Aeltesten mit einem Theile des Volkes, das sich zu ihnen hielt, während die andern Abtheilungen ihnen in verschiedenen Zwischenräumen vorangingen oder folgten, wie die Gelegenheit von Wasser und Weide es fordern mochte.“ Daran knüpft Robinson noch die Bemerkung: „Wasser, schlecht, wie es ist, konnten sie in kleinern Quantitäten auf diesem ganzen Striche finden, und sie fuhren wahrscheinlich fort (?), das Wasser auf eben die Weise süss zu machen, wie sie zu Marah unterwiesen waren, denn wir hören keine Klage mehr über schlechtes Wasser.“

Die nächste Station „**am Schilfmeer**“ (Num. 33.) lässt sich, trotz dieser ungenauen Angabe, aus der Kenntniss des Terrains mit einer Sicherheit und Zuverlässigkeit bestimmen, wie kaum eine der vorherigen. Zog die Karawane nämlich vom W. Gharandel oder W. Useit aus weiter nach Süden, so konnte sie auf keinem andern Wege ans Schilfmeer gelangen, als durch den W. Tayibeh (od. Taïbe), denn im Süden des W. Useit erhebt sich ein Gebirge, das in dem steilen Vorgebirge von Hammam Bluff oder Faraun (wohin die arabische Sage den Untergang Pharao's verlegt) so nahe ans Meer herantritt, dass es jeden Weg am Ufer abschneidet. Der Zug musste also dies Gebirge umgehen. Das nächste Thal, der Wady Thâl, das sich eine enge Schlucht durch das Gebirge nach dem Meere zu bricht, musste überschritten werden. Dann gelangte man zum W. Schebekeh (Shubeikeh), von dem sich östlich der zum Meeresgestade führende W. Tayibeh abzweigt. „Wir erreichten, sagt Strauss (S. 142), das schöne und breite Thal Tayibeh, das mit Tamarisken und frischem Gesträuch bewachsen, in vielen Vertiefungen noch Wasser von den Regengüssen des Herbstes bewahrt hatte. Das Thal windet sich in Krümmungen zwischen steilen Felsen hin, so dass es oft nur als ein geschlossener Kreis erscheint, bis plötzlich zur Seite noch ein Ausgang sich öffnet. Nach etwa 8 Stunden von Ghurundel waren wir wieder an dem rothen Meere (bei Ras Zelimeh). Nördlich treten die Berge und Felsen dicht an das Meer, während südlich eine Ebene sich eröffnet, welche östlich von schroffen und wilden Felsformationen begrenzt wird.“ Das ist ohne Zweifel die Station der Kinder Israel am Schilfmeer. Diese sandige von vielem Gesträuch bewachsene Ebene erstreckt sich etwa 1¼ Stunden lang und ¼ Stunde breit längs dem Meere; dann tritt aber die Felswand wieder so nahe an das Meer heran, dass nur zur Zeit der Ebbe ein Weg übrig bleibt, der in eine viel ausgedehntere, wüste Ebene führt, welche sich in bedeutender Breite längs der Meeresküste bis zum Ras Mohammed an der äussersten Südspitze der Halbinsel hin-

zieht. Dieser Ebene eigenet jetzt der Name el-Kaa, und wahrscheinlich hatte auch die **Wüste Sin** dieselben Grenzen. Die Station der Kinder Israel in der Wüste Sin haben wir jedenfalls noch im Norden dieser Wüste zu suchen, wahrscheinlich in der Gegend, wo noch jetzt der Quell Murkah (Marcha) einen mit trinkbarem Wasser reichlich versorgten Lagerplatz bietet. — Vorstehendes ist die durch Robinson, Ritter u. A. vertretene Vorstellung von der Wüste Sin. Abweichend davon denken sich Raumer, Laborde und Kutscheit den Lagerplatz „am Schilfmeer" da, wo wir die nächste Station gefunden haben (nämlich zu Ain-Murkah in der Ebene El-Kaa) und suchen die Wüste Sin erst im Osten der Ebene el-Kaa, in einem der Wady's, durch welche man von da aus zur Gebirgsgruppe des Sinai gelangt, namentlich im Wady Nasb oder W. Mokatteb (vgl. § 42, 1. 2). — Bedeutender sind die Abweichungen, welche R. Lepsius geltend zu machen gesucht hat. Dieser berühmte Aegyptolog, der bei Tor landend von hier aus einen Abstecher in das Sinaigebirge machte, und sich dann im Hafen von Zelimeh wieder einschiffte, hat mit Berufung auf seine Autopsie die bisherige Auffassung der israelitischen Stationen grossentheils für entschieden irrig erklärt. Von der Verlegung der Station Marah nach der Howarahquelle will er nichts wissen (Reise p. 24), denn „sie liegt nicht einmal in einem Wady, so dass die Heerden kein Futter finden konnten, zeichnet sich überhaupt durch nichts als das schlechte Wasser aus und bot daher keinen Grund dar, dass man ihr schon in alter Zeit einen Stationsnamen gegeben haben sollte (?!!)." Ebenso irrig sei die Verlegung von Elim in den W. Gharandel. Vielmehr sei Marah nach Gharandel und Elim an die Mündung des Wady Tayibeh in die Ebene von Zelimeh zu verlegen. Die folgende Station am Schilfmeere sei dann im Hafen von Zelimeh selbst zu suchen. Aus der Nähe und Zusammengehörigkeit dieser beiden Lagerplätze erkläre es sich auch, dass in dem Hauptberichte (Exod. 15) die Station am Schilfmeer übergangen sei, offenbar weil sie „von Elim, dem Wasserplatze des wahrscheinlich gleichnamigen Hafens nicht besonders geschieden wurde (Briefe S. 343)." Allein lagerten die Israeliten an der Mündung des W. Tayibeh, so ist es mit Gewissheit vorauszusetzen, dass ihr Lager sich bis nahe an die kaum eine ½ Stunde entfernte Meeresküste erstreckt haben werde. Beide Stationen würden dann zusammenfallen und der Verfasser von Num. 33 hätte in unbegreiflicher Weise gefaselt, als er schrieb: „Und sie brachen auf aus Elim und lagerten sich am Schilfmeere." — Auch über die Begrenzung der Wüste Sin hat Lepsius eine neue Ansicht aufgestellt. Die Angabe der Urkunde (Ex. 16, 1): „welche zwischen Elim und Sinai liegt", deutet er dahin, dass die ganze Wüstenstrecke von Zelimeh bis zum Berge Sinai (nach ihm = Serbal) den Namen der Wüste Sin geführt habe. Denn, meint er (Briefe S. 344), die Bemerkung, dass die Wüste Sin zwischen Elim und Sinai liege habe keinen Sinn, wenn damit nicht gesagt sein solle, dass dieselbe sich bis zum Sinai oder noch weiter erstreckte. Es ist daher der nächste Aufbruch, aus der Wüste Sin nach Raphidim nicht so zu verstehen, als hätten sie diese Wüste verlassen; vielmehr blieben sie in derselben bis zum Sinai, dessen Name Sini d. i. der Berg von Sin offenbar erst von der Landschaft seinen Namen hatte und auch deshalb nicht ausserhalb derselben gesucht werden darf. Dasselbe geht aus der Erzählung vom Manna, das den Israeliten in der Wüste Sin gegeben ward, hervor; denn dieses wird erst in den Thälern nahe bei Firan gefunden und kommt in den sandigen Meeresgegenden ebenso wenig wie in den höhern Regionen des Dschebel Musa vor." Der vom Manna hergenommene Einwurf beruht auf der Voraussetzung, dass das heutige von den Tarfahsträuchern herabträufelnde Manna mit dem biblischen Manna identisch sei. Diese Voraussetzung entbehrt aber jedenfalls

noch der unzweifelhaften Gewissheit, die erforderlich wäre, um sie zum Fundamente einer anderweitigen Beweisführung zu machen. Aber auch wenn ihr eine solche Gewissheit zuerkannt wird, so beweist sie doch nicht, was sie beweisen soll. Denn woher weiss Lepsius, dass vor 3000 Jahren die Ebene el-Kaa ebenso sehr von Tarfahsträuchern entblösst gewesen ist, wie jetzt? Der Tarfahwuchs und somit auch das Vorkommen des Manna's beschränkt sich jetzt auf die Wady's, welche die beiden Gebirgsgruppen der Halbinsel umgeben oder durchziehen; weiter nördlich findet sich keine Spur davon. Mag man nun die biblischen Angaben von der Spendung des Manna's an das Volk auch auf ein möglichst beschränktes Maass zurückführen (vgl. Hengstenberg, Bileam S. 280ff.), so wird man doch nimmer läugnen können, dass Israel in einem grossen Gebiete der Halbinsel Manna gefunden haben müsse, wo sich jetzt keine Spur von Tarfahsträuchern findet (Vgl. Exod. 16, 35 und unten § 40, 2). — Im Uebrigen fällt die Argumentation des gelehrten Aegyptologen, wenn die Behauptung, dass der Serbal mit dem Gesetzesberge identisch sei, wie bald (§ 45, 3) geschehen soll, als irrig erwiesen wird. Aber auch umgekehrt, die Behauptung, dass Serbal = Sinai sei, fällt, wenn die angegebene Begrenzung der Wüste Sin falsch ist. Letzteres zu beweisen, liegt uns hier ob. Zuvörderst bemerken wir, dass die Ableitung der Benennung des Berges Sinai von der angeblich daran stossenden Wüste Sin uns seltsam genug erscheint. Sie ist ebenso sehr in sich unnatürlich, als gegen alle sonstige Analogie. Denn sonst werden ausnahmslos die Wüsten und Wady's nach den Bergen und nicht die Berge nach den anstossenden Ebenen genannt, wie es denn auch von vornherein ganz unnatürlich ist, „dass die grosse Hauptsache eines Landes nach der daran liegenden unbedeutenden Nebensache genannt werden sollte“ (Kutscheit S. 17). Vollends unbegreiflich erscheint es aber, wie der gelehrte Forscher sich zu der Behauptung hat können verleiten lassen, alle folgenden Stationen bis zum Sinai hätten noch innerhalb der Wüste Sin gelegen. Man lese doch Num. 33, 12ff. (vgl. Ex. 17, 1): „Und sie brachen auf aus der Wüste Sin und lagerten zu Dofkah. Und sie brachen auf von Dofkah und lagerten zu Alusch. Und sie brachen auf von Alusch und lagerten zu Rafidim ... Und sie brachen auf von Rafidim und lagerten in der Wüste Sinai.“ Wer wird da glauben können, dass sie sich noch immer in der Wüste Sin befunden hätten, dass auch die Wüste Sinai noch innerhalb der Wüste Sin gelegen habe? Uns scheint es danach über allen Zweifel gewiss, dass schon die Station Dofkah ausserhalb des Bereiches der Wüste Sin lag. Aber auch der erste Blick auf die Karte überzeugt uns von der Unmöglichkeit der Lepsius'schen Deutung. Dass die ganze Meeresebene, die fast ununterbrochen bis zur Südspitze der Halbinsel hinanreicht, den gemeinsamen Namen der Wüste Sin haben konnte, ist bei dem gleichartigen Charakter dieses ganzen Landstriches sehr wohl begreiflich. Aber völlig undenkbar und unmöglich ist, dass die ganze Strecke zwischen Ras Zelimeh und Serbal durch einen besondern und gemeinschaftlichen Namen abgegrenzt und zusammengefasst worden sein solle. Die sandige, flache, weite Meeresebene einerseits und das vielverzweigte Labyrinth der Thäler, Schluchten, Klippen und Berge, das sich im Osten an sie anschliesst (und in welches Lepsius die folgenden Stationen verlegt), andrerseits, bilden einen so scharfen Contrast und Gegensatz zu einander, dass es sicher niemals in eines Menschen Sinn gekommen ist, beide in dem gemeinsamen Specialnamen „Wüste Sin“ zusammenzufassen. Allerdings hat, davon abgesehen, die Berufung auf den Zusatz in Ex. 16, 1: „welche zwischen Elim und Sinai liegt“ einigen Schein, aber nur so lange, als man diese Stelle isolirt von Ex. 17, 1 und Num. 33, 12 deutet, denn aus diesen Stellen geht hervor, dass nicht nur die Wüste Sin,

sondern auch noch die Stationen Dofkah, Alusch, Rafidim sammt der Sinaiwüste zwischen Elim und Sinai liegen. — Vielmehr muss man nach genauerer Ansicht behaupten, dass sowohl die Worte „Sie lagerten in der Wüste Sin" als auch der Zusatz: „Die zwischen Elim und Sinai liegt" bei der Lepsius'schen Auffassung ungehörig und unbegreiflich seien. Denn nur dann, wenn der Context den ausgedehnten Begriff der Wüste Sin so sehr beschränkt, dass man nur an einen bestimmten begrenzten Punct dieser grossen Wüste denken kann (hier nämlich nur an das Nordende derselben), ist es begreiflich, dass diese Station nicht besonders benannt wird. Lag aber Dofkah, Alusch, Rafidim etc. auch noch in der Wüste Sin, so muss man erwarten, dass auch die erste Station in dieser Wüste ebenso wie die folgenden speciell benannt worden sei. Der Zusatz „die zwischen Elim und Sinai liegt" ist nur dann begreiflich, wesentlich und nothwendig, wenn man ihn als eine nähere Bestimmung der unbestimmten Bezeichnung: „Sie lagerten in der Wüste Sin" ansieht. Erstreckte sich die Wüste Sin längs der Meeresküste bis weit nach Süden hin (vielleicht gar bis zum Ras Mohammed), so ist die Sache völlig plan und klar. Der Zusatz besagt dann, dass derjenige Theil oder Punct der Wüste Sin gemeint sei, der zwischen Elim und Sinai liegt, d. h. dass Israel sich da gelagert habe, wo der Weg von Elim zum Sinai die Wüste Sin durchschneidet. Es erscheint dann als ein Hauptlagerplatz auf dem Wege von Aegypten nach dem Sinai. Das ist der W. Gharandel noch bis auf diese Stunde.

Der Aufenthalt in der Wüste Sin.

§ 40. (Exod. 16.) — Der aus Aegypten mitgenommene Brotvorrath war bei der Ankunft in der *Wüste Sin* aufgezehrt und nirgends ist Aussicht auf Erneuerung des Vorraths. Zwar schützen vorläufig die mitgenommenen Heerden sie noch auf geraume Zeit vor eigentlicher Hungersnoth, aber dem sorgenden Blick in die Zukunft muss es augenfällig sein, dass es mit der Schlachtung des Heerdenviehs nicht so fortgehen kann, wie bisher. Israel hat zwar schon Erfahrungen genug von der Fürsorge Jehovah's gemacht, um ihr auch ferner vertrauen zu können. Aber des heidnischen Naturgrundes sitzt noch zu viel im Volke, als dass derselbe nicht in der Frage: Was sollen wir essen und trinken? unter solchen Umständen sich hätte geltend machen müssen. Dieser Naturgrund muss ans Licht, um vom Lichte gestraft zu werden. Darum kommt Jehovah der allerdings drückenden und augenfälligen Noth nicht zuvor, sondern er braucht die Noth erst als Mittel der Versuchung, ehe er sie hebt. Da zeigt sich denn recht, wie gross und mächtig noch der heidnische Sinn des erwählten und erlöseten Volkes war: Alles Volk murrt wider Moseh und Aharon. „Wären wir doch gestorben in Aegypten, sagen sie, als wir bei den Fleischtöpfen sassen und hatten Brotes die Fülle. Nun aber habt ihr uns herausgeführt in die Wüste, um uns sterben zu lassen vor Hunger." Sie schieben alle Schuld auf ihre menschlichen Führer, und kommen sich dabei noch wohl recht fromm vor, dass sie

icht wider Gott selbst murren. Aber Moseh entreisst ihnen diese Selbst-
iuschung: „Was sind wir, dass ihr wider uns murret? Euer Murren ist
icht wider uns, sondern wider Jehovah," und Aharon verkündet der
ersammelten Gemeinde, dass Jehovah, den sie verachtet, ihnen Fleisch
um Abend geben, und Brot zum Morgen werde vom Himmel herab reg-
en lassen. Und während er redete, wird der Blick des Volkes nach
er Wüste hingezogen, wo aus der Wolke die Herrlichkeit Jehovah's in
euchtender Majestät hervortrat, zum Zeugniss für die Wahrheit des stra-
enden und verheissenden Wortes seiner Diener. —

Als nun der Abend kam, flog ein Schwarm von **Wachteln** herbei,
ler das Lager bedeckte [1]), und am Morgen war der Thau gefallen rings
ım das Lager und als der Thau aufgestiegen war, siehe da lag es auf
dem Boden der Wüste fein und schuppenartig wie der Reif des Landes.
Israel nannte es **Man** (Manna), denn es erkannte darin Geschenk und
Gabe (מָן) Gottes, und Moseh sagte: „Das ist das Brot, welches Jeho-
vah euch gegeben hat zur Speise" [2]). — An dieser Gottesgabe soll das
heidnische Sorgen ihnen abgewöhnt werden. Sie sollen dabei allein auf
Gottes Gnade angewiesen sein, sollen Ihm vertrauen, dass Er, wie an die-
sem Tage, so auch an allen folgenden Tagen, sie mit dieser Wunderspeise
hinlänglich versorgen könne und werde. Darum gebietet Moseh ihnen
zweierlei: sie sollen nur für das Bedürfniss des einen Tages sammeln,
nämlich ein Gomer voll für den Kopf, — und sie sollen nichts von dem
Gesammelten ersparen für den folgenden Tag. Gegen beide Gebote ver-
sündigen sich Etliche aus der Gemeinde; aber in beiden Fällen macht
ihnen Gott einen Strich durch die Rechnung. Diejenigen, welche sich
bemühten, durch eifrigeres Sammeln sich einen grössern Vorrath zu ver-
schaffen, als das Bedürfniss des Tages erheischte, finden beim Nachmes-
sen zu ihrer Beschämung, dass sie doch nicht mehr als das zugestan-
dene Maass gesammelt haben, — und diejenigen, welche aus ungläubiger
Sparsamkeit einen Theil des Gesammelten für den folgenden Tag ver-
wahrten, finden es am nächsten Morgen in Fäulniss und Verwesung über-
gegangen. Aber bei der Sammlung des sechsten Tages ergiebt die Mes-
sung den doppelten Betrag. Moseh erklärt das Räthsel. Die in Aegypten
wahrscheinlich ausser Uebung gekommene, uralte Heiligung des **sie-
benten Tages** als eines **Ruhetages** soll jetzt wieder zur Geltung
kommen, ja sie soll einen fundamentalen Charakter für das Gemeinde-
leben erhalten [3]). Der Doppelertrag des sechsten Tages soll das Bedürf-
niss des siebenten Tages mit versorgen, damit die Arbeit des Sammlens
und Bereitens irdischer Speise nicht die gottgeweihte Ruhe dieses Tages
störe. Und siehe da, am nächsten Morgen war der Rest des vorigen

Tages **nicht** wie früher in Gährung und Verwesung übergegangen, sondern frisch und unversehrt geblieben. Trotz des Verbotes gingen aber Etliche hinaus aufs Feld, um neuen Vorrath einzusammlen, aber sie fanden nichts. — Zum Gedächtniss der zukünftigen Geschlechter liess Moseh (später) ein Gomer voll von dieser wunderbaren Wüstenspeise im Heiligthum aufstellen [4]). — Und von jetzt an assen die Kinder Israel das Manna vierzig Jahre lang, bis sie an die Grenze des Landes Kanaan kamen. — Die ungewöhnlich lange (siebentägige) Dauer des Aufenthaltes in der Wüste Sin, vereinigte in sich den Doppelzweck, einerseits dem Volke nach so vielen Strapazen eine längere Ruhe zu gönnen, und andrerseits der Erneuerung des Sabbatgesetzes eine geschichtliche Unterlage zu gewähren.

1. Der Vogel, welcher in ungeheuren Schaaren das Lager Israels bedeckte und es mit Fleisch versorgte, heisst in der Urkunde שְׂלָו. Die Berechtigung, dies durch **Wachteln** zu deuten, giebt das Arabische سَلْوَى. Die LXX geben es durch ὀρτυγομήτρα (wahrscheinlich der s. g. Wachtelkönig, der nach Plin. h. n. 10, 33 die Züge der Wachteln anführen soll), die Vulg. durch coturnix; auch Josephus nennt den betreffenden Vogel ὄρτυξ. Im peträischen Arabien wie in den umliegenden Ländern finden sich nun wirklich nach zahlreichen alten und neuen Berichten die Wachteln (Tetrao coturnix) in grossem Ueberfluss. Sie fliegen meist niedrig (ein bis zwei Ellen über der Erde) und in so gedrängten Schaaren, dass sie in Masse von den Einwohnern mit Händen gefangen oder mit Stöcken todtgeschlagen werden. (Vgl. **Winer**, Reallex. II, 666 f.). Dennoch schwanken die Ausleger, ob nicht vielmehr ein andrer Vogel gemeint sei, der in ganz Arabien, Palästina und Syrien in ungeheurer Menge gefunden wird, nämlich die **Kata** der Araber. Dieser Vogel ist von der Grösse einer Turteltaube; sein Fleisch ist zwar etwas trocken und hart, wird aber doch von den Einwohnern, die ihn mit leichter Mühe und in grosser Menge fangen, gern und viel gegessen. Er gehört freilich, obwohl **Hasselquist** ihn noch als Tetrao Alchata aufführt, zur Gattung der Rebhühner und ist kein Zugvogel. Da aber die Beschreibung sowohl in Exod. 16, wie in Num. 11, 31 ff. kaum anders als von einem Zugvogel verstanden werden kann; da ferner die Begebenheit gerade in die Zeit des Frühlings fällt, wo die Zugvögel aus ihrem südlichen Winteraufenthalt in ihre nördliche Heimath zurückkehren, so bleiben wir bei der ohnehin durch die ältesten Autoritäten vertretenen Deutung. Dass die Züge der Wandervögel häufig ihren Weg über die Halbinsel nehmen, ist durch viele Zeugnisse ausser Zweifel gesetzt. **Tuch** (Deutsch-morgenl. Zeitschr. Bd. I, 2 S. 174) bringt eine Stelle aus **Kazwini** bei, wo derselbe sagt: „In der Wüste Dschifar (Schur) findet sich eine Art von Vögeln, die dorthin aus Rumana kommen, el-Morgh geheissen. Sie gleichen der Wachtel und kommen zu einer bestimmten Zeit. Dann jagt man von ihnen soviel Gott will, und salzt sie ein." Als **Schubert** (II, 358) sich ungefähr in der Gegend befand, wo Num. 11, 31 ff. vorgefallen sein muss, zogen ganze Wolken von Zugvögeln von solcher Ausdehnung und Dichtigkeit, wie er sie noch niemals gesehen, in der Ferne an den Reisenden vorüber; sie kamen aus ihrem südlichen Winteraufenthalte und eilten jetzt nach der Meeresküste ihrer Heimath zu. Der Ausdruck in unserer Ur-

kunde: „Sie kamen herauf und bedeckten das Lager" wird gewiss am Natürlichsten so gedeutet, dass sie aus den Nilgegenden kamen und ermüdet vom Fluge sich an der Stätte des Lagers niederliessen. Es war dann ein Leichtes, die für weitern Flug allzu ermüdeten Thiere zu fangen oder zu tödten. — Nach diesem Allem werden andre Deutungen von שְׂלָו, wie die, dass Heuschrecken darunter zu verstehen seien (so Ludolf in s. hist. Aeth. 1, 13 No. 96, vgl. dagegen Laborde Comment. 90 ff.), — oder fliegende Fische (von der Gattung Trigla, an welche Ehrenberg dachte, weil er bei Elim viele solcher Fische todt am Ufer liegen fand) keiner eingehenden Widerlegung bedürfen.

2. Aus der zahlreichen Literatur über das **Manna** verweisen wir auf J. Buxtorfii Exercitationes ad historiam. Basil. 1659. 4. Diss. IV: hist. Mannae p. 336—390, und besonders auf die erschöpfende Zusammenstellung der Resultate neuerer Forschungen in K. Ritter's Erdk. XIV, 665—695. — Dreierlei liegt uns hier zu erörtern ob: das biblische Manna, das heutige Manna und das Verhältniss beider zu einander.

A. **Das biblische Manna.** Schon die Ableitung des Namens ist zweifelhaft. Vs. 15 heisst es: Die Kinder Israel sahen es und sprachen zu einander: מָן הוּא, denn לֹא יָדְעוּ מַה־הוּא. Die LXX, Josephus und die Vulgata fassen das מָן als Fragepartikel = מָה. Die Erstern übersetzen: *Τί ἐστι τοῦτο;* die Vulg.: Dixerunt ad invicem: Manhu? quod significat: Quid est hoc? Von dieser staunenden Frage soll dann das bis dahin unbekannte Product den Namen מָן erhalten haben (vgl. Vs. 31: „Und das Haus Israel nannte es Man."). Diese Ableitung blieb bis auf unsre Zeit die herrschende. Sie hat aber in der That wenig für sich, denn מָן = מָה ist nicht hebräisch, sondern aramäisch; auch lässt es sich nicht denken, dass die Fragepartikel: Quid? so ohne Weiteres zur Benennung eines bis dahin unbekannten Gegenstandes angewandt worden sei. Wir ziehen daher mit den meisten Neuern die Ableitung von מנן oder מנה (partitus est, mensus est, admensus est) vor und übersetzen: Das Zugetheilte, das Geschenk, die Gabe. Auch im Arabischen ist مَنّ = donum und dient mit dem Prädicate coeleste zur Bezeichnung des Manna's. —

Ueber Ursprung, Gestalt und Wesen des Manna's giebt die Bibel folgende Auskunft: Jehovah liess es vom Himmel regnen (Exod. 16, 4); wenn der Thau herabfiel des Nachts auf das Lager, so fiel das Man darauf (Num. 11, 9), und wenn der Thau aufgestiegen war, lag es auf der Oberfläche der Wüste fein (דַּק) und schuppenartig (מְחֻסְפָּס), fein wie der Reif auf der Erde (Exod. 16, 14); es war wie weisser Koriandersamen, und sein Geschmack wie Kuchen und Honig (Ex. 16, 31). Wenn die Sonne heiss schien, zerschmolz es (Ex. 16, 21), weshalb es am frühen Morgen gesammelt werden musste. Wiederholt wird hervorgehoben, dass es die Stelle des Brotes vertreten sollte. Auch in Num. 11, 7 ff. wird es beschrieben wie Koriandersamen und sein Ansehen, wie das Ansehen des (hellen, durchsichtigen) Bedellion's; das Volk zermalmte es in Mühlen, oder stiess es in Mörsern, kochte es in Töpfen, und machte Kuchen daraus, und sein Geschmack war wie der (gelinde) Geschmack von Oelkuchen. Wurde es über Nacht verwahrt, so wurde es stinkend und es erzeugten sich Würmer darin (Exod. 16, 20). Von der Masse und der Ausdehnung des Mannafundes kann man sich einen Begriff machen, wenn man aus Ex. 16, 16 ff. erfährt, dass (wenigstens in der ersten Zeit) tagtäglich ein Gomer voll (mindestens ein Pfund) für jedes einzelne Individuum der Gemeinde gesammelt wurde, und aus Vs. 35, dass die Kinder Israel 40 Jahre lang Manna assen, bis sie ins Land kamen, wo sie wohnen sollten, bis an die Grenze Kanaans.

Die letzterwähnten Angaben hat Hengstenberg (Bileam p. 280 ff.) zum Gegenstande einer besondern Untersuchung gemacht, der er die Ueberschrift „Missverständnisse in Bezug auf das Manna" gegeben hat. Zunächst polemisirt er gegen die Behauptung K. v. Raumers (Zug d. Isr. S. 27): Die Israeliten hätten Manna gegessen bis Edrei in der Nähe von Damaskus und von da zurück bis zum Gefilde Jericho. Dagegen will Hengstenberg beweisen, dass das Manna den Israeliten ausserhalb der sinaitischen Halbinsel, namentlich nicht mehr auf ihrem Zuge durch das Edomiterland und das Ostjordanland zu Theil geworden sei. Er sagt: „Schon das transjordanische Land bot so reiche Hülfsquellen dar, dass das Bedürfniss des Manna ganz aufhörte. Ein Fortgehen des Manna in das bewohnte Land hinein wäre nichts anders gewesen, als wenn den Israeliten noch am Jordan Wasser aus dem Felsen (§ 41, 1) zu Theil geworden wäre. Sie würden es nicht einmal gegessen haben; sie waren seiner ja schon in der Wüste überdrüssig. Wozu eine Gabe, die der Empfänger nicht brauchen kann und deren Verschmähung sich voraussehen lässt." — Aber Exod. 16, 35 sagt ausdrücklich: Sie assen das Man 40 Jahre, bis sie in das Land kamen, wo sie wohnen sollten, bis an die Grenze des Landes Kanaan. Auch Hengstenberg wird nicht läugnen können, dass hier das Westjordanland, nicht das Ostjordanland, gemeint sei. Somit besagt allerdings auch diese Stelle, dass die Kinder Israel auch im Ostjordanlande noch Manna gegessen haben. Wir geben indess zu, dass diese Stelle bei ihrem summarischen Charakter, der eine gewisse Unbestimmtheit zulässt, nicht allzusehr gepresst werden darf. Dagegen redet Jos. 5, 11. 12 so klar und unzweideutig, so bestimmt und genau, dass alles zurechtstellende Deuteln Hengstenbergs sich daran als völlig eitel erweist. Es heisst: „Die Kinder Israel lagerten sich zu Gilgal und hielten das Passah in der Ebene von Jericho. Und sie assen von den Erzeugnissen des Landes am andern Tage nach dem Passah. Und das Man hörte auf am Tage nach dem Passah, da sie assen von den Erzeugnissen des Landes, und es wurde den Kindern Israel kein Man mehr zu Theil." — Was verschlägt gegen die Deutlichkeit dieser Stelle eine Bemerkung wie die: „Es solle darauf hingewiesen werden, dass jetzt die Periode des Manna definitiv der Periode des Brotes Platz gemacht habe." Allerdings definitiv, — aber bis zu diesem Momente dauerte doch die Periode des Mannas noch fort. Aber Hengstenberg verweist auf Jos. 1, 11: „Bereitet euch Mundvorrath, denn noch über drei Tage, so geht ihr über den Jordan", welche Stelle unerklärlich sei, sobald angenommen werde, dass das Manna den Israeliten über den Jordan gefolgt sei, wie es denn überhaupt völlig ungereimt sei, anzunehmen, dass sie erst präcise am Tage nach dem Passah anfingen Brot zu essen." Letzteres ist ein Fechterstreich in die Luft, denn Niemand hat behauptet, dass die Israeliten nicht auch früher schon Brot gegessen, wenn sie welches bekommen konnten. Die Bereitung des Mundvorrathes behufs des Uebergangs über den Jordan ist aber auch erklärlich bei der Annahme, dass die Mannaspendung noch immer fortgedauert habe. Denn dass die Israeliten die 40 Jahre über durchaus nichts Anderes gegessen hätten, als Manna und immer wieder Manna, hat auch Raumer nicht behauptet. Wir meinen vielmehr, dass die Israeliten fortwährend neben dem Manna Fleisch und andere Speisen, die sich ihnen darboten, gegessen haben. — Das Manna sollte Ersatz für das mangelnde Brot, und, wo Brot zu finden war, aber nicht hinreichend für die grosse Menge des Volkes, Ergänzung des unzureichenden Brotes sein. Darum begleitete das Manna sie bis in die gesegneten Fluren des Landes, wo sie sich bleibend niederlassen, wo sie säen und ärnten sollten. Das Manna, das mit dem Thau vom Himmel fällt, ist eine Aernte, die Jehovah ihnen giebt, ohne dass sie gesäet haben. Sobald sie aber in das Land ge-

mmen sind, wo sie säen können und sollen, da giebt ihnen Jehovah keine Aernte hr ohne Saat. Vgl. auch Keil ad Jos. 5, 12.

Mehr können wir, wie schon aus dem eben Gesagten sich ergiebt, mit Hengsten-rg übereinstimmen, wenn er im Folgenden gegen die Missdeutung ankämpft, als sei s Manna die ganzen 40 Jahre des Wüstenaufenthaltes über die alleinige Nahrung der aeliten gewesen, und nachweist, dass ihnen noch manche andre Hülfsquellen zu Ge-te gestanden, vgl. bei § 38, Erl. 3. Doch giebt er auch hier seiner bekannten Neigung, n Umfang und die Intensität des Wunders möglichst zu beschränken, um es den na-rlichen Grenzen einer speciellen göttlichen Providenz möglichst zu nähern, zu viel um. So behauptet er ohne allen Grund, die Angabe der Quantität in Ex. 16, 16 (ein mer täglich für jeden Kopf) beziehe sich nur auf die erste Zeit; und auch die täg-che Mannaspendung während der 40 Jahre, die sich aus Exod. 16, 35 vgl. mit Vs. 16 ff. giebt, möchte er gerne beseitigen.

B. Das heutige Manna. Schon Josephus (ant. III, 1, 6) berichtet, dass ch zu seiner Zeit durch Gottes Gnade dieselbe Speise, welche die Hebräer Manna nnen, in derselben Gegend der Gesetzgebung, am Sinai nämlich, herabzuregnen pflege, ie zu Moseh's Zeit. So berichtet auch wieder der deutsche Reisende Breydenbach n J. 1483), im Augustmonat finde man noch heute in den Thälern um den Sinai jenes immelsbrot, das die Mönche sammeln und den Pilgern verkaufen. Nur sehr selten er-ähnen seitdem die Reisenden des sinaitischen Manna's, bis Seetzen (1807) die in uropa vergessene oder für fabelhaft erachtete Thatsache von Neuem bestätigte und genau ntersuchte. Namentlich machte er zuerst die Entdeckung, dass dies Manna seinen Ur-prung einem in jener Gegend häufig wachsenden Tamariskenstrauche (bei den Ara-ern el-Tarfah genannt) verdanke, von dessen Zweigen es herabtröpfle. Seitdem haben ie Reisenden diesem Phänomen besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Dr. Ehrenberg achte im J. 1823 zuerst die Entdeckung, dass der Tarfahstrauch das Manna in Folge ines Insectenstiches ausschwitze.

Die Entstehung des heutigen sinaitischen Manna's ist demnach an zwei Bedingungen ebunden, das Vorhandensein des Tarfahstrauches und des betreffenden Insectes. Letz-eres ist eine sehr kleine (drei Linien lange), elliptische, wachsgelbe Schildlausart (Coc-us maniparus Ehrenb.), die bisher nur an den Tamarisken in den nächsten Umgebun-en des Sinaigebirges gefunden worden ist. Die hier heimische Tamariske (Tamarix annifera Ehrenb.) ist von der gemeinen Tamariske (Tam. gallica) nur wenig verschieden; ie wächst nur höher (bisweilen bis zu 20 Fuss Höhe), ist buschiger und dichter belaubt. anz derselbe Strauch findet sich auch häufig in Nubien und Aegypten, in allen Theilen rabiens, in den Euphratgegenden etc., aber nirgends anders als am Sinaigebirge erzeugt r Manna, eben weil, wie Ehrenberg meint, das Insect fehlt. — Das Erscheinen des In-ectes, folglich auch der Ertrag der Mannaärnte hängt von der Feuchtigkeit des Jahres b. Aber nur die äussersten, sehr zarten Zweige des Mannabaumes schwitzen den Saft us. Ein Zweig von 2—3 Zoll Länge liefert in ergiebigen Jahren 16—20, ein ganzer aum von mittlerer Grösse an 80,000 Tropfen. Diese Zweige sind dann von dem Insect ber und über bedeckt und gewinnen durch den Stich derselben ein warzenartiges Aus-ehen. Aus den mit blossen Augen gar nicht sichtbaren Wunden der Zweiglein tritt ein larer Saft hervor, der allmälig gerinnt und abtröpfelt. Die Färbung desselben wird ls röthlich oder schmutzig gelb geschildert. Vor Sonnenuntergang haben sich die ab-efallenen Tropfen zur Dichtigkeit des Wachses erhärtet, wo es dann, wenn es auf reine Zweige oder Steine gefallen ist, weiss wie Schnee erscheinen soll. In der Sonnenhitze

zerfliesst es. Der Geschmack gleicht dem des Honigs; in grosser Menge genossen führt es gelinde ab. Schon gegen Ende Mai beginnt es, sich zu bilden, die eigentliche Aerntezeit ist der Juni. Dann sammeln die Araber es theils von den Zweigen, theils von der Erde, drücken es behufs der Reinigung durch grobe wollene Zeuge und verwahren es in ledernen Schläuchen theils zum Verkaufe, theils zum eigenen Bedarf, indem sie es auf Brot gestrichen essen. An kühlen Orten bleibt es hart und fest, in der Wärme erweicht, in der Hitze zerfliesst es. Als Ersatz des Mehles oder Brotes kann es nicht dienen, da es nicht zerrieben oder zerstossen, und noch weniger gebacken werden kann. Mitscherlich's chemische Analyse ergab, dass es kein krystallisirbares Mannin enthält, sondern nur aus reinem Schleimzucker besteht. In trockenen Jahren kommt der Mannasaft gar nicht zum Fluss, und oft vergehen mehrere Jahre nacheinander, in welchen gar nichts davon gesammelt werden kann. Die Zweige bleiben dann aber mit Zuckergehalt so sehr gesättigt, dass sie den eigentlichen Mannaduft und Mannageschmack behalten, von den Beduinen alsdann roh gegessen, oder in Wasser ausgekocht werden. — Neuerdings ist die Entstehung des Manna's durch Insectenstiche wieder bezweifelt worden. Namentlich hat Lepsius (bei K. Ritter XIV, 675 f.) sich dagegen ausgesprochen. Beim Eintritt in die Tarfahwaldung des W. Feiran wehte ihm (28. März) ein süsser Mannaduft entgegen, der wie die nähere Untersuchung zeigte, nicht von den Blättern oder Blüthen, sondern allein von den frischen Schösslingen ausströmte. Die Zweiglein, welche schon viel Manna hatten, schienen weniger zu duften als die, welche es eben erst entwickeln sollten. Dies schien ihm gegen die Ansicht zu sprechen, als wenn das Manna erst aus dem Insectenstich komme, und nicht schon in der natürlichen Entwicklung des Baumes liege. Auch die ungeheure Fülle der Tropfen, die ein einziger Baum in der Mannazeit entwickele (wohl 50 bis 100,000), entspräche nicht jener Annahme; ebensowenig die Bedingung von vorangegangener Feuchtigkeit für das Ausschwitzen des Manna's an den einzelnen Tagen etc. Auch Tischendorf, der gegen Ende Mai den Tarfahwald im W. Scheikh betrat, wurde von dem sehr starken süssen Geruch überrascht, der den ganzen Strauch zu umgeben pflegte. Er sah das Manna schon von Bäumen in dicken, klebrigen Massen abtropfen, ohne den Coccus selbst irgendwo zu entdecken.

Das Tamariskenmanna findet sich heutzutage allein auf der sinaitischen Halbinsel, aber auch hier ist die Localität, wo es vorkommt, eine sehr beschränkte. Der Tarfahstrauch wächst nur in der nähern Umgebung des Sinai- und Serbalgebirges, und zwar nur in den fruchtbaren, bewässerten Wady's dieser Umgebung. In den höhern Gebirgsregionen fehlt er ganz. Aber auch wo noch Tamariskenwuchs vorkommt, wird nicht allenthalben Manna erzeugt. Seine Hauptfundorte sind der Wady Feiran und der Wady es-Scheikh. Die Gesammtmasse des Manna's, die jetzt auf der ganzen Halbinsel während eines Jahres in den ergiebigsten Jahren gesammelt wird, beträgt nach Burckhardt nur gegen 500—600 Pfund.

C. Die Beziehungen des heutigen Manna's zum Israeliten-Manna. — In Beantwortung der Frage, ob oder inwiefern beide zu identificiren seien, gehen die Meinungen sehr auseinander. Viele Reisende und Gelehrten — zu ihnen zählt auch K. Ritter — halten beide für wesentlich gleichartig und identisch. Die Incongruenzen zwischen der biblischen Beschreibung und den Nachrichten der heutigen Reisenden sind aber so gross und durchgreifend, so augenscheinlich und unwegdeutbar, dass den sicher constatirten Thatsachen der heutigen Zeit gegenüber man beim Festhalten dieser Ansicht mit Winer (II, 54) u. A. nothwendig dazu getrieben wird, die biblische Beschreibung als eine sagenhaft ausgeschmückte und ins Wunderbare ausgemalte

Darstellung des einfachen natürlichen Herganges anzusehen. Gegen diese Nothwendigkeit wird den ehrlichen, jede Selbsttäuschung von sich fernhaltenden Forscher auch nicht die von Hengstenberg aufgebrachte Theorie von einer Steigerung und Mehrung der vorhandenen Naturkräfte oder Naturgaben retten können. Macht man wirklich Ernst mit dieser Theorie, so muss man annehmen, dass alles Manna, welches die Israeliten während des 40jährigen Wüstenaufenthaltes gefunden und gegessen haben, ausnahmslos und wirklich aus Tarfahsträuchern herabgeträufelt sei. Eine wunderbare Mehrung dieses Productes, wenn wir sie auch so hoch steigern, dass jeder Strauch das tausend- und zehntausend-, ja selbst das millionenfache des gegenwärtigen, ergiebigsten Jahresertrages damals geliefert habe, reicht noch bei Weitem nicht aus, um die biblischen Angaben nicht übertrieben finden zu müssen. Bleiben wir beispielshalber vorläufig bei der ersten Station stehen, wo den Israeliten Manna zu Theil wurde, nämlich bei der Wüste Sin. Diese Station ist, wie wir sahen, höchst wahrscheinlich in der wüsten, sandigen Meeresebene el-Kaa zu suchen, wo gegenwärtig kein einziger Tarfahstrauch zu finden ist. Doch setzen wir auch den betreffenden Lagerplatz von der Sandwüste hinweg in den fruchtbarsten und wasserreichsten Wady der Umgebung, etwa in den Wady Feiran, und nehmen wir an, dass dieser Wady damals ungleich dichter wie jetzt mit Tarfahsträuchern besetzt gewesen sei, so bleibt es doch auch dann noch völlig undenkbar, dass die Sträucher im Bereiche dieses einzigen Lagerplatzes während eines sechstägigen Zeitraums (nach Ex. 16) für die 2 Millionen Menschen 14,000,000 Gomer oder (wenigstens) ebenso viel Pfund Manna ausgeschwitzt haben sollten, während doch jetzt die ganze Halbinsel in 365 Tagen in den ergiebigsten Jahren nur 500—600 Pfund Manna liefert. Dazu kommt noch, dass die Israeliten am 15. Tage des zweiten Monats, also ungefähr Anfangs oder Mitte Mai in der Wüste Sin ankamen, während heut zu Tage die eigentliche, reichlicher fliessende Mannaproduction erst in die Monate Juni und Juli fällt. Man bedenke ferner, dass die Entstehung des Manna's jetzt auf die Sommermonate beschränkt ist, die Israeliten aber auch im Frühling, Herbst und Winter das gleiche Bedürfniss wie im Sommer hatten. Drängt uns dies nun dazu, die wunderbare Steigerung der Naturbasis dahin auszudehnen, dass der Tarfahstrauch auch in der (winterlichen) Zeit seiner natürlichen Abgestorbenheit ebenso viel Manna, wie im Sommer geliefert habe, — so müssen wir denn doch so ehrlich sein, zu gestehen, dass die natürliche Basis schon völlig aufgegeben ist, und dass Hengstenbergs Theorie dabei alles Bodens beraubt völlig in der Luft schwebt. — Wir müssen aber noch weiter gehen. Die Israeliten hielten sich nur ein Jahr lang in den Regionen des Sinaigebirges, wo allein heut zu Tage Manna erzeugt wird, auf. Die folgenden 39 Jahre lebten sie in den östlichen und nördlichen Gegenden der Halbinsel, wo heut zu Tage kein einziger Tarfahstrauch zu finden ist, und, nach dem Charakter des Bodens zu urtheilen, auch wohl nie ein solcher (geschweige denn ganze Tarfahwälder mit je Zehntausenden von Bäumen) gestanden hat. Endlich sagt die Urkunde ausdrücklich, dass Jehovah das Manna vom Himmel habe regnen lassen, dass es mit dem Thau vom Himmel herabgekommen sei. Wie hätte aber Moseh sich unterfangen können, das Volk zu überreden, Jehovah lasse das Manna vom Himmel regnen, es falle mit dem Thau herab; wenn das Volk tagtäglich sah, wie der Mannasaft aus den Tarfahzweigen hervorquoll, als Tropfen an den Zweigen hing, und als erstarrte Körner auf die Erde fiel. Oder hatten die Israeliten nicht ebenso gut Augen, das Alles zu sehen, wie unsre Reisenden sie haben? Aber man entgegnet: Auch die heutigen Beduinen und Mönche nennen das Manna „Himmelsgabe", und sagen, dass es vom Himmel regne. Darauf ist zu antworten: Wenn Moseh dem Volke im Namen Jehovah's sagt: Ich will euch Brot vom

Himmel regnen lassen; wenn er selbst erzählt: Das Manna fiel mit dem Thau vom Himmel herab, so will er ohne Zweifel das Volk und seine Leser glauben machen, das Manna sei eine unmittelbare (nicht eine durch Tarfahsträucher und Schildläuse vermittelte) Gabe Gottes; wenn aber die heutigen Beduinen und Mönche von Himmelsregen und Himmelsgabe reden, so ist das eine Redensart, die aus dem biblischen Berichte, oder aus dem Munde der Pilger entlehnt ist, und die aufrecht zu erhalten, ihre Eitelkeit oder ihr selbstsüchtiges Interesse erheischt.

Im Angesichte der oben besprochenen und völlig unläugbaren Thatsachen müssen wir die Alternative stellen: Entweder man gebe zu, dass bei Weitem der grösste Theil des von den Israeliten während 40 Jahre genossenen Manna's ihnen ohne Vermittelung von Tarfahsträuchern gegeben worden sei *), — oder aber, wenn uns unsre Theorie von einer natürlichen Basis des Wunders zu lieb ist, um sie selbst angesichts jener Thatsache dranzugeben, so scheue man sich auch nicht vor der nothwendigen Consequenz und gebe zu, dass der pentateuchische Bericht von wundersüchtiger Sage ausgeschmückt und übertrieben ist, dass also seine historische Glaubwürdigkeit fallen müsse. Mit Denen, welche das Letztere vorziehen, haben wir hier nichts zu schaffen; Diejenigen aber, die sich für das Erstere entscheiden, weisen wir hin auf das in der Hauptsache analoge neutestam. Wunder von der Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana. Kann man dort es glauben, dass die Allmacht Gottes das Wasser, welches auf dem Wege der Natur nur durch die Vermittelung des Weinstocks und des Winzers zu Wein wird, ohne diese Vermittelung in Wein verwandelt hat, so wird man auch wohl keine Schwierigkeit darin finden, zu glauben, dass dieselbe Allmacht mit dem Thau auch ohne das Mittel des Tarfahstrauches Tamariskenmanna, — oder wenn das Israelitenmanna mehr als dies war, wenn es, wie die Urkunde sagt, Himmelsbrot war, — dass dieselbe Allmacht aus der die Erde befruchtenden Feuchtigkeit des Thaues auch ohne Vermittelung des Ackers, des Saatkornes, und des Ackermannes, mehl- und brotartige Gabe erzeugen konnte. — Wir können diese Erörtrung nicht schliessen, ohne ein schönes und treffendes Wort Baumgartens (I, 1. p. 504) über die von der Schrift so sehr urgirte Beziehung zwischen Thau und Manna (Ex. 16, 13 f. Num. 11, 9) mitzutheilen: „Der Thau ist die Gabe des Himmels, welche die Erde befruchtet, um das Brot zu erzeugen. Aber in der Wüste kann der Thau nichts erzeugen, denn hier wird nichts gesäet. Wenn nun der Thau dennoch Brot bringt, so ist es Himmelsbrot.“

Die voranstehende Argumentation hat auf Grund der Voraussetzung, dass das biblische und das Tamariskenmanna dem Wesen und Stoffe nach identisch sei, und nur die Art des

---

*) Tischendorf (I, 205) sucht auf eigenthümliche Weise die natürliche Grundlage des Mannawunders zu retten. Er sagt: „Bleibt das Wunder nicht in seinem wahren Charakter, wenn man sich das heutige Manna durch die waltende Gnade bis zum ehemaligen der Israeliten nach jeder Seite hin potenzirt denkt? Wär's nicht allzukünstlich, so würde ich sagen, dass der von Tamariskenwäldern aufsteigende Dunst recht wohl wieder als Thau zur Erde fallen könne. Wenigstens möchte dieser Gedanke ebenso zulässig sein, als jener andere, wonach das jetzige Manna als eine schwache Nachwirkung vom biblischen Himmelsbrote erscheint.“ Wir lassen das naturhistorische Problem dieser Deutung unerörtert, fragen aber vom biblischen Standpuncte aus: Wie war es denn im östlichen und nördlichen Theile der Halbinsel, wo Israel 38 Jahre lang lebte und Manna ass, und wo doch kein einziger Tarfahstrauch wächst, wo also auch kein Mannadunst aufstieg?

Ursprungs eine zum Theil verschiedene sei, sich die pentateuchischen Data zu erklären versucht. Aber ist denn, fragen wir nun weiter, ist denn diese Voraussetzung eine gegründete und wahre? Wir finden sie von Männern der verschiedensten Richtung (Wellstedt, Schubert, Robinson, Raumer, Lengerke, Laborde und vielen Andern) entschieden verneint. Das Gewicht dieser Autoritäten fordert uns zu einer eingehenden Prüfung auf.

Die Vertheidiger dieser Voraussetzung (der eingehendste und umsichtigste unter ihnen ist K. Ritter) heben sehr angelegentlich die angeblichen oder wirklichen Uebereinstimmungen zwischen beiden Producten als entscheidend hervor, und meinen, dass die scheinbaren Verschiedenheiten vor dem Gewichte dieser Uebereinstimmung von geringer Bedeutung seien. (Vgl. Ritter XIV, 682.) Zunächst sagt man: „Die Jahreszeit, in welcher das Manna zuerst den Israeliten zu Theil wurde, fällt mit der Zeit zusammen, in der noch jetzt das sinaitische Manna gewonnen wird.“ Dass dies nicht ganz zutreffend sei, ist schon oben gelegentlich erwähnt worden: die erste überaus reiche Mannaärnte der Israeliten fiel auf den Anfang oder die Mitte des Mai; die Mannaärnte der Beduinen fällt dagegen erst in den Juni und Juli. Doch wollen wir darauf kein grosses Gewicht legen; desto mehr aber auf die ebenfalls schon erwähnte Thatsache, dass die Israeliten zu allen Zeiten des Jahres Manna in hinreichender Fülle hatten. — Ferner sagt man: „Nirgends auf der Erde findet sich Tamariskenmanna als in der sinaitischen Halbinsel, eben da wo auch die Israeliten es fanden.“ Dass dies Argument nicht ohne Gewicht sei, haben auch die eifrigsten Bestreiter jener Voraussetzung (z. B. Raumer S. 28) offen anerkannt. Aber ebenso offen sollten ihre Gegner auch anerkennen, dass es aufgewogen und überwogen werde durch die Thatsache, dass die Israeliten 38 Jahre lang in solchen Gegenden der Halbinsel lebten und Manna assen bis zum Ekel und Ueberdruss (Num. 11, 6; 21, 5), wo keine Spur von Tarfahsträuchern zu finden ist. — Weiter heisst es: „Das Tamariskenmanna erweicht und zerfliesst, wenn die Sonnenhitze darauf einwirkt, ebenso das Israelitenmanna.“ Aber diese Wirkung übt die Hitze noch auf manche andre Producte, ohne dass sie deshalb Manna sind. — Ferner: „Die Beduinen sammeln ihr Manna am Morgen vor Sonnenaufgang, ebenso und aus demselben Grunde die Israeliten das ihrige.“ Sicherlich ein Argument, das noch viel weniger beweist, als das vorige. — „Beide Producte bilden sich zur Nachtzeit.“ Aber Tischendorf u. v. A. sahen die Mannatropfen auch am hellen Tage an den Zweigen hängen, — und Schubert (II, 344) sagt: Die Beduinen sammeln es gewöhnlich in der kühlern Zeit des Morgens, wo es in Gestalt kleiner, fester Kügelchen an den Zweigen hängt, nehmen aber auch das mit, was am vorigen Tage in den Sand geträufelt ist. — „Das Beduinenmanna hat einen honigartigen Geschmack, ebenso das biblische.“ Aber man übersieht, dass vom biblischen Manna gesagt wird, es schmecke „wie „Kuchen und“ Honig“ (Luth. wie Semmel mit Honig), und an einer andern Stelle, sein Geschmack sei wie „Oelkuchen.“ Wo ist aber bei dem heutigen Manna Kuchen- oder Semmelgeschmack? Ritter beruft sich darauf, dass auch die heutigen Beduinen das Manna auf Brot essen! Aber wer würde z. B. wohl sagen: Die Butter schmeckt wie Brot mit Schmalz? — „Gestalt, Farbe und Ansehen sind übereinstimmend.“ Die schwankenden und unter sich nicht übereinstimmenden Angaben der Reisenden (bald wird es als röthlich, bald als schmutzig gelb, bald als weiss wie Schnee geschildert etc.) lassen keine scharfe Beurtheilung dieses Argumentes zu. — „Auch im biblischen Berichte (Exod. 16, 20) wird das Mannainsect erwähnt.“ Sic! — „Schon Josephus hielt Beides für identisch, und eine Misskennung konnte in der Sache nicht stattfinden, da ja zum ewigen Zeugniss und Andenken an die Wüstenspeise ein Gefäss

voll Manna nach Mosehs Gebet in die Bundeslade niedergelegt werden musste." (Ritter XIV, 680). Als ob auch zur Zeit des Josephus noch der Mannakrug im Allerheiligsten vorhanden gewesen wäre (Bekanntlich war das Allerheiligste im zweiten Tempel ganz leer, ja selbst beim ersten Tempel ist nirgends von einem Mannakrug die Rede), — und als ob das Allerheiligste für Jedermann zugänglich gewesen sei (während doch nur der Hohepriester und auch er nur einmal im Jahre, und nur mit der Alles verhüllenden Rauchwolke dasselbe betreten durfte)!!

So viel über die angebliche Uebereinstimmung, nun über die unläugbare Verschiedenheit des Wesens und Stoffes beider Producte. Schubert (II, 345) sagt: „Sollte dies Schildlausmanna die Nahrung der Heere Israels in der Wüste gewesen sein, so wären sie sehr zu bedauern gewesen. Es enthält durchaus nichts von jenen Stoffen, die dem thierischen Körper zu seiner täglichen Erhaltung und Ernährung unumgänglich nöthig sind und in denen sich Würmer der Verwesung erzeugen könnten.... Ich meine daher dennoch mit K. v. Raumer, mit dem verständigen, nüchtern prüfenden Engländer, dem Marinelieutenant Wellstedt, und mit manchen andern ehrenwerthen Reisenden und Schriftforschern, dass das Brot der Engel, das Manna des Himmels, noch etwas Anders gewesen sei, als das Manna der Läuse und Käfer." Das ist auch immer unsere Meinung gewesen, von der auch Ritter's Bestreitung uns nicht hat abfällig machen können. — Das Israelitenmanna wurde mit Mühlen zerrieben oder in Mörsern zerstossen; alle Reisenden gestehen, dass dies mit dem heutigen Manna unmöglich geschehen könne. Vergebens müht sich Ritter ab (S. 682), diese gewichtige Instanz zu beseitigen. „Es kommt, sagt er, nur darauf an, wie Mühlen und Mörser jener Zeit zum Zermalmen fester Körper benutzt wurden, ob nicht bloss ein Zerreiben eines keineswegs steinharten, sondern nur mässig erhärteten Körpers darunter begriffen werden kann, was sehr gut (?!) auf die Manna anzuwenden, da sie im kalten Zustande stets einem wie Wachs erhärteten Körper verglichen wird." Aber kann man denn überhaupt Wachs in Mühlen zerreiben und in Mörsern zerstossen? Der Zusammenhang der einzelnen Theile des Israelitenmanna's kann also nicht wie der des Wachses oder des Tamariskenmanna's gewesen sein, vielmehr wie der mancher Gummiarten, die durch Stossen gepulvert werden können. — Ferner, die Israeliten kochten es in Töpfen und machten Kuchen daraus; auch dazu ist eingestandener Maassen das heutige Manna untauglich. Ritter (S. 677) bemerkt dagegen: „Zu Mehl wird es zwar nicht gestossen, aber in Klumpen mit Mehl zusammengeballt und so verbraucht; dies kann wohl das gebackene Mannabrot (Exod. 16, 23) sein." (?!!) Aber die Israeliten hatten ja kein Mehl und Brot mehr, und das Manna sollte ja eben den Mangel des Mehles und Brotes ersetzen. Das biblische Manna muss also neben dem Zuckerstoff auch mehlartige, nahrhafte Stoffe enthalten haben, wodurch es zum Kochen und Backen ohne andre Mehlzuthat brauchbar war, während das heutige Manna nur aus reinem Schleimzucker ohne Nahrkraft und ohne Fähigkeit gebacken zu werden besteht. — Endlich wuchsen in dem alten Manna, wenn es über Nacht aufbewahrt wurde, Würmer und es wurde stinkend, d. h. doch wohl, es ging in Gährung, Fäulniss und Verwesung über, wobei sich wie auch sonst bei der Fäulniss Maden erzeugten. Das heutige Manna wird dagegen Jahre lang aufbewahrt, ohne dass sich eine Spur von Gährung und Maden zeigt. Unbegreiflich in der That ist es uns aber, dass ein so umsichtiger und gewissenhafter Forscher wie Ritter (S. 682) diesen Umstand noch gar unter den Zeugnissen für die Identität aufführen kann, nachdem er sich vorher (S. 681) vergeblich abgemüht hat, ihm die Beweiskraft für das Gegentheil zu entziehen. „Wenn Ex. 16, 20, sagt er, von zu lange aufgehobenem Manna die Rede ist, darin Wür-

mer (wachsen), worauf der Vorrath verdarb, so ist dies nicht so unglaublich, wenn man an das mit der Manna erscheinende Insect denkt, und den Israeliten wohl die Reinigungs-Methode der heutigen Araber von den damit vermengten Unsauberkeiten nicht bekannt sein mochte, indem diese es durch ein grobes Tuch seihen, auch kochen, um es auf lange Zeit aufzubewahren." Welches sind denn die Unsauberkeiten, die die Israeliten mit in den Kauf nehmen mussten? Sand, Erde, allenfalls Theilchen von abgefallenen, dürren Blättern, — Alles Stoffe, welche ebenso wenig wie amorpher Zuckerstoff in Fäulniss übergehen und stinkend werden. Doch neuere Reisende haben die Entdeckung gemacht, dass manche von den Schildläusen, deren Stich die Saftausschwitzung nach sich zieht, von dem hervorquellenden Saft umhüllt werden und so mit den Mannatropfen herabfallen. Ihre Verwesung kann ja den Gestank hervorbringen. Aber geschieht das denn heute wirklich? geschieht es schon binnen 24 Stunden? und wenden die Beduinen ihre Reinigungs-Methode, die den Israeliten nicht bekannt war, immer schon am Tage des Einsammelns selbst an? Wir bezweifeln es billig. Indess das thut auch nichts zur Sache. Die Hauptsache ist vielmehr, dass in dem Manna, welches die Israeliten frisch gesammelt hatten, noch keine Würmer waren, dass sie vielmehr erst darin entstanden, wenn es über Nacht aufbewahrt wurde. Das steht sonnenklar da; wie reimt sich aber dazu Ritters Hypothese? — Auf die gelinde abführende Kraft des heutigen Manna's, die auch wohl von den Bestreitern der Identitätshypothese geltend gemacht worden ist, wollen wir kein Gewicht legen, weil bei tagtäglichem Genusse die Natur der Israeliten für diese Wirkung bald unempfänglich werden konnte.

Alles Uebrige aber drängt uns, wenn wir gewissenhaft und unbefangen die Sache prüfen, mit unabweisbarer Nothwendigkeit zu dem Resultate, dass, um mit Schubert zu reden, „das Himmelsmanna noch etwas Andres gewesen sein müsse, als das Manna der Läuse und Käfer", dass jenes wesentliche Eigenschaften, Kräfte und Stoffe gehabt haben müsse, die dem heutigen Manna fehlen.

Von diesem sichern Resultate aus sehen wir uns nun aber allerdings wieder zu Rückschritten getrieben, um auch die wenn auch nur theilweise, doch immerhin auffallende örtliche, zeitliche und stoffliche Congruenz des alten und neuen Mannafundes zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Schon Raumer schliesst seine Bestreitung der Identitätshypothese mit den Worten: „Merkwürdig bleibt es immer, dass sich das Manna der Tamariske gerade (und nur) in der Gegend der sinaitischen Halbinsel findet, wo das Himmelsmanna wahrscheinlich zuerst auf das Lager der Israeliten fiel." Ebenso sieht sich auch Schubert gemüssigt, seiner Bestreitung der Identität ein „Und dennoch —" anzuschliessen, und eine Vermittelung zwischen beiden Erscheinungen zu suchen. „Und dennoch, sagt dieser geistvolle und sinnige Reisende (II, 345 f.), bleibt auch diese Naturerscheinung der sinaitischen Halbinsel eine für den Freund der Schrift sehr beachtenswerthe Erscheinung. Wenn die kräftige Hand des Werkmeisters erst einmal den Kanal durch den Felsen gesprengt hat, dann nimmt das Wasser in allen kommenden Jahrhunderten da hindurch seinen Lauf; als die Stammform der Geschlechter und Arten der sichtbaren Dinge erst einmal durch Gottes Allmachtswort erschaffen war, dann pflanzte und schuf sie sich auf dem gewöhnlichen Wege der Zeugung weiter fort. So hat sich auch die Anregung zur Mannabereitung, welche zu ihrer Zeit den Lebensodem der Luft und mit ihm alle Lebenskräfte des Landes durchdrang, wenigstens noch im lebenden Gebüsch der Mannatamarisken fortzeugend erhalten."

Indem wir uns diese sinnige Auffassung aneignen, weil sie sowohl die Differenz wie die Congruenz der beiderseitigen Erscheinung zu Recht bestehen lässt, verwahren wir

uns ausdrücklich vor der Missdeutung, als hielten wir sie (wovon auch gewiss ihr Urheber weit entfernt ist) für die einzig mögliche und einzig zulässige Deutung des Problems; wir sehen vielmehr in ihr nur einen sinnvollen Versuch zur Lösung des Räthsels, dem es mehr als irgend einem andern Versuche gelungen ist, die Wege der Natur und der Gnade unter einen Gesichtspunct zu stellen. — Als sicheres Resultat unserer Untersuchung sehen wir an: 1) dass die 40jährige Wüstenspeise der Israeliten nicht aus den Tarfahsträuchern der Wüste ausgeschwitzt, sondern durch die Allmacht Gottes in der Atmosphäre bereitet, sich mit dem Thau zur Erde gesenkt habe, — und 2) dass diesem Himmelsmanna Nahrstoffe und Nahrkräfte inne wohnten, die dem heutigen sinaitischen Manna fehlen. Alles Weitere gehört dem Gebiete der Vermuthung und Hypothese an.

Den Zweck der Mannaspeisung giebt Moseh im Deuteronomium (8, 3) dahin an: „Jehovah demüthigte dich und liess dich hungern, und speisete dich mit dem Man, welches du nicht kanntest, noch deine Väter kannten, um dir kund zu thun, dass der Mensch nicht vom Brote allein lebet, sondern von Allem, das hervorgehet aus dem Munde Jehovah's." Moseh spricht es hier deutlich aus, dass er die Mannaproduction als die Schöpfung eines Neuen ansieht. Die Gegensätze sind das Brot und das Wort Gottes; jenes ist das im Anfang geschaffene Naturproduct, dieses die zu allen Zeiten wirksame schöpferische Potenz Gottes (Ps. 33, 9); jenes weist auf den Weg der Natur, dieses auf den Weg der Gnade hin. Wo der Weg der Natur sich wegen der in sie gekommenen Störung (Gen. 3, 17) unzulänglich erweist, da tritt kraft des Heilsrathschlusses der Weg der Gnade ergänzend, helfend und rettend ein. Der Mensch ist nun nach seinem Naturgrunde so angethan, dass er von Natur nur dem Wege der Natur vertraut, und verzagt, wo dieser ihm abgebrochen oder verschlossen ist. Dies falsche Vertrauen muss gerichtet und vernichtet werden, damit das wahre Vertrauen, der Glaube, Raum gewinne und erstarke; der Naturgrund muss gebrochen werden, damit der Heilsgrund gelegt und gehegt werde. Dazu dient objectiv die Demüthigung durch Naturmangel, subjectiv das Verzagen an der Naturkraft.

3. Liebetrut (Die Sonntagsfeier. Hamb. 1851) beweist aus Vs. 23, dass der **Sabbat** hier als bekannt vorausgesetzt werde; Hengstenberg (Der Tag des Herrn. Berl. 1852) beweist dagegen mit drei Gründen (aus Vs. 22. 26. 27), dass der Sabbat bisher etwas völlig Unbekanntes gewesen sei. Wir sind überzeugt, dass Beide nichts bewiesen haben (vgl. Bd. I § 98, 2), und dass die Frage überhaupt nicht aus unserm Kap. entschieden werden kann; Alles kommt vielmehr darauf an, ob die Schöpfungsgeschichte des Hexaemeron Gen. 1 vormosaischer Conception ist oder nicht. Ist es eine Offenbarung, die erst Moseh nach der Zeit, in der wir hier stehen, zu Theil wurde, so ist es keine Frage, dass Hengstenberg Recht hat; — aber eben so wenig kann es eine Frage sein, dass Hengstenberg Unrecht hat, wenn die Vertheilung des Schöpfungswerkes auf sechs Tage, mit darauf folgender Ruhe am siebenten Tage, auf uralte Offenbarung und Ueberliefrung zurückzuführen ist. Wir stehen keinen Augenblick an, uns mit aller Entschiedenheit für das Letztere zu erklären (vgl. Meine Bibel und Astronomie. 3. Aufl. Berl. 1853. S. 54 ff.). So sehen wir allerdings in der Sabbatsfeier ein vorgesetzliches, ja paradisisches Institut, sind aber weit davon entfernt, damit jener ungeistlichen, unevangelischen Sabbatsknechtschaft, wie sie jenseits des Kanals in der Exegese wie im Leben herrscht, das Wort reden zu wollen. Gesetzlichen Charakter erhielt das Sabbatsinstitut erst durch die Offenbarung am Sinai, und verlor ihn wieder durch die Liebe, die des Gesetzes Erfüllung ist, im neuen Bunde (Col. 2, 16. 17); — aber das Sabbatsinstitut blieb nach der Gesetzeserfüllung, wie es vor der Gesetzgebung bestanden

tte, oder vielmehr hätte bestehen sollen, — und soll bleiben, bis es seine Erfüllung d Vollendung im ewigen Sabbat der Kreatur gefunden haben wird. — Unser Ereigniss det die geschichtliche Vorbereitung und Anbahnung für die Einführung des Sabbat-setzes, als einer unverbrüchlichen, genau umschriebenen, buchstäblich zu haltenden rdnung, als eines Bundeszeichens, mit dessen Bruch auch der Bund selbst gebrochen ird. Aber wie Gott nie fordert, ohne zuvor zu geben, so auch hier. Israel hatte tzt eine thatsächliche Verheissung und Bürgschaft, dass der Segen Gottes ihm den durch s Sabbatsgesetz bedingten Ausfall von Arbeit reichlich ersetzen werde.

4. Bei der Anordnung, dass ein **Gomer** voll Manna zum Andenken zukünf-ger Geschlechter „vor dem Zeugniss" aufgestellt werden soll, befremdet zunächst der läuternde Zusatz, dass ein Gomer (עֹמֶר) der zehnte Theil eines Efah's sei (Ex. 16, 36). ater und Bohlen machten dies geltend als ein Zeugniss späterer Abfassung des Pentteuches, weil das Gomer, als dies geschrieben wurde, schon antiquirt gewesen sein üsse. Wie voreilig dieser Schluss ist, leuchtet ein; denn im schlimmsten Falle könnte an den Zusatz als eine spätere Glosse ansehen. Hengstenberg (Beitr. III, 212 f.) at nach Vorgang von J. D. Michaelis und Kanne die Schwierigkeit durch die Anahme beseitigt, das Gomer sei nicht eigentlich ein Maass, sondern ein gewöhnliches lausgeschirr gewesen, das durchschnittlich von gleicher Grösse war, so dass es füglich n Nothfalle statt eines Maasses dienen konnte, — wofür sich in manchen Gegenden och jetzt Analogien finden. — Bertheau (Zur Geschichte d. Isr. S. 73) bestimmt auf rund der Böckh'schen Untersuchungen das Efah zu 1985,77 Par. Cubikzoll Umfang und 739800 Par. Gran Wassergewicht; Thenius dagegen setzt den Umfang nur zu 1014,39 ubikzoll an (Stud. u. Krit. 1846. H. 1. 2). — Die Angabe in Vs. 34, dass Aharon nach loseh's Anordnung ein Gomer voll Manna לִפְנֵי הָעֵדוּת aufgestellt habe, hat unnöthigerweise Bedenken erregt. Der Geschichtschreiber anticipirt hier offenbar die spätere Ausührung des gegenwärtigen Auftrags. Vgl. Hengstenberg, Beitr. III p. 208 ff.

Der Aufenthalt zu Rafidim.

§ 41. (Exod. 17, 1 — 19, 2.) — Die nächsten Stationen nach dem Aufbruch aus der Wüste Sin waren Dofkah, Alusch (Num. 33, 12—14) und Rafidim, von wo aus endlich der Zug am ersten Tage des dritten Monats [5]) in die Wüste Sinai gelangte. — Zu *Rafidim* mangelte es an Wasser. Das Volk versuchte Jehovah, indem es sprach: „Ist Jehovah in unserer Mitte oder nicht?" und haderte mit Moseh, der es aus Aegypten geführt habe, um es in der Wüste vor Durst umkommen zu lassen. Ja der Unmuth des Volkes nimmt eine so drohende Gestalt an, dass Moseh seinem Gotte klagen kann: „Nur wenig fehlet, so steinigen sie mich." Das Versuchen fordert und bezweckt Bewährung. Nun ist zwar Jehovah vollkommen berechtigt, das Volk zu versuchen, denn es hat sich noch lange nicht genug bewährt; aber das Volk ist nicht im Mindesten berechtigt, seinen Gott zu versuchen, der es aus Aegypten erlöset und durch Meer und Wüste wunderbar geführt und dadurch seine Treue hinlänglich und überschwenglich bewährt hat. So legt sich immer mehr der ver-

trauenslose, ungläubige Naturgrund des Volkes bloss, und Jehovah fährt fort, demselben mit Zucht und Gnade entgegenzutreten. Deshalb wird Moseh mit einigen Aeltesten als Zeugen der grossen Wunderthat, die jetzt geschehen soll, ins Gebirge beschieden. Dort zeigt sich ihnen Jehovah auf einem Felsen stehend; Moseh schlägt mit seinem Stabe an den Felsen und es quillt ein Bach hervor, der die ganze Gemeinde reichlich mit Wasser versorgt. Die Stätte des Wunders erhält den Namen Massah und Meribah (Versuchung und Hader), um die Lehre und Mahnung, welche das Ereigniss gab, dem Bewusstsein des Volkes tiefer einzuprägen[1]). — Die Lagerstätte zu Rafidim erhielt aber auch noch durch ein andres Ereigniss eine denkwürdige Bedeutsamkeit. Israel ist durch die gewaltige Hand seines Gottes der Feindschaft des mächtigen Aegyptens entrissen worden. Aber das Princip der Feindschaft gegen das Volk Gottes ist nicht bloss ägyptisch, es ist allgemein heidnisch. Israel steht zu allen Völkern in demselben Gegensatze wie zu Aegypten; denn seine Auswahl und Besondrung ist eine thatsächliche, laut redende Opposition und Protestation gegen alles Heidenthum. Als Aegyptens Feindschaft gerichtet wurde, da erbebten alle Völker, die es vernahmen (§ 28, 2), denn in dem Gericht über Aegypten fühlten sie sich mit getroffen, und die bis dahin vielleicht nur unbewusste Feindschaft wurde zu einer bewussten. So geht Israel, kaum den Gefahren Aegyptens entronnen, neuen Gefahren dieser Art entgegen. Das erste Volk nun, welches der natürlichen Feindschaft gegen Israel Raum und Ausdruck zu geben wagt, ist Amalek. Dem Brudergeschlechte Edom's entsprossen[2]), hätte Amalek wohl am wenigsten sich verpflichtet fühlen sollen, für die solidarischen Interessen des Heidenthums gegen Israel zuerst aufzutreten; aber so tief hat schon das heidnische Wesen dieses Volk innerlich ergriffen und umgestaltet, dass der Zug der Stammverwandtschaft in sein Gegentheil verkehrt den heidnischen Hass gegen Israel nur noch steigert. So tritt denn Amalek und zwar von freien Stücken als der erste Vorkämpfer heidnischer Feindschaft gegen das erwählte Volk auf, und verscherzt dadurch die Schonung, auf die es gleich den übrigen Völkern verwandten Stammes von Seiten Israels hätte Anspruch machen können (vgl. § 83). Heimtückisch überfiel es den ermüdeten Nachtrab des israelitischen Heeres (Deut. 25, 18). Moseh stellt den Josua, den Sohn Nun's aus dem Stamme Efraim, an die Spitze auserwählter Männer zum Kampfe gegen den Feind, und begiebt sich selbst in Begleitung seines Bruders Aharon und seines Schwagers (?) Chur auf die Spitze eines Hügels im Angesicht des Kampfplatzes, um von hier aus mit den Kräften einer höhern Welt den Kampf zu lenken. Der Stab Gottes in seiner hoch erhobenen Hand ist das Panier des Sieges für das

unten in der Ebene kämpfende Heer Israels. So lange nun Moseh's Hand erhoben war, siegte Israel, wenn er aber ermüdet sie sinken liess, so hatte Amalek die Oberhand. So blieb der Ausgang des Kampfes lange unentschieden. Da unterstützten Aharon und Chur Moseh's Arm durch einen untergelegten Stein und hielten selbst seine Hand mit dem siegbringenden Panier aufrecht bis zum Untergang der Sonne. So dämpfte Jesua den Amalek mit der Schärfe des Schwertes. Nun erhält Moseh Befehl, dieses bedeutsame und lehrhafte Ereigniss schriftlich aufzuzeichnen. Zugleich baute er einen Altar, den er „Jehovah mein Panier" (יְהֹוָה נִסִּי) nannte. Amalek aber hat durch seine heidnische Heimtücke gegen das Brudervolk auf immer die Schonung verscherzt, auf die es gleich den übrigen Völkern terachitischen Stammes (wozu namentlich auch das Hauptvolk Edom's gehörte, vgl. Deut. 2, 4—6; 23, 8. 9) um der Blutsverwandtschaft willen hätte Anspruch machen können, und „Krieg Jehovah's gegen Amalek von Geschlecht zu Geschlecht" soll fortan die Losung sein in jeder Berührung mit diesem Volke, und ausgerottet soll es werden gleich den chamitischen Völkern Kanaans (Deut. 25, 19), deren Missethat voll geworden ist (Gen. 15, 16)[3]. — Die Kunde von dem glorreichen Ausgange des Conflictes mit Amalek wird ohne Zweifel, ähnlich wie vordem das Gericht über die Aegypter, die umwohnenden Völker mit Schrecken erfüllt haben. Sie gelangte auch zu Jetro, dem Schwiegervater Moseh's (§ 11, 7), bei welchem der Letztere Weib und Kind zurückgelassen hatte (§ 13, 3. 4) und brachte in ihm den Entschluss zur Reife, Moseh die Seinigen zurückzubringen. Wahrscheinlich befand sich der Zug, als Jetro ihn erreichte, schon in der Wüste Sinai. Die Grossthaten Jehovah's, über welche Moseh ihn jetzt ausführlich unterrichtet, begeistern auch ihn zum Lobpreis des Gottes über alle Götter, und die Aeltesten Israels erweitern durch ein Bundesmahl den Bund der beiden Häupter zu einem Bunde der beiderseitigen Völker. Am nächsten Tage ist Moseh vom Morgen bis zum Abend beschäftigt, das Volk zu richten. Da giebt Jetro ihm den Rath, wackere Männer aus allen Stämmen, die Gott fürchten und dem Geize feind sind, auszuwählen und zu Unterrichtern (שָׂרִים) über Gruppen von je 10, 50, 100 und 1000 Männern aus dem Volke einzusetzen, damit dasselbe alle geringfügigen Streitigkeiten von ihnen schlichten lasse, und Moseh selbst, sich nur die wichtigsten Sachen vorbehaltend, Zeit gewinne, seines Mittleramtes vor Gott ungestörter zu pflegen. Moseh befolgte diesen Rath und Jetro zog heim in sein Land[4].

1. Das Wunder der **Wasserspendung aus dem Fels** wird vielfach in der Schrift gepriesen (Ps. 78, 16; 105, 41; 114, 8; Jes. 48, 21) und wiederholt sich am

Schlusse ihrer Wallfahrt durch die Wüste zu Kadesch (Num. 20). Da der Fels als ein Fels in. Horeb bezeichnet wird, müssen wir uns hier schon in den Vorbergen der Sinaigruppe befinden. Doch liegt nicht die mindeste Berechtigung vor, den Fels in Horeb mit dem Berge Gottes in Horeb (dem Gesetzesberge) zu identificiren. Ob der Bach, den der Stab Moseh's aus dem Felsen hervorruft, auch fortan, wenn auch mit minderer Reichlichkeit, geflossen und noch jetzt aufgesucht werden dürfe, muss zweifelhaft bleiben. Eine Bejahung der Frage scheint uns aber (nach der Analogie der Mannaspendung) mehr Wahrscheinlichkeit zu haben, als eine Verneinung. — Lepsius (Reise S. 41) eliminirt alles Wunderbare bei der Begebenheit: „Noch immer, deutet er, hatten die Israeliten kein Urgebirgswasser gekostet, und wenn sich auch in Daphka und Alus ein Stationsbrunnen fand, so war das Wasser doch wahrscheinlich spärlich für die grosse Menge und nicht wohlschmeckend, wie das der meisten Brunnen in Kalk- und Sandstein. Das Volk begann daher auf der nächsten Tagereise zu murren und verlangte Wasser... Da führte sie Moses zu dem sechs Stunden entfernten Rafidim und gab ihnen aus der hellrieselnden und wohlschmeckenden Quelle des Wady Firan zu trinken." Bei dieser Auffassung muss man annehmen, entweder dass der Bericht mythisch sei, oder dass Moseh sich einer Eskamotage schuldig gemacht habe; — welches von Beidem vorzuziehen, sagt der Verfasser nicht. — Auf unsre Begebenheit ist auch wahrscheinlich zu beziehen, was Tacitus (hist. 5, 3) berichtet: Die Juden seien nach dem Abzug aus Aegypten durch Wassermangel sehr abgemattet gewesen. Da habe Moseh gesehen, wie eine Heerde wilder Esel auf einen mit Bäumen bewachsenen Felsen geklettert; er sei ihnen nachgegangen und habe eine reiche Wasserquelle gefunden. Deshalb habe er das Bild eines Esels zur Verehrung im Heiligthum aufgestellt.

2. Die **Amalekiter** waren ein räuberisches Beduinenvolk, das seine Wohnsitze südlich von Palästina im peträischen Arabien bis zum Sinaigebirge hin zwischen den Aegyptern, Philistern, Amoritern, Edomitern und Midianitern hatte (Gen. 14, 7; Ex. 17, 8; Num. 13, 30; Richt. 6, 3; 1 Sam. 15, 7; 27, 8; 1 Chron. 5, 43). Von hier aus scheinen sie schon frühe sogar bis ins Innere Kanaans vorgedrungen zu sein, wenigstens führte später noch ein Gebirge im Stamme Efraim den Namen des Amalekitergebirges (Richt. 12, 15; 5, 14 vgl. Ewald, Gesch. I, 296 Anm. 3). Die mosaische Völkertafel (Gen. 10) führt ihren Namen nicht mit auf; dagegen wird in Gen. 36, 12. 16 und 1 Chron. 1, 36 ein Amalek als Enkel Esau's (Edom's) genannt. Jenes Schweigen der Völkertafel, welche alle im Gesichtskreise der Israeliten liegenden Völker aufzählt (mit Ausnahme des terachitischen Völkerstammes, über dessen Abzweigungen Gen. 12 ff. berichtet), — und andrerseits die Aufführung des Namens in der edomitischen Genealogie stellen es ausser Zweifel, dass wenigstens der Verfasser der Genesis die Amalekiter als einen edomitischen Völkerzweig angesehen habe. Demzufolge bezeichnet denn auch noch Josephus (Ant. II, 1, 2) sie als einen edomitischen Stamm und ihr Gebiet als einen Theil von Idumäa. Erst Clericus und ausführlicher J. D. Michaelis (Spicil. I, 171 ff.) bestritten diese Combination und behaupteten, dass zwischen dem Enkel Esau's und dem Volke der Amalekiter gar kein Zusammenhang stattfinde. Bei den neuern Forschern (Bertheau. Ewald, Lengerke, Knobel, Tuch, K. Ritter etc.) wurde dies die herrschende Ansicht, jedoch mit dem Unterschiede, dass man, um der Angabe in Gen. 36 gerecht zu werden, annahm (Ewald I, 296), ein Zweig jener uralten Amalekiter sei mit Aufopfrung seiner nationalen Selbstständigkeit in den Verband des Reiches der Idumäer getreten und dies habe Veranlassung gegeben, Amalek als einen Enkel Esau's in die edomitische Genealogie Gen. 36 aufzunehmen. Knobel (Völkertafel S. 199 ff.), der diese Auffassung theilt, führt auf

rund arabischer Quellen die Ur-Amalekiter auf den Semitenstamm Lud (Gen. 10, 22; rab.: Laud oder Lawad) zurück. Nur Hengstenberg (Beitr. III, 302 ff.) hält mit ntschiedenheit an der alten Auffassung fest, und wir können nicht anders, als ihm beiimmen. Als Gründe werden gegnerischerseits geltend gemacht: 1) Zu Abrahams Zeit, lso lange vor Esau, hätten schon nach Gen. 12, 7 Amalekiter existirt; Hengstenberg ntkräftet aber dies Argument durch die Bemerkung, dass an dieser Stelle nicht von inem Volke, sondern nur von einem Gefilde der Amalekiter die Rede sei, und dass urch die ganze Haltung der Rede sich diese Bezeichnung als eine proleptische verrathe. 2) In Bileam's Spruch Num. 24, 20 werden sie als Erstling der Völker (רֵאשִׁית גּוֹיִם), nd somit als ein altes Urvolk bezeichnet; aber dieser Ausdruck will, wie Hengstenberg (Bileam S. 188 ff.) aus Wort und Zusammenhang dieses Spruches nachgewiesen hat, Amalek nicht als das älteste der Völker, sondern vielmehr als das erste der Völker, das feindlich gegen das Volk Gottes (seit es durch die Erlösung aus Aegypten dazu geworden) auftrat, als den Prototyp des Heidenthums in seiner feindseligen Stellung zum Reiche Gottes charakterisiren. 3) In der (400—500jährigen) Zeit von Esau's Enkel bis auf Moseh hätte nicht eine so bedeutende Volksmasse wie Exod. 17 voraussetzt, entstehen können. Wir antworten: Eben so gut, wie Israel zu einer noch viel bedeutendern Volksmasse in derselben Zeit heranwachsen konnte. Bei der Volksbildung Amaleks mögen zahlreiche Knechte (Gen. 32, 7 f.), Söldlinge und vornehmlich die einverleibten Reste unterjochter Stämme ihr reichliches Contingent zu dem schnellen Wachsthum beigetragen haben. 4) Eine so nahe Verwandtschaft zwischen Edomitern und Amalekitern tritt nirgends, weder in Sympathien noch in Antipathien hervor, und ebenso wenig weiss die biblische Geschichte bei Amalek etwas von der Schonung, die Israel allen andern stammverwandten Völkern angedeihen liess. Auf Letzteres hat schon oben die Darstellung im Paragraphen geantwortet, — auf Erstres ist zu erwidern, dass gerade in der frühzeitigen Ablösung des Zweigstammes vom Hauptstamme die spätere gegenseitige Entfremdung ihre Erklärung findet. 5) Auch die arabische Tradition bezeichnet Amalek als ein uraltes, weit ausgebreitetes und mächtiges Volk. Aber selbst Tuch (Sinaitische Inschriften, in der Zeitschr. d. deutsch-morgenl. Gesellsch. II, 150) kann nicht umhin, einzugestehen, dass diese Sage eine sehr vage sei: „Was die Araber unter Amalek verstehen, ist allerdings weitschichtig und unbestimmt, namentlich mischen sich bei ihnen die Erinnerungen an die Amalekiter mit denen an die kanaanitischen Riesenvölker, die Hyksos, die Philistäer." — Dagegen macht Hengstenberg für die Abkunft der Amalekiter von dem Enkel Esau's ausser der Identität des Namens noch die Identität der Wohnsitze (1 Chron. 5, 42 f.) geltend; ferner die Thatsache, dass Gen. 12, 7 absichtlich und abstechend vom übrigen Context kein Volk, sondern nur ein Gefilde der Amalekiter gemeint sei, worin eine Hindeutung liege, dass damals noch kein Volk dieses Namens existirt habe, und endlich die Unwahrscheinlichkeit, dass ganz gegen den consequent durchgeführten Plan des Pentateuchs ein zur israelitischen Geschichte in so wichtiger und häufiger Beziehung stehendes Volk ἀγενεαλόγητος auftreten sollte. Ewald's Bemerkung (I, 296): „Die Amalekiter seien in der Völkertafel übergangen, weil sie zur Zeit des Verfassers dieses Katalogs schon ihre alte Bedeutsamkeit verloren hatten", entkräftet jenes Argument keineswegs, denn dann müssten z. B. die Amoriter und andre Völker, die noch früher als die Amalekiter ihre Bedeutsamkeit verloren, noch weit eher ausgelassen sein.

3. Nach Deut. 25, 18 war es der ermattete **Nachtrab** des israelitischen Zuges, den Amalek überfiel. „Gedenke, sagt dort Moseh, was dir Amalek that auf dem Wege,

da ihr auszoget aus Aegypten; wie er dir begegnete auf dem Wege, und deine Nachhu überfiel, alle die Schwachen hinter dir her, da du matt und müde warest." Die Reihenfolge der Ereignisse haben wir uns also wohl so zu denken: Das Murren über Wassermangel und die Abhülfe desselben fand schon gleich nach der Ankunft des vorangeeilte Hauptzuges zu Rafidim statt, während ein Nachtrab, dessen Ankunft durch Ermüdu sich verzögert hatte, noch unterwegs war. Diesen überfielen die Amalekiter. — Au Num. 13, 17 (16) erfahren wir, dass Josua's ursprünglicher Name Hosea lautete. Di Umwandlung des Namens stand, wenn sie auch nicht sogleich jetzt stattfand (§ 72, 3 doch jedenfalls in Beziehung zu diesem Siege über die Amalekiter; Mosch nannte ih lich den Hosea (הוֹשֵׁעַ d. i. Rettung, Hülfe), der wirklich als eine Hülfe für Isra sich bewährt hatte, Josua (יְהוֹשֻׁעַ d. h. Jehovah ist Hülfe, LXX: Ἰησοῦς), um z bezeugen, woher die Hülfe durch ihn gekommen. Zugleich hat die Namensänderun aber auch eine prophetische Bedeutung. Sie ist die Weihe zu einem neuen Lebensberu den Josua jetzt angetreten hat, der sich in der Zukunft noch herrlicher entfalten soll, a es jetzt im Anfange schon geschehen ist; — und der neue Name bringt den Charakte des neuen Berufes zum Bewusstsein. — Chur tritt uns wiederholt (K. 24, 14; 31, 2 als ein hochangesehener Mann und Gehülfe Moseh's entgegen. Josephus (ant. II, 2, 4 bezeichnet ihn nach jüdischer Tradition, die viel Wahrscheinlichkeit für sich hat, als Ge mahl der Mirjam, der Schwester Mosch's. — Die Stellung Moseh's mit empor gehobener Hand sieht man häufig als die Stellung eines Betenden an. Dies Auffassung hat aber keine Berechtigung in der Urkunde, und ist nicht minder deshal unzulässig, weil sie die Bedeutung des Gebetes in einer Weise veräusserlicht, die un im alten Testament keine Analogie hat. Die Kraft des Gebetes liegt in der Intention de Geistes zu Gott, nicht in der Erhebung der Hände zu Gott, und insofern jene Intention de Ausdrucks und Vehikels bedarf, ist es das Wort des Gebetes. Die Stellung Moseh's mit erhobe ner Hand ist vielmehr die Stellung des Befehlshabers, der den Kampf lenkt und dirigirt; — die ergiebt sich schon aus dem Umstande, dass die Erhebung der Hand nur Mittel ist für di Erhebung des Stabes, der als siegbringendes Panier den Kämpfern Israels vorgehalten wi Nicht um von Jehovah Hülfe zu erflehen, wird Hand und Stab emporgehalten, sondern u Israel Jehovah's Hülfe zuzusichern und zu vermitteln. Er ist ein Zeichen nicht für Je hovah, sondern für Israel, aber von Jehovah, dessen Mittler Moseh ist. So lange di her Israels Kämpfer den Stab Gottes, durch den schon so viele Wunder geschehen sin emporgehoben sehen, strömen ihrem Glauben göttliche Kräfte der Zuversicht und d Sieges zu, dass sie stark werden, Amalek zu schlagen in der Kraft des HErrn. Ab der Mittler dieser Kräfte ist nur ein schwacher Mensch. Bei der langen Dauer des Kam pfes ermüdet sein Arm fast bis zur Lähmung, so dass er Arm und Stab muss sinken la sen; und mit ihnen sinkt auch Muth und Zuversicht Israels, dessen schwacher Glau noch eines äussern, sinnlichen Zeichens bedarf. Dass diese Auffassung die richtige i ergiebt sich auch aus Vs. 9, wo Moseh zu Josua sagt: Ziehe du aus zu streiten m Amalek, ich dagegen will stehen auf der Spitze des Hügels mit dem Stabe Gottes i meiner Hand; — das bestätigt sich ferner aus Vs. 15, wo Moseh den als Denkmal e richteten Altar Jehovah Nissi (Jehovah mein Panier) nennt. Diese Benennung h ganz denselben Zweck, wie die Aendrung des Namens Hosea (Hülfe) in Josua (J hovah ist Hülfe). Nicht Josua ist Hülfe für Israel, sondern Jehovah durch ihn, nicht Moseh oder sein Stab ist Panier des Sieges für Israel, sondern Jehovah du ihn. Jehovah ist Panier, der Stab ein Symbol desselben, aber die Hand Moseh's trä dies Panier. Darum spricht auch Moseh Vs. 16: „Die Hand ist am Paniere Jah's",

denn dass hier כֵּס statt כֵּס (= כִּסֵּא), das ohnehin sonst nicht vorkommt, zu lesen ist, halten auch wir mit den meisten Auslegern für sehr wahrscheinlich. — Wenn Moseh Befehl erhält, das eben Vorgefallene zum Gedächtniss **in das Buch** (בַּסֵּפֶר) einzutragen, so zeigt der Artikel, dass nicht irgend welches Buch gemeint ist, sondern ein bestimmtes Buch, das entweder bereits schon angelegt war, oder dessen Idee und Plan doch schon in der Seele Moseh's feststand. So viel ersehen wir wenigstens aus dieser Stelle schon, dass Moseh selbst die Hauptmomente aus der Geschichte der Führung Israels in ein Buch aufgezeichnet hat, wenn auch dies Buch nicht nothwendig der Pentateuch in seiner jetzigen Gestalt und Redaction zu sein braucht (Hengstenberg, Beitr. III, 151 ff.). — Wenn dann Jehovah ferner Moseh befiehlt, dem Josua die einstige Ausrottung Amalek's anzuempfehlen, so tritt es jetzt schon hervor, dass derselbe zum Nachfolger Moseh's bestimmt ist, und es bestätigt sich, was wir oben über die Aendrung seines Namens gesagt haben.

4. Streitig ist, ob der **Besuch Jetro's** noch in die Zeit des Aufenthaltes zu Rafidim, oder erst in die nächste Station (die Wüste Sinai) fällt. Für Ersteres wird geltend gemacht, dass der Aufbruch aus Rafidim erst im folgenden Kap. 19, 2 berichtet ist; für Letzteres, dass ausdrücklich gesagt wird (18, 5), Jetro habe dem Moseh Weib und Kind gebracht „in die Wüste, wo er gelagert war am Berge Gottes". Jenes lässt sich nur behaupten, entweder wenn man annimmt, dass der Berg Gottes hier ein andrer heiliger Berg sei, als der Berg Gottes in Horeb bei K. 3, 2, und der „Berg" bei K. 19, 2 f., auf den Moseh „zu Gott" hinaufgeht (nämlich der Gesetzesberg) — oder aber, wenn man annimmt, der Lagerplatz zu Rafidim sei in solcher Nähe des Sinai gewesen, dass man auch diese Stätte schon als eine Lagerstätte am Berge Gottes hätte bezeichnen können. Beide Auskunftsdeutungen erscheinen uns als unmögliche. Gegen die letztgenannte ist einzuwenden, dass Rafidim und die Wüste Sinai doch immer, mag man beide einander auch noch so nahe rücken, zwei verschiedene Stationen sind, und dass es doch eine gar zu arge Confusion wäre, Rafidim als den Lagerplatz am Berge Gottes zu bezeichnen, und dann im Folgenden (19, 2) fortzufahren: „Sie brachen auf von Rafidim und kamen (also doch wenigstens eine Tagereise später) in die Wüste Sinai und lagerten sich daselbst dem Berge (Gottes) gegenüber." Sollte man da nicht meinen, sie hätten sich auf dieser Tagereise eher vom Berge Gottes entfernt, als demselben genähert. — Die andre Meinung, dass der Berg Gottes in Rafidim zu unterscheiden sei von dem Berge Gottes in der Wüste Sinai vertritt K. Ritter (Erdk. XIV, 741). Er bezieht den Berg Gottes, wo Jetro mit Moseh zusammentraf, auf den Serbal, der schon jetzt als Stätte heidnischer Gottesverehrung Berg Gottes geheissen habe, und unterscheidet ihn von dem Gesetzesberge, der erst durch die Gesetzgebung den Namen Berg Gottes (nämlich des wahren Gottes) erhalten habe. Diese Ansicht glaubt er stützen zu können einerseits durch K. 19, 2, wo der Berg Sinai, weil er durch die Gesetzgebung noch nicht zum heiligen Berge geworden sei, nur ganz einfach „der Berg", noch nicht der „Berg Gottes" genannt werde. Allein schon Lepsius (S. 428) verweist ihn auf den folgenden 3. Vers, dem gemäss Mosch sogleich auf den Berg „zu Gott" hinaufsteigt, und Jehovah ihm vom Berge zurief etc. Wir fügen dieser Verweisung noch die auf K. 3, 1. 12; 6, 27 hinzu, durch welche nicht minder schlagend die Nichtigkeit dieser Ritter'schen Argumentation erwiesen wird. Noch verwerflicher ist die Annahme, dass der Serbal der Berg Gottes geheissen habe, „weil er ein den Amalekitern und Philistäern geheiligter Berg" gewesen sei. War er dies, was allerdings aus manchen Gründen (§ 42) wahrscheinlich ist, und hiess er wirklich schon bei den Amalekitern Berg Gottes (sie würden ihn wohl eher Berg Baals ge-

nannt haben), so ist es doch völlig undenkbar, dass der biblische Sprachgebrauch diesen Namen ohne Weitres adoptirt habe, um so mehr, als er selbst vorher (Ex. 3, 1; 6, 27) einen andern Berg (als Anbetungsstätte des wahren Gottes) so bezeichnet hatte. Wie aber der Ausspruch Jetro's zu Rafidim (18, 11): „Nun weiss ich, dass Jehovah grösser ist denn alle Götter" dafür hat ausgebeutet werden können, begreife ich nicht. In der That, die unglücklichste aller Auskünfte ist die von Ritter empfohlene. Viel mehr würde sich jedenfalls eine ältere Auffassung empfehlen, nämlich die, dass der Fels zu Rafidim, aus welchem Moseh Wasser herausschlug, auch Berg Gottes genannt worden sei, weil Jehovah auf demselben vor Moseh gestanden hatte (17, 6). Aber auch diese Auskunft ist unzulässig, denn ein Fels ist noch kein Berg, — und, was die Hauptsache ist, wie der Gesetzesberg ein Unicum in der Geschichte ist, so muss auch seine Benennung als Berg Gottes ein Unicum in der Sprache sein und bleiben. —

So werden wir also zu der andern Annahme genöthigt, dass der Besuch Jetro's nicht in die Zeit des Aufenthaltes zu Rafidim, sondern erst in die Zeit des Aufenthaltes auf der nächstfolgenden Station (der Wüste Sinai) fällt. Aber wie ist dies mit Kap. 19, 2 zu vereinigen? Nur so, dass der Bericht über Jetro's Besuch zwar eine chronologisch ungenaue, aber doch eine sachlich richtige und angemessene Stelle einnimmt, d. h. dass er der strengen Zeitfolge nach besser erst hinter K. 19, 2 oder vielleicht an einem noch spätern Orte angebracht worden wäre, durch überwiegende sachliche Motive aber hieher gestellt sei. Für unser (lediglich historisches) Interesse macht es keinen wesentlichen Unterschied, ob diese das chronologische Moment hinter das sachliche zurücksetzende Inversion von einem spätern Ergänzer der pentateuchischen Urschrift, oder von einem einheitlichen Verfasser des ganzen Pentateuchs beliebt worden sei. Wir können deshalb diese Frage unerörtert lassen, haben aber das Interesse nachzuweisen, das den Einen wie den Andern zu einer solchen Inversion veranlassen konnte. Dies hat aber schon Ranke (Untersuchungen über den Pent. I, 83) in seiner umsichtigen Weise gethan: „Nicht Raphidim, sagt er, sondern der Berg Gottes wird als der damalige Lagerplatz der Israeliten genannt (Vs. 5). Auch der Zustand, in dem wir das Volk erblicken, spricht nicht für den flüchtigen Aufenthalt in Raphidim — von der Ankunft in der Wüste Sin bis zur Ankunft in der Wüste Sinai verfliesst nur ein halber Monat — sondern für den längern Aufenthalt am Sinai. Sonach tritt dieses Kapitel aus der chronologischen Ordnung heraus und enthält eine Anticipation. Da die bisherige Betrachtung uns ein völlig geordnetes Werk gezeigt hat, so fragen wir nach dem Grunde dieser befremdenden Erscheinung. Der Verf. steht auf diesem Puncte an einem bedeutenden Abschnitt, der von Exod. 19 bis Num. 10 sich erstreckend, die Geschichte der sinaitischen Gesetzgebung enthält. Alle Anordnungen dieses Abschnittes werden von Jehova durch Moses gegeben, tragen durchgängig den Charakter göttlicher Gebote. Anders verhält es sich mit dem Institut der Richter, dessen Entstehung K. 18 berichtet wird. Dieses geht nicht von Jehova aus, sondern von Jetro... So bietet sich die Vermuthung dar, dass der Verf. dieses menschliche Institut von dem folgenden göttlichen absondern, und dieses schon durch die Stellung bezeichnen wollte."

Wir haben dieser trefflichen Auseinandersetzung noch Einiges zu ihrer weitern Begründung hinzuzufügen. Zunächst bemerken wir, dass die chronologische Inversion keine vollständige, sondern nur eine theilweise, keine unvermittelte sondern eine hinlänglich vermittelte ist. Denn der Anfang des Berichtes über den Besuch Jetro's (18, 1—4) gehört allem Anschein nach auch chronologisch ganz genau an die Stelle, wo er eben steht. „Und es hörte Jetro Alles, was Gott gethan hatte an Moseh und Israel etc." denn bei diesem „Allem, was Gott gethan an Moseh und Israel", hat man doch wohl

ewiss auch und zu allernächst an den unmittelbar vorher berichteten Sieg über Amalek
u denken. Erst die Kunde von diesem Siege mochte Jetro überzeugen, dass er seine
ochter und seine Enkel unbesorgt und ungefährdet zu Moseh zurückbringen könne.
he er im Lager ankam, war dasselbe aber gewiss schon von Rafidim aufgebrochen und
is in die Wüste Sinai vorgerückt. Nehmen wir an, was aus schon erwähnten Grün-
en (§ 11, 6) wahrscheinlich ist, dass Jetro jetzt jenseits des älanitischen Busens wohnte,
o kann leicht zwischen dem Siege über Amalek und der Ankunft Jetro's im Lager „am
erge Gottes" ein Monat und länger vergangen sein, und diese Ankunft fällt dann nicht
inmal in die allererste Zeit des Aufenthaltes am Sinai, nicht vor die Promulgation d
inaitischen Grundgesetzes sondern nach derselben. Noch durch eine andre Betrach-
tung lässt sich vielleicht unsre Auffassung stützen. Als Moseh Weib und Kind bei sei-
nem Schwiegervater zurückliess, hat er doch gewiss mit ihm eine Verabredung getroffen,
wann, wie, wo und unter welchen eventuellen Umständen er dieselben zurückzunehmen
beabsichtige. Nach Exod. 3, 12 wusste er mit Bestimmtheit, dass er zum Sinai zurück-
kehren und dort längere Zeit sich aufhalten werde. Hat es nun nicht alle Wahrschein-
lichkeit für sich, dass er seinen Schwiegervater beschieden hat, ihm dorthin Weib und
Kind zurückzubringen? — Noch entscheidender für unsre Auffassung sind die Gründe,
welche sich aus der Geschichte des israelitischen Zuges selbst ergeben. Zwischen der
Ankunft in der Wüste Sin und der Ankunft in der Wüste Sinai liegen nur 14 Tage (16,
1 u. 19, 1). Von diesen 14 Tagen absorbirte der Aufenthalt in der Wüste Sin (nach
16, 22 ff.) allein sieben Tage (§ 40). Folglich kann der Aufenthalt zu Rafidim nur ein
kurzer und flüchtiger gewesen sein, der (da ohnehin der Kampf gegen Amalek einen
vollen Tag wegnahm, K. 17, 12) durchaus keinen Raum lässt für die Entfaltung der
zeitraubenden Ereignisse, von denen K. 18 berichtet, — einmal der ausführlichen, ver-
traulichen Unterhaltung Moseh's mit Jetro in Vs. 8 ff, dann der feierlichen Opfer, die
Jetro darbringt und des festlichen Bundesmahls Jetro's mit den Aeltesten Israels (Vs.
12), ferner des tagelangen Gerichtssitzens Moseh's (Vs. 13) und endlich der zeitrauben-
den Organisation der neuen Einrichtung, die auf Jetro's Rath eingeführt und nach Deut.
1, 13 durch Volkswahl bewerkstelligt wurde. Auch K. 18, 27 will sich nicht recht
in der gegnerischen Auffassung reimen. Fand Jetro's Besuch zu Rafidim statt, so führte
ihn seine Rückreise dieselbe Strasse, die Moseh zog, — und da auch Moseh gleichzeitig
von Rafidim aufgebrochen sein muss, so lässt sich nicht absehen, warum Jetro nicht in
der Begleitung Moseh's blieb, bis ihre Wege sich von einander schieden. — Dass Jetro's
Besuch nicht in den Aufenthalt zu Rafidim, sondern erst in die Zeit der Lagerung am
Sinai (d. h. nach ihm am Fusse des Serbal) falle, behauptet auch Lepsius (Briefe S.
37). Wenn er aber den Fehler in der Reihenfolge darin sucht, dass K. 19, 1. 2 ein
fremdes Einschiebsel sei, oder wenn dies nicht, — vor K. 18 gestanden haben müsse,
so können wir ihm darin nicht beistimmen; ebenso wenig, wenn er den Besuch Jetro's
gleich in die erste Zeit des Aufenthaltes am Sinai setzt, d. h. in die Zeit, welche zwi-
schen der Ankunft und der Gesetzespromulgation liegt (nach ihm die drei ersten Tage).
Denn wir können nicht glauben, dass Alles, was sich an den Besuch Jetro's knüpft, in
diesen drei Tagen (und es hätten, wenn seine Deutung von 19, 11. 15 richtig wäre,
nicht einmal drei, sondern nur zwei Tage dazwischen gelegen, denn es heisst Vs. 11.
15 nicht am vierten Tage, sondern am dritten Tage) hätte absolvirt werden können.
Und noch weniger können wir glauben, dass diese zwei oder drei Tage, welche zur
Vorbereitung auf die Gesetzespromulgation bestimmt waren, durch so zeitraubende, ge-
räuschvolle und störende Beschäftigungen (wie das Bundesmahl Jetro's mit den Aeltesten

Israels, das tagelange Gerichtssitzen Moseh's zur Schlichtung der Streitigkeiten, die Wahl und Installation der neuen Richter) eingenommen worden seien. — Schliesslich bemerken wir noch, dass auch Josephus (ant, 3, 2—5) schon den Text so verstanden hat, dass Jetro's Besuch erst nach der Lagerung am Sinai stattfand.

Noch zwei Bedenken hat die Kritik gegen die Glaubwürdigkeit unseres Berichtes vorgebracht. Vatke (bibl. Theol. I, 206) nimmt die **Decimaleintheilung** bei der neuen Einrichtung als unangemessen und ungeschichtlich in Anspruch. Dies Bedenken hat Hengstenberg (Beitr. III, 415 ff.) gründlich beseitigt, indem er nachweist, wie die neue Einrichtung nur die Erneuerung eines alten, in der Organisation des nomadischen und patriarchalischen Gemeinwesens natürlich begründeten Instituts ist. Schon in Aegypten war der patriarchalische Gerichtsorganismus, wovon der Vorfall Exod. 2, 11 ff. Zeugniss ablegt, einigermaassen in Verfall gerathen. Beim Auszuge tritt ein monarchisches Princip durch Moseh repräsentirt, in das israelitische Gemeinwesen ein; alle gerichtliche Autorität concentrirt sich daher in Moseh. Jetro's Rath giebt aber Veranlassung zur Wiederherstellung des alten Gerichtsorganismus und zur Eingliederung desselben unter das neue monarchische Princip. Dass die neue Einrichtung im Wesentlichen mit der alten, zeitweilig ausser Uebung gekommenen Sitte zusammenfällt, ergiebt sich aus Folgendem: Dass אֶלֶף (tausend) häufig zur Bezeichnung einer grössern, natürlichen Stammabtheilung vorkommt, beweisen alle Lexica, und dass hier der Zahlwerth nur ein ungefährer, kein mathematisch genauer ist, versteht sich von selbst. Warum kann dasselbe Gliederungsprincip nicht auch noch weiter nach unten in derselben Weise durchgeführt gewesen sein, so dass Gruppen von ungefähr 100, 50 und 10 Individuen grössere und kleinere Familiengruppen mit je einem gemeinschaftlichen richterlichen Oberhaupte bildeten? Wird ja doch im Arabischen die Familie geradezu عَشِيرَة von der Zehnzahl genannt, obwohl die Familie nicht immer gerade aus zehn Personen besteht. Dass der auf Jetro's Rath eingeführte richterliche Organismus sich auf das Engste an die Stamm- und Familiengliedrung anschloss, wird in Deut. 1, 13. 15 auch noch ausdrücklich berichtet.

Ferner findet de Wette (Einl. § 156, 2) einen **Widerspruch** darin, dass Deut. 1, 6—18, wo ebenfalls von der Einführung des richterlichen Organismus gehandelt wird, Jetro's gar nicht erwähnt wird, — und auch Köster (Die Proph. d. a. u. n. Test. S. 23) sagt: Nach Exod. 18, 17 räth Jethro, Richter über das Volk nach dem Decimalsystem anzustellen, und nach Deut. 1, 15 trifft Moseh die Einrichtung auf Gottes Geheiss; man sieht also, wie der gute Rath eines Freundes als Gottes Wort betrachtet wurde." Allein dass in Deut. 1, 15 die Einrichtung auf Gottes Geheiss zurückgeführt werde, ist geradezu eine Unwahrheit, und wie nichtig der von de Wette geltend gemachte Widerspruch ist, erkennt selbst Stähelin (krit. Untersuchungen ü. d. Pent. S. 79) an: „Dass das Deut. den Jethro nicht erwähnt, begründet durchaus keinen Widerspruch, denn es sollte hier nur das Dass, nicht das Wie der Einsetzung der Richter berücksichtigt werden."

3. Kap. 19, 1 wird berichtet: „Im dritten Monde (בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי) nach dem Auszuge der Kinder Israel aus Aegypten, **an diesem Tage** (בַּיּוֹם הַזֶּה) kamen sie in die Wüste Sinai." Welch ein Tag ist damit gemeint? Fast alle Ausleger von Jonathan an haben mit Berufung auf die ursprüngliche und zu allen Zeiten geltende Bedeutung von חֹדֶשׁ = novilunium, (1 Sam. 20, 5. 18. 24; Hos. 5, 7; Amos 8, 5; Jes. 1, 13. 14; 2 Chron. 2, 3; 8, 13; Neh. 10, 34 etc.) es vom Tage des Neumondes verstanden (Ge-

senius im Thes. p. 449: tertio novilunio i. e. calendis mensis tertii). Dagegen hat aber neuerdings Lepsius (Reise S. 436 f.) entschieden protestirt*). Es müsse dann, meint er, wie Exod. 40, 2. 17; Num. 1, 33. 38 בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ heissen. Dass dies die genauere Ausdrucksweise ist, wird Niemand läugnen, aber damit ist nicht ausgeschlossen, dass nicht auch die ungenauere Ausdrucksweise (wie hier und in Num. 9, 1; 20, 1) gebraucht werden konnte, zumal hier, wo ein Missverständniss durch den Zusatz ביום הזה ausgeschlossen war. Wenn er dann weiter behauptet: auch die jüdische Tradition könne es nicht so verstanden haben, da dieselbe die sinaitische Gesetzespromulgation, welche nach Exod. 19, 11. 15 auf den dritten Tag nach der Ankunft am Sinai falle, auf den 50. Tag seit dem Auszuge, d. h. auf den fünften oder sechsten Tag des dritten Monats setze, und demnach den zweiten oder dritten Tag des Monats als den Tag der Ankunft angesehen haben müsse, — so ist er augenfällig im Irrthum. Denn nirgends steht geschrieben, dass der dritte Tag vom Momente der Ankunft am Sinai gezählt worden sei, vielmehr ist diese Deutung durch den Context unzweifelhaft ausgeschlossen. Bald nach der Ankunft, wahrscheinlich erst (wegen der Ermüdung von der Reise) am zweiten Tage, steigt Moseh auf den Berg, und empfängt hier die Präliminarien der Bundschliessung (Vs. 3—6). Nachdem er vom Berge herabgestiegen, versammelt er die Aeltesten, um ihnen Jehovah's Worte zu verkünden (dritter Tag). Dann bringt er Jehovah die Antwort des Volkes und empfängt den Befehl, das Volk auf den dritten Tag von da an (also am 5. oder 6. Tage des Monats) zur Gesetzespromulgation zu bereiten. So kommt also ganz richtig der 50. Tag nach dem Auszuge, der 5. oder 6. nach der Ankunft am

*) Auch Hengstenberg (Beitr. III, 363) und Bertheau (Sieben Gruppen S. 62) wollen, obwohl in ganz anderm Interesse von einer Uebersetzung des חדש durch Novilunium nichts wissen. Ihr Interesse ist gegen die Behauptung Hitzig's (Ostern und Pfingsten S. 21 ff.) gerichtet, dass (im Widerspruch mit Exod. 12 u. a. St.) in Exod. 34, 18 die Feier des Paschamahles nicht auf den 14., sondern auf den ersten des Monats Abib (בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב) festgesetzt sei. Neben einer Menge andrer, vollkommen richtiger und ausreichender Gründe gegen diese unerhörte Behauptung führen sie auch den an, dass im ganzen Pentateuch חדש nicht ein einziges mal in der Bedeutung „Neumondstag“ vorkomme. Aber es ist dies doch unbestreitbar die erste und ursprüngliche Bedeutung des Wortes, und ebenso gewiss ist es, dass diese Bedeutung (s. die oben angeführten Stellen) sich durch das ganze alte Testament hindurch stets im Sprachgebrauche behauptet hat. Hengstenberg will übrigens keineswegs an unsrer Stelle irgend welchen, nicht näher bestimmten Tag des dritten Monats verstanden wissen, sondern, wie wir, den ersten dieses Monats, — aber er findet diese Bestimmtheit nicht in den Worten בחדש השלישי, sondern vielmehr erst in dem ביום הזה, wodurch nachträglich der unbestimmte Ausdruck „Im dritten Monat“ seine genauere Bestimmung enthalte, denn „an diesem Tage“ heisse „an dem Tage, da der Monat anfing.“ Die Unzulässigkeit dieser Deutung liegt auf der Hand, denn bezeichnete חדש nicht an sich den Anfang des Monats, so könnte der Zusatz „an diesem Tage“ nimmermehr der erste Tag des Monats sein. Die Bemerkung Hengstenberg's, dass in diesem Falle das ביום הזה überflüssig wäre, hat schon Baumgarten (I, 2 p. 519) in ihrer Nichtigkeit dargethan: „Die völlig entsprechende Parallele Gen. 7, 13 beweist das Gegentheil. Das ביום הזה hebt den schon bezeichneten Tag mit Nachdruck hervor, und ist nur etwas schwächer als בְּעֶצֶם היום הזה, welches gleichfalls sich auf einen schon bestimmten Tag und nicht etwa auf einen weitern Zeitraum zurückbezieht.

Sinai heraus, und es zeigt sich, dass die jüdische Tradition das ביום הזה ebenso verstanden hat, wie wir. — Lepsius bezieht seinerseits das ביום הזה auf den Tag der Schlacht gegen Amalek (denn, meint der gelehrte Kritiker, K. 19, 1. 2 stehe am unrechten Platze und müsse vor 18, 1 gestellt werden). Also an demselben Tage, an welchem Israel vom frühen Morgen bis zum späten Abend (17, 9. 12) den harten Kampf gegen Amalek kämpfte, an welchem Moseh selbst durch das Emporhalten der Hände bis zur Lähmung ermattet war (17, 12), — an demselben Tage, obwohl die Sonne schon längst untergegangen war (17, 12), baute Moseh nicht nur noch einen Altar zu Rafidim (17, 15), sondern an demselben Tage nach Erbauung des Altars liess er auch noch das theils durch Angst und Schrecken, theils durch 12stündigen Kampf ermattete Volk aufbrechen und durch den Wady Aleyat zum Sinai-Serbal marschiren; — ja noch an demselben Tage stieg Moseh trotz aller leiblichen und geistigen Anstrengung, die er durchgemacht, auf den 6342 Fuss hohen Gipfel des furchtbar steilen Serbal, unterhielt sich dort mit Jehovah, stieg dann noch an demselben Tage den Berg wieder hinab (wobei es ihm doch hoffentlich nicht wie dem mit frischen Kräften hinaufgestiegenen Aegyptologen ging, der von sich und seinen Begleitern erzählt (S. 332): „Wir mussten wie die Gemsen von Block zu Block hinabspringen und kamen auf diesem unwegsamen Pfade, dem beschwerlichsten und ermüdendsten, den ich je in meinem Leben betreten habe, nach zwei und einer halben Stunde mit zitternden Knieen bei unserm Zelte an"), — und nach alle Dem kann der unermüdliche Moseh noch nicht sein Tagewerk beschliessen, noch an demselben Tage versammelt er auch die Aeltesten des Volkes, und berichtet dann endlich noch die Antwort des Volkes an Jehovah, — Alles בַּיּוֹם הַזֶּה, denn das Alles geschah noch am Tage der Ankunft, mit welchem die dreitägige Vorbereitungszeit für die Gesetzespromulgation begann. — Sic! Nun sage noch Einer, Lepsius glaube nicht an Wunder! Aber so ist es die Art dieser Kritiker: das wirkliche Wunder (z. B. die Versüssung des bittern Brunnens zu Marah, und das Hervorschlagen des Wassers aus dem Felsen zu Rafidim) wird als ein ganz natürlicher Vorgang gedeutet, und der einfachste und natürlichste Vorgang von der Welt, wozu wahrlich kein Wunder nöthig war, wird so gedeutet, dass er nur unter Voraussetzung der colossalsten Wunder denkbar ist!

Geographische Orientirung über den Weg nach Rafidim und die Lage des Sinai.

§ 42. Wie sich der Zug der Israeliten von Ayun Musa bis zur Ebene el-Kaa mit ziemlicher Sicherheit bestimmen lässt, so auch im Allgemeinen der Weg von hier bis zum Sinai. Vom Nordende der Ebene el-Kaa aus (mag nun hier die Station „am Schilfmeer" oder die Station in der Wüste Sin zu suchen sein) bot sich den Israeliten, wie dem heutigen Reisenden, die Wahl zwischen drei Wegen nach dem Dschebel-Musa als dem zur Gesetzgebung bestimmten Berge (§ 43) dar. Sie konnten auf der Meeresebene el-Kaa weiter nach Süden bis zum Wady-Hebran vordringen und dann nach Osten umwendend durch diesen Wady, im Süden der Serbalgruppe, nach dem Sinai zu wandern. Das ist der Weg, den Kosmas der Indienfahrer (im 6. Jahrh.) die Israeliten ziehen

sst. In seinem Anfange bequemer als die andern, wird er aber im
eitern Verfolg so mühevoll, dass der der Gegend kundige Moseh ihn
:hwerlich gewählt haben wird. Auch die nördlichere Strasse, welche
ırch den Wady Nasb auf die nördlich von der Serbal- und Sinaigruppe
:gende Hochebene Debbet er-Ramleh führt, wird trotz ihrer grössern
equemlichkeit kaum gewählt worden sein, weniger vielleicht noch wegen
:s Umweges und ihres Wassermangels, als vielmehr wohl, weil sie
ınn den Vexationen der hier hausenden wilden Amalekiterhorden ganz
nmittelbar ausgesetzt gewesen wären [1]). Die nächste, wasserreichste
nd sicherste Strasse führt aber durch die Wady's Mokatteb, Feiran und
s-Scheikh ziemlich geraden und bequemen Weges zum Dschebel Musa,
nd es ist kaum noch ein Zweifel daran berechtigt, dass, wie jetzt ein-
immig alle Reisenden und Ausleger annehmen, die Israeliten dieses
Veges gezogen sind. Wir verweilen daher etwas länger bei der Be-
:hreibung desselben.

Etwas weiter nach Süden hin als der Wady Nasb mündet in die
bene el Kaa der Wady Mokatteb, der durch seine zahlreichen alten
elsschriften so berühmt geworden ist und denselben auch seinen Namen
= Inschriftenthal) verdankt [2]). Er zieht sich in einer Breite von meist
ur $\frac{1}{4}$ — $\frac{1}{2}$ Stunde zwischen felsigen Bergzügen in südsüdöstlicher Rich-
ıng 4 — 5 Stunden lang hin und vereinigt sich dann mit dem ebenfalls
ı die Ebene el-Kaa mündenden Wady Feiran, welcher etwas mehr
ıch Osten hin sich wendend in etwa sechs Stunden Weges zu den nörd-
chen Vorbergen der Serbalgruppe führt. Das Feiranthal ist „das grösste,
uchtbarste, weiteste aller dortigen Thäler, das einzige mit einem noch
eute lebendig und auf ein paar Stunden weit laufenden, klaren Bächlein,
essen wahrer Ursprung und Verschwinden unter dem Felsboden noch
eineswegs genauer erforscht ist. Dies Wady Feiran ist die einzige mit
ahlreichern Palmenhainen und Fruchtgärten, wie mit Ackerfeldern para-
isisch geschmückte Oasenstelle jener Klippenwüste rings umher" [3]). — Aus
em obern und fruchtbarsten Theile des W. Feiran, da wo noch jetzt
ie Ruinen des alten Pharan Zeugniss ablegen von einer Zeit, welche
ie Fruchtbarkeit der Gegend besser zu benutzen verstand, als die her-
ntergekommene Gegenwart, mündet der eine Stunde Weges lange W.
leyat im W. Feiran, und führt „als enges Gebirgsthal zu der Gruppe
:s majestätisch hohen Serbals, der alle Thäler mit seinen mehr als
000 Fuss hohen Gipfeln weit überragt. Schon aus weiter Ferne her,
n Elim, dient er dem aus Aegypten kommenden Wandrer als hohe
ndmarke, hinter der eine Zeitlang die noch höhere aber fernere Gruppe
s Sinai verborgen bleibt" [4]). — Etwas weiter östlich von den Ruinen

des alten Pharan steigt man aus dem W. Feiran zu dem grossen und weiten Wady es-Scheikh hinan, der mit halbkreisförmiger Krümmung auf etwa zehnstündigem Wege in die Ebene er-Rahah an der Nordseite der Centralgruppe des Sinaigebirges führt [5]).

1. Als den entscheidendsten Grund, der Mosch abhalten konnte, durch den **Wady Nasb** (= Kupferthal) seinen Weg fortzusetzen, giebt Ritter (Ev. Kal. l. c. S. 45) den Umstand an, dass zu jener Zeit schon in diesem Thale eine bedeutende ägyptische Kolonie behufs des dort eifrig betriebenen Bergbau's gehaust habe, die zu vermeiden er allen Grund hatte. „Denn hier ist es, wo am nördlichen Ausgange des W. Nasb, in welches sich schon Niebuhr verirrt hatte, von ihm die Baureste einer alten ägyptischen Kolonie entdeckt wurden. Diese bestehen aus einer Tempelruine und vielen Grabstellen und Steinblöcken, die mit hieroglyphischen Inschriften bedeckt sind. Sie sind von einer Gegend umgeben voll Höhlenresten eines alten Bergbaubetriebes mit Kupfergruben und Kupferschmelzen, die auf eine sehr alte, vormosaische Periode zurückweisen, in welcher schon 1000 Jahre zuvor (?!!) hier Bergbau betrieben ward, der noch zu Mose's Zeiten im Gange war, da der Name desselben Pharao zur Zeit des Auszuges, nämlich des Menephtha, mit vielen seiner viel ältern Vorfahren auf diesen Steindenkmälern sich in Hieroglyphenschrift vorfindet. Diese Stelle nennen die heutigen Beduinen Sarbat el-Khadim, d. i. Hügel der Ringe, weil die Königsnamen auf den Steinplatten nach ägyptischem, allgemein herkömmlichem Gebrauche mit Ringkreisen umzogen sind." (Näheres darüber vgl. in Ritter's Erdkunde XIV, 793 ff.). Diese Argumentation hat, da sie die unbedingte Richtigkeit der unannehmbaren Resultate Lepsius'scher Chronologie (§ 37, 1) voraussetzt, für uns wenig Gewicht; — und auch selbst, wenn damals schon, oder damals noch, ägyptische Kolonisten dort den Bergbau betrieben, so waren dieselben doch schwerlich mit einer so bedeutenden militärischen Besatzung versehen, dass daraus dem Zuge der Israeliten Besorgniss hätte erwachsen können.

2. Auch der **Wady Mokatteb** bietet in mehrern Seitenschluchten Spuren ägyptischen Bergbaus mit Tempelresten, Grubenpfeilern u. s. w., welche z. Th. noch ältere Königsnamen, als die zu Sarbat el Khadim an sich tragen. Dass in dem mosaischen Reiseberichte ihrer so gar nicht erwähnt wird, erklärt sich K. Ritter entweder daraus, dass dieser Bergbau als der ältere damals schon wieder verlassen gewesen sei, oder dass Israel daran vorübergezogen sei, ohne ihn zu bemerken, da er ziemlich verborgen in hintern Schluchten von Seitenthälern liegt. — Ein viel grösseres Interesse als durch seine Reste des Bergbau's hat aber der W. Mokatteb erregt durch die Fülle von Inschriften, welche in den Sandstein seiner Felsenwände, fast allenthalben wo nur Platz dazu war, eingegraben sind. Da solche Inschriften von völlig gleichem Charakter sich auch noch sonst häufig in den Umgebungen der sinaitischen Gebirgsgruppen finden, so hat man sie im Allgemeinen als **sinaitische Inschriften** bezeichnet. „Man findet sie, sagt Robinson I, 210, auf allen Strassen, die von Westen nach dem Sinai hinführen, und südlich bis nach Tur. Sie erstrecken sich bis an den Fuss des Sinai oberhalb des Klosters el-Arbain; man findet sie aber nicht auf Jebel Musa, noch auf dem jetzigen Horeb, noch dem St. Katharinenberge, noch im Klosterthale; während sie am Serbal bis zum Gipfel hinaufgehen. Bis jetzt hat man noch keine einzige östlich vom Sinai gefunden. Der Ort, wo die grösste Anzahl derselben sich findet, ist W. Mukatteb, „das beschriebene Thal", durch welches die gewöhnliche Strasse nach dem Sinai geht, ehe sie den W. Feiran erreicht. Hier stehen sie zu Tausenden an den Felsen, besonders

an solchen Stellen, die den Reisenden und Pilgern während der Mittagshitze bequeme Ruheplätze darboten. Viele davon haben Kreuze bei sich, zuweilen augenscheinlich aus derselben Zeit wie die Inschriften selbst, zuweilen sichtbarlich spätern Ursprungs oder aufgefrischt. Die Schriftzeichen sind überall dieselben, die Inschriften gewöhnlich kurz, und meistentheils haben sie dieselben Anfangszüge. Einige griechische Inschriften sind hie und da mit untergelaufen.

Das älteste Zeugniss vom Vorhandensein dieser Inschriften lesen wir beim Indienfahrer Kosmas (um 530). Aber schon damals war jede geschichtliche Ueberlieferung von ihrem Ursprung und jede Fähigkeit, sie zu lesen und zu deuten, geschwunden. Kosmas selbst, hält sie auf Grund der Aussage einiger Juden, die sie gelesen haben wollten, für Reliquien des Durchzugs der Kinder Israel unter Moseh. Er sagt (nach Ritter XIV, 28): Als das Volk das geschriebene Gesetz Gottes durch Moseh daselbst erhalten, lernte es auch die Schrift zuerst kennen, und hatte während des langen dortigen Verweilens Ruhe und Zeit genug, sich in der Ausübung der Schreibekunst zu üben und zu unterhalten. Deshalb sehe man an allen Stationen, wo das Volk auf dem Sinaigebiete gerastet, die von den Bergen herabgestürzten Felsblöcke und die Felswände mit hebräischen Schriftzügen bedeckt. Die Schriftzüge enthielten nämlich Namen und Daten ihrer Reise, ihres Stammes, des Monats u. dgl. — Seitdem wurde die Aufmerksamkeit auf diese Inschriften erst wieder im vorigen Jahrhundert rege. Zahlreiche Abschriften wurden nach Europa gebracht; aber lange Zeit vergebens bemühten sich die Paläographen, sie zu entziffern. Einen glücklichen Anfang dazu machte erst 1839 Prof. Beer in Leipzig (vgl. Inscriptiones vett. ad montem Sinai servatae. Lps. 1840); Credner führte dann in einer Recension der Beer'schen Schrift (Heidelb. Jahrbb. 1841 S. 908ff.) die Untersuchung wesentlich weiter, und neuerdings hat Fr. Tuch (Versuch e. Erklärung von 21 sinait. Inschr. in der Zeitschr. d. deutsch-morgenl. Gesellsch. III, H. 2 S. 129—215 Lps. 1849) die Resultate seiner Vorgänger sichtend und berichtigend die Untersuchung so weit geführt, dass wohl nur noch wenig Wesentliches nachzutragen sein möchte. Beer führte die Inschriften, durch die öfter beistehenden Kreuze verleitet, auf christliche Sinaipilger aus den ersten Jahrhh. des Christenthums zurück. Aber dazu wollte schon dies wenig stimmen, dass alle von ihm entzifferte Namen rein heidnische waren und kein einziger christlicher oder jüdischer Name sich darunter fand. Von woher sollten auch die Pilger gekommen sein, die in Schriftzeichen schrieben, von denen nirgends sonst im ganzen Alterthum die geringste Spur und Analogie sich findet? — und anzunehmen, dass die Schreiber in der Halbinsel selbst gewohnt, erscheint, wenn sie Christen waren, unmöglich, da wir wissen, dass in den ersten Jahrhh. der Kirche von Christen fast nur Mönche und Einsiedler dort wohnten, deren Leben stets durch die wilden heidnischen Einwohner, die s. g. Saracenen, bedroht war. Tuch's Untersuchungen haben dagegen das sichre Resultat geliefert, dass der Dialect dieser Inschriften ein arabischer ist und dass ihre Verfasser der einheimischen Bevölkerung der Halbinsel, von wahrscheinlich amalekitischer Abstammung, angehörten. Ihre Religion erkennt er als sabäischen Gestirndienst und den Anlass zur Abfassung der Inschriften findet er in den Wandrungen der Bewohner zum Serbal behufs religiöser Festfeier auf diesem von Alters her dem Baal geheiligten Berge. Als die Zeit der Entstehung der Inschriften setzt er die letzten Jahrhh. vor und die ersten Jahrhh. nach Christo. Die Schwierigkeit, dass öfter Kreuze bei den Inschriften sich befinden, beseitigt er durch die in den meisten Fällen auf den ersten Blick sich bewahrheitende Annahme, dass sie später, von christlichen Pilgern etc. hinzugefügt worden sind, — ebenso wie müssige Hirtenhände späterer

Zeit Zeichnungen von Bäumen, Kamelen, Ziegen und hundert andern Dingen hinzugethan haben. Die Inschriften selbst enthalten meist nur einen kurzen Friedensgruss mit dem Namen des Schreibers.

3. Alle Reisenden sind entzückt von der paradiesischen Lieblichkeit und Fruchtbarkeit des **Wady Feiran.** Lepsius (Briefe S. 332) nennt ihn das kostbarste Kleinod der Halbinsel, rühmt seine üppigen Palmen- und Tarfahwälder, die lieblichen Ufer des ihn durchrauschenden Baches, der unter Gebüsch und Blumen sich hinabwindet. „Alles, was ich bis dahin auf unserm Wege gesehen hatte und nachher noch sah, war nackte steinigte Wüste im Vergleich mit dieser fruchtbaren, wald- und wasserreichen Oase. Zum erstenmale, seit wir das Nilthal verlassen, wandelten wir wieder auf weicher, schwarzer Erde, mussten uns der überhängenden buschigen Zweige mit den Armen erwehren und hörten Singvögel im dichten Laube zwitschern." Mag der Verf. auch aus Zärtlichkeit für die Israeliten, die sich nach seiner Hypothese in dieser Gegend (als am Sinai) ein volles Jahr aufhielten, oder vielmehr aus Zärtlichkeit für diese seine Hypothese, etwas zu lebhafte Farben bei dieser Schildrung (in ihrem negativen Theile wenigstens ganz entschieden) aufgetragen haben, so steht doch ausser Zweifel, dass der W. Feiran zu den fruchtbarsten Partien der ganzen Halbinsel gehört (Vgl. Dieterici II, 31.). Der fruchtbarste Strich des Thales liegt nach Lepsius (S. 334) zwischen zwei felsigen Hügeln, die sich mitten aus der Thalfläche erheben. Von diesen führt der obere, der vor den Eingang zum Wady es-Scheikh gelagert ist, den Namen el-Buêb; der andre, der an der Mündung des W. Aleyat sich erhebt, heisst Hererat. In der Nähe des Letztern lag die alte volkreiche Stadt Pharan, die Cl. Ptolemaeus in der Mitte des zweiten Jahrh. schon in seine geographischen Tafeln eingetragen hat, und die später, zur Zeit des Kosmas, ein bedeutender christlicher Bischofssitz war. Auf dem Hügel Hererat, der von zwei Armen des Feiranbaches umflossen wird, stand ein stattlicher Klosterbau, dessen Stätte noch jetzt durch Ruinen bezeichnet ist. Unmittelbar hinter dem Klosterhügel fand Lepsius (S. 334) „das enge Thalbett ebenso steinig und wüste, wie die höhern Thäler, obgleich der Bach noch eine halbe Stunde lang den Reisenden zur Seite blieb. Erst bei der nächsten stärkern Thalwendung, die er el-Hessun (Burckh. Hosseye) nennt, erschienen noch einmal einige Palmengruppen. Hier verschwand der **Bach** in einer Felsenspalte ebenso plötzlich, wie er hinter dem Bueb hervorgebrochen war, und kam nicht mehr zum Verschein." Nach Ritter (XIV, 739) ist der Bach heutzutage ein natürliches Ergebniss des Zusammenlaufs der Gewässer aus dem grossen Wady es-Scheikh und dessen vielen Nebenthälern.

4. Der Wady Aleyat führt an unzähligen Felsinschriften vorüber bis zu einem von Palmen umgebenen Brunnen, von welchem Lepsius (S. 333) die volle Aussicht auf die majestätisch sich erhebende Gebirgskette des **Serbâl** genoss. „Gesondert von allen übrigen Bergen und zu einer einzigen Masse vereinigt steigt der Serbal erst in mässig geneigter Böschung, dann in steilen zerklüfteten Felswänden, zu einer Höhe von 6000 Fuss über dem Meere (nach Rüppell 6342 F.) auf." „Wir mussten, sagt Lepsius (S. 330), um das südöstliche Ende des Berges herumgehen und ihn von hinten, von Süden besteigen, weil es weit über unsre Kräfte gegangen wäre, durch die Rim-Schlucht, welche steil und in gerader Linie zwischen den beiden östlichen Gipfeln herabfällt, die Höhe zu erklimmen... Nach einer Wandrung von fast vier Stunden langten wir auf einer zwischen den (fünf) Gipfeln sich ausbreitenden kleinen Hochebene an. Ein Weg führte über diese Fläche nach dem Rande der Westseite des Berges... Von hier aus senkte sich der Felsenpfad plötzlich an der zerrissenen Bergwand in einen wilden tiefen Gebirgskessel

nab, um welchen die fünf Gipfel des Serbal im Halbkreis zu einer mächtigen Krone zusammentreten. Mitten in diesem Kessel liegen die Trümmer eines alten Klosters." Lepsius ging dann über die Fläche zurück und bestieg den südlichsten Gipfel, und dann den weiten, der etwas höher zu sein schien. Den Rückweg machte er (vgl. bei § 41, 5), da es schon dunkel geworden, durch die steile Felsschlucht, die in gerader Linie zum Lager der Reisenden führte. Vgl. auch die lebensvolle Schildrung bei Dieterici II S. 31 ff. - Den Namen des Serbâl leitet Rödiger (zu Wellstedt's Reisen in Arab. Bd. II, letzte Seite) mit allgemeiner Zustimmung der Sprachkenner vom Arabischen سرب = palmarum copia und Baal ab = Palmenhain des Baal. Schon dieser Name weist auf die heidnische Verehrung hin, die ihm im Alterthum gezollt wurde; und die Inschriften, mit denen er bis zum Gipfel hin bedeckt ist, bezeugen, dass er der eigentliche Zielpunct einer volkreichen, festlichen Pilgerzüge war, deren Andenken in hunderttausenden von Inschriften auf allen Wegen, die zu ihm hinführen, an den Felswänden verewigt ist. In der That ist aber auch der Serbal für sabäischen Gestirndienst wie geschaffen. „Die fünf konisch hervorragenden, grausigen, schwer zu erklimmenden Felsspitzen des Gipfels erscheinen, sagt K. Ritter, eher geeignet, für die fünf pyramidalen Throne der fünf grossen Planeten gehalten zu werden, als für den Sitz des Einen Gottes: denn die beiden andern der sieben planetarischen Götter, die Sonne und der Mond, hatten unstreitig im Serbal selbst und in der nähern Umgebung ihre besondern Heiligthümer. Ein solches fand noch Antonius Martyr am Ende des 6. Jahrhunderts bei den dort einheimischen Bewohnern, die er Saracenen nannte. Und auch heute noch betreten die Beduinen vom dort wohnenden Stamme der Tawarah, wahrscheinlich die spätesten Abkömmlinge jener ältesten heidnischen Urbevölkrung, die vom Islam nur wenig angenommen haben, nur mit dämonischer Verehrung, barfuss und betend, die Spitzen, bringen bei glücklichen Ereignissen dort blutige Opfer dar und halten es für eine Entweihung des heiligen Berges, Fremdlinge dorthin zu führen.

5. Den **Wady es-Scheikh** (Schech) bezeichnet Ritter schon in der Ueberschrift der betreffenden Erläutrung (XIV, 645 ff.) als „das gekrümmte grosse Hauptthal und den Verbindungsspalt zwischen der Sinai- und der Serbal-Gruppe im Centralgebirge, und als die einzig bequeme Verbindungsstrasse zwischen beiden." Gleich hinter der Stelle, wo der felsige Hügel el-Buêb (Erl. 4) das Feiranthal auf eine kurze Strecke so sehr verengt, beginnt das noch grössere und breitere Scheikhthal, das seinen Namen von dem hier befindlichen Grab eines heilig gesprochenen arabischen Scheikh hat. Es beschreibt seiner Länge nach, sich nordöstlich, östlich, südöstlich und dann südlich biegend, nahezu einen vollkommenen Halbkreis von mehr als 10 Stunden Länge. Aus dem Feiranthale steigt dieser weite grosse Wady langsam aber fortwährend an, so dass er bei seinem Ausgangspuncte aus der Ebene er-Rahah am Fusse der Sinaigruppe mehr als 2300 Fuss höher liegt, als bei seiner Mündung in den Wady Feiran. In ihm sammeln sich die Gewässer der unzähligen Seitenwady's, so dass er einen grossen Theil des Jahres reich bewässert ist und viele Weidetriften mit zahlreichen Tarfahbäumen darbietet. Namentlich ist er der reichste und ergiebigste Fundort des heutigen Manna's. Keine Gegend der ganzen Halbinsel ist auch so stark bewohnt wie dieser Wady und seine vielen Nebenthäler. Ungefähr mitten in der Länge des Wady's, da wo er beginnt, seine östliche Richtung in eine südliche umzubiegen, verengt sich das weite Thal zu einem Defilé von nur 40 Fuss Breite zwischen den Klippen, die zu beiden Seiten als Granitwände emporstarren. In einem etwas breitern Theile dieses Passes zeigen die Beduinen einen 5 Fuss hohen Felsblock, der zu einem natürlichen Sitze einladet, und dem die Beduinen deshalb den Namen

Mokad Seidna Musa (des Herrn Mosch Ruhesitz) gegeben haben. Jenseits dieses Passes öffnet sich das Thal wieder, man zieht an einer Schlucht in der östlichen Felswand vorüber, in deren Hintergrunde der Mosesbrunnen (Bir Musa) mit trefflichem Wasser liegt. Eine Stunde vom s. g. Ruhesitze Moseh's gelangt man in ein zweites Defilé, wo in einer Seitenschlucht der Brunnen Abu-Suweirah (Abu-Szneir) liegt. Beim Heraustreten aus diesem Engpass erweitert sich das Thal von Neuem zu einer stattlichen Breite und führt nach etlichen Stunden Wegs in südlicher Richtung immer sanftaufsteigend in die Hochebene er-Rahah.

§ 43. Wie der bogenförmige Wady es-Scheikh dem Reisenden eine bequeme Verbindungsstrasse von der Gebirgsgruppe des Serbal zu der des Sinai darbietet, so sind diese unter sich verbunden durch das Joch der von W. nach O. streichenden Windsättel, die aber mit ihren schwierigen Felsenpässen wenig Einladendes haben, sich über sie hinweg einen nähern Weg vom Serbal zum Sinai zu suchen. Wir begnügen uns daher, den bequemern, wenn auch nicht gerade nächsten Weg zum vorläufigen Ziele der Wallfahrt Israels kennen gelernt zu haben, und schicken uns jetzt an, die Sinaigruppe selbst und ihre nächsten Umgebungen selbst zu recognosciren.

„Welchen Gipfel man auch als Schauplatz der Gesetzespromulgation sich denke, falsch bleibt immer die gewöhnliche Vorstellung, als ob am Fusse des Berges sich eine grosse Fläche ausbreite, wo das israelitische Volk habe stehen können. Vielmehr ist ringsum nur ein Gewirre von Thälern und Klüften, und schwerlich wird die ganze Nation unmittelbar Zeuge dessen, was auf dem Berge sich ereignete, gewesen sein." — So konnte noch vor nicht langer Zeit ein so umsichtiger Gelehrter wie Winer (Reallex. 2. Aufl. II, 550) mit vermeintlicher Gewissheit behaupten. Seitdem hat sich unsre Kenntniss der Umgebungen des Sinai so sehr gelichtet und gemehrt, dass wir jetzt nicht eine sondern zwei grosse, weite Ebenen in der unmittelbarsten Nähe des Gebirgsriesen kennen, die beide jenen Anfordrungen auf das Vollkommenste entsprechen.

Den Kern des Sinai- (et-Tur-) Gebirges bildet eine Gruppe von drei mächtigen parallel von N.-W. nach S.-O. laufenden Gebirgsstöcken. Der mittlere ist der Horeb; er hat zwei Gipfel, der nördliche heisst Ras es-Sufsâfeh, der südliche Dschebel-Musa. Der östliche Gebirgsstock führt den Namen Dschebel ed-Deir und der westliche Dschebel el-Homr. Letzterer erstreckt sich viel weiter sowohl nach Norden wie nach Süden hin als die beiden andern und erhebt sich im Süden zu dem höchsten Berge der ganzen Gruppe, dem Katharinenberg [1]). — An der Nordwand des Horeb schliesst sich dem breiten aus N.-O. kommenden Wady es Scheikh (§ 42, 5) die noch breitere Hochebene er-

Rahah an, und erstreckt sich zwei englische Meilen lang nach N.-W. hin, bis sie von den Gebirgspässen der Windsättel, die sich an den Dschebel el-Homr und das Hochplateau des sie nördlich begrenzenden Dschebel el-Fureia anschliessen, abgeschnitten wird [2]). In diese Ebene münden auch die beiden Thalschluchten, welche jene drei Gebirgsstöcke von einander trennen. Die westliche (zwischen Dsch. el-Homr und Horeb) heisst Wady el-Ledscha; im Süden hat sie keinen Ausgang, da hier der Dsch. Musa und der Dsch. el-Homr durch einen Bergsattel, von dem man zum Katharinenberge aufsteigt, mit einander verwachsen sind. Die zweite oder östliche Thalschlucht zwischen dem Horeb und dem Dsch. ed-Deir heisst Wady Schoeib; auch sie bildet eine Sackgasse, indem die beiden Berge durch ein sattelförmiges Mittelglied (den Hutberg oder Dschebel es-Sebaye) im Süden mit einander verbunden sind [3]). Dagegen biegt sich um die östliche und südliche Seite des Dsch. ed-Deir herum ein weites Thal, der Wady es-Sebaye, der als eine Fortsetzung des W. es-Scheikh angesehen werden kann, und ebenso wie dieser mit der Ebene er-Rahah in Verbindung steht. Dieser Wady bildet den einzigen, offenen und bequemen Zugang zu einer grossen und weiten Ebene, welche den Dschebel Musa im Süden amphitheatralisch umgiebt und an den westlichen Fuss des Katharinenberges stösst. Sie führt den Namen der Ebene Sebaye [4]).

Anm. Eine treffliche graphische Darstellung der Sinaigruppe ist dem Robinsonschen Reisewerke beigegeben. Mit ihr stimmt im Allgemeinen auch die Karte des Sinai, welche Laborde seinem Comment. géogr. einverleibt hat, die sogar (obwohl sonst hinter der Robinsonschen zurückstehend) eine von Robinson übersehene Partie genauer darstellt (nämlich die Ebene Sebaye).

1. Der mittlere Gebirgsstock (**Horeb,** Sinai, Dsch. et-Tur etc.) erhebt sich aus der Ebene er-Rahah als eine fast senkrechte Felsenwand, deren Gipfel den Namen **Ras es-Sufsâfeh** (bei Lepsius: Sefsâf) führt, zu einer Höhe von etwa 1500 Fuss über der Ebene und von 5366 Fuss über dem Meere. Der Gipfel ist dreigespalten, die mittlere Spitze ist kuppel-, die beiden andern sind kegelförmig. Von hier aus beherrscht der Blick die Ebene er-Rahah in ihrer ganzen Ausdehnung, und nicht minder einen grossen Theil des W. es-Scheikh. Alle drei Spitzen ragen über den mächtigen, langgestreckten Rücken des Gebirgsriesen etwa 500 Fuss empor. Dieser zieht sich fast eine kleine Stunde Wegs nach dem Südende hin fort und erhebt sich hier zu einem zweiten noch mächtigeren Haupte (von 7097 Fuss Höhe nach Russegger), dem sog. Mosesberge oder **Dschebel Musa.** Der Blick in die Ebene er-Rahah ist von hier aus durch den Ras es-Sufsafeh verdeckt, und auch der Blick nach der zu seinen Füssen liegenden südlichen Ebene es-Sebaye wird durch vorstehende niedrige Kieshügel einigermaassen beschränkt. — Der östliche Gebirgsstock, den Robinson Dschebel **ed-Deir,** Laborde aber Epistemiberg nennt, ist von nicht viel geringerer Ausdehnung und Höhe. — Mächtiger als beide, sowohl der Ausdehnung wie der Höhe nach ist der Dschebel

el-Homr. Sein höchster Gipfel im Süden des Gebirgsstockes erhebt sich nach segger's Messung zu 8168 Fuss Höhe über dem Meere.

2. Der **Wady er-Rahah** ist zwar auch vor Robinson von vielen Rei gesehen und betreten, aber von keinem besonders beachtet und in seiner Bedeutu die Configuration der Sinaigruppe erkannt worden. Dies Verdienst gebührt, so seh Laborde es verkleinern möchte (Comment. p. 41 f. im Append.), unstreitig erst R son (I, 145 ff.). Vom Pass der Windsättel von N.-W. gen S.-O. in die Ebene steigend wurde Robinson wie sein Begleiter Smith mächtig ergriffen von der blick, der sich ihnen jetzt unerwartet darbot, und beide brachen unwillkührlich Worte aus: „Hier ist Platz genug für ein grosses Lager!" Vor uns lag, sagt Rob „eine schöne breite Ebene, die von rauhen ehrwürdigen Bergen von dunkelm Grani geschlossen war: wilde, nackte, gespaltene Spitzen und Kämme von unbeschreib Erhabenheit. Etwa eine halbe Stunde weit nach hinten schloss die kühne, hehre des Horeb, die senkrecht in drohender Majestät sich zu einer Höhe von 1200 bis 1: erhebt, das Ganze. Es war eine herrlich erhabene Umgebung, ganz unerwartet un wir Aehnliches nie vorher gesehen; die Gedanken, die in dem Augenblick sich in Seele drängten, waren fast überwältigend." Die ganze Ebene ist durchschnittlich ½ (engl.) Meilen breit und zwei Meilen lang, umfasst also mehr als eine Quadrat (englischen Maasses) Flächeninhalt. Dieser Raum wird aber noch verdoppelt durch breiten Einbug im S.-W., der zum W. el-Ledscha führt, so wie im N.-O. durch die viel weniger breite Fläche des W. es Scheikh, welche unter einem rechten Winke der Ebene er-Rahah zusammenstösst und durch einen tiefen Giessbach von ih trennt ist.

3. Die westliche Thalschlucht **W. el-Ledscha** birgt in ihrem Hintergrund jetzt verlassene Kloster el-Arbain (d. h. die Vierzig sc. Märtyrer, über welch Näheres bei § 45, 1 zu vergleichen ist) mit seinen reichen Olivenpflanzungen. Berü ist die östliche Thalschlucht **W. el Schoeib,** von der aus gewöhnlich der Ds Musa bestiegen wird. Schoeib ist der arabische Name Jetro's (§ 11, 7); nach ihm das Thal benannt, weil bis dorthin die Heerden dieses Priesterfürsten in Midian a Weide getrieben worden sein sollen. Im Schoosse dieses Thales liegt das gastliche tharinenkloster, das Asyl aller Sinaireisenden mit seinen fruchtbaren Gärten an lagen (vgl. Ritter XIV, 598 ff.).

4. Dass am südlichen Fusse des Dschebel Musa eine so weite, ausgedehnte liege, wie die **Ebene es-Sebaye** (Zbai bei Lepsius) sich später erwies, war frühern Reisenden, selbst auch dem sorgsam forschenden Robinson, entgangen Ursache dieser auffallenden Thatsache liegt darin, dass von Dschebel Musa her Blick in sie kein besonders vortheilhafter ist, indem eine Reihe niedriger Kieshüg Fusse dieses Berges die Ebene zwar nicht ganz verdeckt, aber doch auch ihre B tung und ihren Umfang nicht gehörig erkennen lässt. Laborde hat das Ver zuerst die Bedeutung dieser Ebene erkannt, und eine wenn auch ungenaue und kümmerte Darstellung derselben in seine topographische Skizze des Sinai aufgeno zu haben. Genauer und gründlicher untersuchten W. Krafft und F. A. Straus merkwürdige Ebene; vgl. des Letztern Sinai und Golgatha S. 136 und seine hands lichen Mittheilungen bei Ritter XIV, 596 ff. „Schroff senkt sich, sagt er, der gegen 2000 Fuss tief auf niedrige Kieshügel und dann auf eine breite Thalebene die im O. und S. amphitheatralisch sich erhebt... Hatten wir von der Höhe des Ds Musa dessen majestätische Lage bewundern müssen, so staunten wir jetzt von der

aus über die Erhabenheit des Altars Gottes, der in der grossartigsten Form jäh vor uns aufstieg." „An der Stelle, wo die Ebene sich mit dem Wady es-Sebaye vereinigt (im S.O. des Dsch. Musa) beträgt ihre Breite 1400 Fuss, am südwestlichen Fusse des Berges 1800 Fuss, dieselbe Breite hat sie in der Mitte; ihre Länge von O. nach W. beträgt 12,000 Fuss. Ihr Flächenraum ist also noch grösser als der der Ebene er-Raha (nach Robinson I, 156 hat diese 2700 Fuss in der Breite und 7000 Fuss in der Länge — freilich erlangt dieser Raum durch Hinzunahme der weiten Fläche des W. es-Scheikh fast die doppelte Ausdehnung). Nach Süden hin erhebt sich die Ebene es-Sebaye sehr allmälig, und auch die sie südlich begrenzenden Berge erheben sich sehr sanft und erreichen keine bedeutenden Höhen", so dass sie mit diesen Bergen ein natürliches Amphitheater um den majestätischen Mosesberg herum bildet.

Graul (II, 218) schreibt: „Ich stieg über die Vorberge, die dem Dsch. Musa angelagert sind, und gelangte nicht ohne Beschwerde in die Thalebene Sebayeh, die sich in der Nähe bei Weitem stattlicher ausnahm, als sie mir von der Spitze des Dsch. Musa aus erschienen war. Ich wandte mich rechts hinauf mit dem guten Vorsatze, meine Wandrung so lange fortzusetzen, bis die Spitze des Dsch. Musa verschwinden würde. Da ich aber so ziemlich nüchtern ausgegangen war und die Sonne sehr heiss brannte, so wandte ich auf einer Stelle um, wo noch lange keine Aussicht dazu vorhanden zu sein schien; der Weg stieg immer höher hinauf zwischen den Bergen. Von da zurückkehrend zählte ich 1500 Schritt auf theilweis hügeligem und stets sanft ansteigendem Thalboden, und dann andre 1500 Schritt auf ebenem Boden bis zu dem Puncte, wo das Wady Sebayeh den Dsch. ed-Deir umbiegt, und die Spitze des Dsch. Musa auf eine kleine Strecke verschwindet. Ich ging, nachdem sie wieder frei hervorgetreten, noch etwa 1500 Schritt in das Wady Sebayeh hinein, und noch immer liess sich nicht absehen, wo sie sich wieder verbergen würde. Das Wady hat eine Breite von 2—400 Schritt, die sanfte Lehne der östlichen Bergeinfassung ungerechnet."

§ 44. Wo in den Thälern und Ebenen, die wir an der Hand kundiger Führer durchwandert haben, sind nun die Stationen Dofkah, Alusch und Rafidim, wo der Lagerplatz in der Wüste Sinai zu suchen? — und welcher der Wüstenriesen, die wir kennen gelernt haben, ist der Gesetzesberg, der Berg Gottes in Horeb? Für die nähere Bestimmung von Dofkah und Alusch fehlen alle Anhaltspuncte, und viel besser steht es auch nicht mit der Station Rafidim. Nur so viel lässt sich mit ziemlicher Sicherheit behaupten, dass alle drei innerhalb des Weges, der uns von der Meeresebene el-Kaa aus bis zum Dschebel Musa geführt hat, liegen müssen. Nicht einmal aus der Zahl der Stationen verglichen mit der Länge des Weges dürfen wir uns erlauben, einen ungefähren Schluss auf die Entfernung derselben von einander zu machen, da uns unsre frühern Untersuchungen überzeugend belehrt haben, wie ungleich die Entfernung zwischen den einzelnen Stationen war: bald kaum eine Tagereise, bald drei und vielleicht noch mehr Tagereisen lang. Zu Rafidim fehlt es an Wasser und Mosch schlägt einen Wasserquell aus dem Felsen hervor. Aber was fördert uns das? Solcher Felsen, an denen

dies hätte geschehen sein können, bietet der Weg tausende dar; wir wissen nicht einmal, sollen wir auf Grund dieser Angabe eine besonders wasserleere Stätte suchen, die das Murren Israels uns begreiflich machen könnte; oder eine besonders wasserreiche Gegend, die dem Bewässrungswunder Moseh's entspräche? Denn wer sagt uns, ob der Quell, den Moseh aus dem Felsen hervorrief, nur für die Zeit des Aufenthaltes zu Rafidim, oder auch für zukünftige Zeiten fliessen sollte. Weiter lesen wir von der Schlacht Israels gegen Amalek und von einem Hügel, wo Moseh das Schlachtfeld überschauend stand. Aber der Wady Feiran und nicht minder der Wady es-Scheikh sind fast durchweg so breit, und der Hügel sind so viele auf diesem Weg, dass es unmöglich ist, irgend einen Punct auf dem Wege mit nicht voreingenommener Zuversicht als besser denn alle übrigen dazu passend hervorzuheben. Und ist es denn überhaupt auch unerlässlich, für einen solchen räuberischen Beduinenüberfall eine besonders weite und ausgedehnte Fläche als Schlachtfeld vorauszusetzen? Damit sind aber alle speciellen Data erschöpft, aus welchen wir hoffen könnten, Anhaltspuncte für die Bestimmung Rafidim's zu gewinnen. Es scheint also, dass wir für immer auf die Hoffnung verzichten müssen, die Stätte wiederzufinden, wo der Fels den Murrenden Wasser, und der erhobene Stab Moseh's den Kämpfenden Sieg gab. Nur eine Hoffnung bliebe noch als möglich, nämlich die, dass vielleicht noch einmal die alten Namen, Dofkah, Alusch, Rafidim (wofür es sonst manche Analoga giebt), ganz unerwartet aus dem Munde der Beduinen als treu bewahrte Reminiscenzen der ältesten Zeit auftauchten. Aber auch das werden wir kaum noch als möglich bezeichnen können, — in dem Theile der Halbinsel, der der bewohnteste und besuchteste ist, wo die Reisenden sich 1000mal jeden kleinsten Nebenwady, jede Schlucht, jeden Fels, jeden Hügel haben nennen lassen, ohne je einen Anklang an die alten Namen vernommen zu haben.

1. Unter den oben beschriebenen Umständen begnügen wir uns, die Vermuthungen der namhaftesten Reisenden und Ausleger über die **Lage von Rafidim** übersichtlich zusammenzustellen. Die westlichste Stellung unter Allen muss, da er den Serbal für den Gesetzesberg erklärt hat, Lepsius der Station Rafidim anweisen. Er verlegt sie nach el-Hessun (§ 42, 3), wo der Feiranbach plötzlich hinter einer Felsenspalte verschwindet und nicht wieder zum Vorschein kommt. Dorthin, meint er, an diese ihm wohlbekannte Stelle, führte Moseh das murrende Volk, und liess es hier zuerst Urgebirgswasser schmecken. Darauf reducirt sich das ganze Wunder zu Massah und Meribah (§ 41, 1). Aber auch abgesehen von der Trivialität dieser Wundererklärung, kann diese Ansicht nicht bestehen, denn die Urkunde führt uns an den Anfang, nicht an das Ende eines Quellflusses, und schon Ritter (XIV, 740) hat treffend entgegnet: „Unmöglich konnte Mosis Stab das Wasser da hervorschlagen, wo es sich in die Erde verliert, *sondern* da, wo es zu fliessen beginnt, sobald das Wasser des Wady Feiran überhaupt für

en Mosesquell gelten soll." Das eine halbe Stunde hinter el-Hessun beginnende Para-is zwischen den beiden Hügeln Hererat und el-Bueb (§ 42, 3) hält Lepsius für das da-ıalige Besitzthum der Amalekiter, welche in der Furcht, Israel möge beabsichtigen, sie araus zu verdrängen, Grund genug zum feindseligen Auftreten gegen Israel hatten. Veiter beruft sich Lepsius darauf, dass auch schon Eusebius und Hieronymus lafidim ἐγγὺς Φαράν (prope Pharan) verlegt haben. Den zwingendsten Grund für seine ınnahme findet er aber darin, dass Massah und Meribah ein „Fels in Horeb" war, und ass Jetro hier seinen Schwiegersohn am „Berge Gottes in Horeb" d. h. am Gesetzesberge = Serbal) besuchte (§ 41, 4; 45, 3).

K. Ritter glaubt dagegen Rafidim weiter hinauf, eben in der fruchtbarsten Partie es Thales zwischen Hererat und el-Bueb suchen zu müssen (XIV, 739 ff.). Dann wäre twa der Hügel Hererat die Stätte, auf der Moseh stand, als Israel gegen Amalek kämpfte, nd der Fels Massah und Meribah identisch mit dem engen Felsenthore el-Bueb (§ 42, 3), ro der Bach Feirans plötzlich aus den Felsen hervortritt. Heutzutage freilich entsteht ieser Bach auf natürliche Weise aus dem Zusammenfluss der Gewässer des Wady es-cheikh. Sollte aber nicht etwa „Mosis Stab erst am engen Felsenthore el-Bueb dem Vasserbach seinen Durchgang durch Wady Feiran gebahnt haben?" Dann „würde in iesem noch kein Culturthal wie später, noch kein solches Kleinod für Amaleks Söhne u vertheidigen gewesen sein". Denn „war dies der Fall, so verdankt das Culturthal es W. Feiran seine Ueppigkeit und seinen Anbau erst der nachmosaischen Zeit". Der lerg Gottes zu Rafidim, wo Jetro den Moseh besuchte, muss dann, meint Ritter, frei-ch der Serbal sein, und es sind zwei Berge Gottes zu unterscheiden, der Serbal, der lerg heidnischen Gottesdienstes, und der Dschebel Musa, der erst später durch die Ge-etzespromulgation zum Berge (des wahren) Gottes wurde (vgl. § 41, 4). Dass bei ielegenheit des Felsens, welcher Wasser gab, schon der Horeb genannt wird (17, 6), rklärt Ritter daraus, dass der Name Horeb im Pentateuche die gesammte sinaitische iebirgsgruppe bis zu ihren äussersten Vorbergen bezeichne (§ 45, 1).

Noch weiter hinauf des Weges durch den Wady es-Scheikh gehen Robinson und ıit ihm Laborde, Raumer etc., um Rafidim aufzusuchen, und finden es dann ent-veder zwischen den beiden Defilé's von Mokad Seidna Musa und Abu Suweirah (§ 42, 5), vie Laborde, oder wie Robinson, da wo oberhalb des Brunnens Abu-Suweirah das 'hal sich wieder zu einer grossen Ebene erweitert, etwa 5 Stunden von der Stelle ent-ernt, wo der Wady es-Scheikh von der Ebene er-Rahah ausgeht. Dies entspricht, sagt lobinson, genau der Angabe, dass Rafidim die letzte Station vor der Lagerung in der Vüste Sinai war, und auch die Bezeichnung des Felsens als „in Horeb", so wie der lesuch Jetro's zu Rafidim „am Berge Gottes" wäre erklärlich, da hier die unmittelbaren 'orberge des Sinai beginnen und das Volk sich schon im Bereiche des Gesetzesberges efand. Nur einen Einwand, der gegen diese Ansicht gemacht werden könnte, kennt lobinson, „nämlich den, dass weder hier, noch auf dem ganzen Striche durch den V. es-Scheikh gegenwärtig ein besonderer Wassermangel stattfindet." — Diese Schwie-igkeit kann er nicht anders lösen, „als durch die Annahme, dass, da das Volk längere leit zu Raphidim geblieben zu sein scheint, der geringe Wasservorrath (des Brunnens ıbu-Suweirah) bald erschöpft war."

Am weitesten und entschieden unzulässig rückt die Legende des Sinaiklosters mit er Lage von Rafidim hinauf. Sie bezeichnet nämlich einen mächtigen Felsblock, der in er westlichen Seitenschlucht des Horeb, dem W. el-Ledscha (§ 43, 3), liegt, als den Fels, us welchem Moseh's Stab Wasser hervorrief.

§ 45. Die interessanteste aber, und wichtigste Frage unter allen, die wir hier zu erörtern haben, ist die, welches ist der Berg oder Berggipfel, auf den Jehovah unter Donner und Blitz mit mächtigem Posaunenschall herabfuhr im Feuer und mit Donnerstimme dem versammelten Volke das Grundgesetz des Bundes verkündete (Exod. 19, 16 ff.)? welches der Lagerungsplatz des Volkes in der „Wüste Sinai" und die Stätte, wohin Moseh das Volk „Gott entgegenführte aus dem Lager" (19, 17), und von wo das Volk zurückfloh und von ferne trat, „als es den Donner und die Flammen und den Posaunenschall und den rauchenden Berg sah (20, 14 [18])?

Wir haben allen Grund, die mit so viel Aufwand von Beredsamkeit und Ueberredungskünsten durch Lepsius aufgebrachte Meinung, dass der Serbâl der Gesetzesberg sei, weit von uns zu weisen, andrer Zumuthungen entdeckungssüchtiger Reisenden vollends zu geschweigen. Eine besonnene Prüfung der biblischen Angaben verbunden mit einer umsichtigen Vergleichung der Localitäten [1]) und eine billige Berücksichtigung der hier keineswegs (wie sonst häufig) so bodenlosen Tradition [2]) nöthigt uns unabweislich dazu, dem Gebirgsstocke des Dschebel Musa (§ 43, 1)[3]) den Preis zuzuerkennen. Nur das könnte noch fraglich sein, ob wir mit Robinson den nördlichen Gipfel desselben, den Râs es Sufsâfeh [4]), oder mit der Tradition und vielen neuern Forschern den südlichen Gipfel, nämlich den Dschebel Musa als die Stätte ansehen sollen, wo der HErr hinabfuhr im Feuer. Zu einer sichern Entscheidung dieses streitigen Punctes kann uns nur eine umsichtige Untersuchung der umliegenden Thäler und Ebenen führen. Und glücklicherweise ist durch die neuesten Forschungen der Reisenden unsere Kenntniss der Localität so wesentlich bereichert worden, dass wir jetzt mit ziemlicher Sicherheit behaupten können: der Lagerplatz in der Wüste Sinai war die Ebene er-Rahah mit den Thälern und Triften in ihrer Umgebung, der Berg der Gesetzespromulgation der Dschebel Musa, und die Stätte, wohin Moseh das Volk Gott entgegenführte, die Ebene es-Sebaye [5]).

1. Der Gebrauch der **Namen Sinai und Horeb** (Choreb) ist von jeher sehr schwankend gewesen. Den pentateuchischen und überhaupt biblischen Gebrauch der Namen haben Hengstenberg (Beitr. III, 396) und Robinson (I, 197. 427 ff.) mit Zustimmung Rödiger's (zu Wellstedt's Reise II, 89—91 n. 82) und Ritter's (XIV, 743) so bestimmt, dass sie den Namen Horeb als die ursprüngliche Benennung der ganzen Gebirgsgruppe, Sinai dagegen als den Namen des einzelnen (Gesetzes-) Berges ansehen, während Gesenius (zu Burckhardt p. 1078) das Umgekehrte behauptet, und Lepsius (Briefe S. 352. 439) darauf besteht, dass beide Namen fortwährend mit völlig gleicher Geltung als Bezeichnung des Gesetzesberges gebraucht seien. Zunächst steht fest, dass wenn einer von beiden Namen der umfassendere war, dies nur der Name Choreb sein

kann, denn nirgends im ganzen alten Testament wird der Name Sinai angewandt, wo man durch den Zusammenhang genöthigt wäre, an die gesammte Gebirgsgruppe zu denken, während der umgekehrte Fall unläugbar in Exod. 17, 6 vorliegt. Wenn hier der Fels Massah und Meribah als ein „Fels in Horeb" bezeichnet wird, so kann man nicht an den Gesetzesberg, sondern nur an die Vorberge der ganzen sinaitischen Gebirgsgruppe denken, da Rafidim (wo jener Fels lag) und die Wüste Sinai (am Fusse des Gesetzesberges) zwei verschiedene, durch wenigstens eine Tagereise getrennte Stationen waren (19, 2). Diese umfassendere und daher unbestimmtere Geltung des Namens Choreb bestätigt sich auch durch Exod. 3, 1: „Moseh trieb die Schafe Jetro's zum Berge Gottes nach Choreb zu (חֹרֵבָה)", wo nicht der einzelne Berg, sondern die Gebirgsgegend Choreb heisst. Dass aber der Name Sinai ursprünglich und eigentlich den einzelnen Berg bezeichnet, ergiebt sich unter Andern auch daraus, dass nirgends die Ebene an seinem Fusse „Wüste Choreb", sondern immer und ausnahmslos „Wüste Sinai" genannt wird. Andrerseits steht es freilich auch unzweifelhaft fest, dass der Name Choreb oft gebraucht wird, wo man nur an den einzelnen Gesetzesberg denken kann, und dies wird in den spätern Büchern sogar die vorherrschende Bezeichnung. Eine solche Verwechselung der Namen hat an sich nichts Auffallendes, zumal sie sich, wie Hengstenberg nachgewiesen hat, an ein bestimmtes Gesetz bindet. Während des ganzen Aufenthaltes am Gesetzesberge, wo die Umgebung so vieler andern Berge eine Besondrung forderte, heisst der Gesetzesberg (mit einer einzigen Ausnahme in Exod. 33, 6) Sinai. Nachdem aber die Israeliten jene Gegend verlassen, wird, namentlich durch das ganze Deuteronomium hindurch (mit Ausnahme von Deut. 33, 2) die Gesetzesstätte Choreb genannt. Das Bedürfniss der Besondrung des Berges, welches durch die unmittelbare Nähe hervorgerufen war, ist nun zurückgetreten, und der geläufigere, allgemeinere Name tritt wieder ein. — Vielleicht war der Name Choreb ägyptischen, Sinai einheimischen Ursprungs; woraus sich die allgemeinere und unbestimmtere Geltung des ersteren sehr leicht erklären liesse. — In den spätern Büchern des alten Testaments werden beide Namen promiscue (doch vorherrschend Choreb) gebraucht. Im neuen Testament kommt nur Sinai vor, ebenso bei Josephus. Seit den Kreuzzügen schwankten die Reisenden sehr in der Anwendung beider Namen. Seit dem vorigen Jahrhundert hat sich aber dies Schwanken dahin fixirt, dass man christlicherseits den Dschebel-Musa Sinai, den nördlichen Theil desselben Gebirgsstockes aber Horeb zu nennen pflegt.

2. Es hat allerdings seine volle Wahrheit, wenn K. Ritter (XIV, 729 f.) in Beziehung auf die Frage nach der Continuität der **Tradition von der Lage des Gesetzesberges** bemerkt: „Die grossartigen Erlebnisse des Volkes Israel am Sinai sollten den unmittelbaren Nachkommen, dem Volke am Jordan, in ganz andern als bloss den localen, nämlich den erhabensten, religiösen Beziehungen auf ihr ewiges Heil vor die Seele treten, weshalb die vorübergehenden terrestrischen Beziehungen nur so eben angedeutet zu werden brauchten, um die kurzen Zeitmomente nur einigermaassen an die Localverhältnisse ihres Durchzugs zu knüpfen, auf die offenbar in ihren Specialitäten kein zu grosses Gewicht gelegt ward, da Jehovah nicht am Sinai und in der Wüste zurückblieb, sondern mit seinem Volke Israel nach Kanaan und auf Zion einwanderte. Deshalb ist auch der Blick Israels durch alle Folgezeit, obwohl auf das Gesetz gerichtet, doch nicht auf den Gesetzesberg zurückgewendet und an ihn gefesselt. Denn an dem einzelnen Berge haftet die erhabene Begebenheit nicht... Auch ist der einzelne Berg Sinai niemals, gleich Heiligthümern bei andern Völkern, ein Gegenstand ihrer Verehrung oder ihrer Wallfahrten geworden." — Allein so weit geht sicher die Wahrheit

dieses Ausspruches nicht, dass dadurch alles Interesse des spätern Israel an der Localität des Gesetzesberges und die Kenntniss derselben abgeschnitten oder allmälig erloschen zu denken sei. Die häufigen Erwähnungen des Gesetzesberges bei den Psalmisten und den Propheten mussten auch die Frage, wo derselbe gelegen, aufrecht erhalten und stets neu beleben. Es ist nicht an dem, dass das Volk Israel so spiritualistisch gesinnt gewesen sei, oder hätte sein sollen, dass diese Frage fortan kein Interesse mehr hätte haben sollen. Die durch die Erlebnisse der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob geheiligten Stätten im heiligen Lande hatten z. B., dafür haben wir Zeugnisse genug, für das Geschlecht ihrer Nachkommen fortwährend ein bedeutendes Interesse (zum Theil sogar mehr als recht war), und sollten es (natürlich in den rechten Schranken) haben. Die Genesis mit ihren anschaulichen Schildrungen patriarchalischer Erlebnisse bezweckte offenbar eine Erhaltung und Belebung dieses Interesses. Abraham hat den Grund dazu gelegt durch den Kauf des Erbbegräbnisses zu Makpelah (Bd. I § 66); Moriah und Betel und Mahanaim und viele andre durch Gottesbezeugungen geheiligte Stätten forderten schon durch ihre Namen dazu auf. Der Tempel zu Moriah wurde auf einer Stätte gegründet, die schon durch den Höhepunct im Leben Abrahams dazu markirt worden war; Jerobeam wählte für seinen Kälberdienst Betel, gewiss auch um ihm durch die Erinnerung, welche dieser Name weckte, eine Folie zu geben; und der Höhendienst konnte sogar durch die Hinweisung darauf, dass die Stammväter auf denselben Höhen geopfert, eine Opposition gegen den Tempeldienst begründen. Eine ähnliche Stellung des Volksgeistes werden wir, auch ohne specielle Zeugnisse dafür, in Beziehung auf die Stätte der Gesetzespromulgation voraussetzen müssen. Und solche Zeugnisse fehlen nicht einmal gänzlich. Elias pilgert nach dem Berge, wo Jehovah in seiner Majestät dem Volke das Gesetz gegeben, um dort seinem Gotte zu klagen, wie das Volk seiner Zeit vom Gesetze abgefallen sei. Elias und seine Zeit kannten also ohne Zweifel noch die Localität dieser heiligen Stätte (vgl. 1 Kön. 19, 8). Der Apostel Paulus wusste sogar den Namen anzugeben, den der Gesetzberg zu seiner Zeit bei den einheimischen Arabern hatte (Gal. 4, 25: Denn Hagar heisst bei den Arabern der Berg Sinai). Er selbst war in Arabien gewesen (Gal. 1, 17), hatte **vielleicht** selbst den Berg bestiegen mit ähnlichen Gefühlen, mit welchen Elias vordem ihn betreten hatte, denn auch er hatte wie Elias über Hartherzigkeit und Verfolgung seines Volkes zu klagen. Wir können annehmen, dass auch er die Lage des Berges noch kannte, oder zu kennen meinte. In Arabien bildeten sich sehr früh, schon im 2. Jahrh., christliche Gemeinden, und christliche Einsiedler zogen sich in die durch die grossen Thaten Gottes an seinem Volke geheiligten Berge und Schluchten von der Welt zurück. Dionysius von Alexandrien erwähnt (um 250), dass das Sinaigebirge die Zufluchtsstätte der ägyptischen Christen in Zeiten der Verfolgungen gewesen sei, und dass die dort hausenden Saracenen dieselben häufig zu Sclaven gemacht hätten (Euseb. h. e. 6, 42). Im 4. Jahrhundert erfahren wir aus vielen Zeugnissen, dass der Berg Sinai der Sitz vieler Eremiten war, die obwohl in abgesonderten Zellen wohnend, doch unter einem gemeinsamen Oberhaupte in regem Verkehr mit einander standen. Eins dieser Eremitenhäupter war der Aegypter **Sylvanus** (ums J. 365), der auf dem Sinai sich einen Garten angelegt hatte, den er bebaute und bewässerte. Im J. 373 machte der Mönch **Makarius** eine Wallfahrt nach dem Sinai und erreichte denselben 15 Tage nach seiner Abreise von Jerusalem. Er traf eine Menge Anachoreten dort an und erlebte einen Ueberfall der Saracenen, der vierzig frommen Vätern das Leben kostete. Solche Blutbäder wiederholten sich häufiger, so namentlich zur Zeit des **Nilus**, der mit seinem Sohne **Theodulus** unter den Anachoreten des Sinai wohnte, und uns selbst eine Be-

hreibung des Ueberfalls hinterlassen hat, welchem er selbst zwar entkam, während sein ohn als Gefangener weggeschleppt und später erst vom Bischof von Elusa losgekauft urde (ums J. 390). Um dieselbe Zeit ist Pharan im Feiranthale der Mittelpunct eines ühenden christlichen Bisthums. Aus der Mitte des 5. Jahrhunderts haben wir einen rief vom Kaiser Marcian an den Bischof Makarius, die Archimandriten und Mönche auf m Sinai, mit der Warnung vor der Verführung eines Ketzers Theodosius, der nach m Concil von Chalcedon in das Sinaigebirge geflohen war. Im J. 548 unterschrieb auf ner Synode zu Konstantinopel ein Theonas, Presbyter montis Sinai als Legat dieses erges und der Kirche zu Pharan und zu Raithou (= Elim). Auf dem fünften ökumenihen Concil zu Konstantinopel (553) unterzeichnete ein Constantinus, Episcopus Sinai etc. 'gl. die nähern Nachweisungen bei Robinson I, 200 ff. und bei Ritter XIV, 12 ff.). — uf Grund all dieser Thatsachen, die übrigens sämmtlich jeder nähern Angabe ermangeln, oraus wir schliessen könnten, welcher Berg gemeint war, möchte vielleicht die Beauptung nicht allzu gewagt erscheinen, dass vermittelst continuirlicher Tradition sich as Bewusstsein von der richtigen Lage des Sinai bis in die Zeiten Justinian's gar wohl rhalten haben könne. Aber gerade in dieser Zeit treten unläugbar zwei verschiedene ngaben von der Lage des heiligen Berges hervor. Kosmas Indicopleustes identificirt n offenbar mit dem Serbal, wenn er ihn sechs Milliarien (1½ deutsche Meilen) von er Stadt Pharan entfernt sein lässt (bei Montfaucon Coll. nova T. II L. III p. 196: εἰς Χωρὴβ τὸ ὄρος, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῷ Σιναΐῳ, ἐγγὺς ὄντι τῆς Φαρὰν ὡς ἀπὸ μιλίων ἕξ.), as ausserdem auch noch durch seine Bemerkungen über die Inschriften (vgl. bei § 42, 2) usser Zweifel gesetzt wird. Und doch hatten schon vorher gewichtige Autoritäten thatächlich für die Identität des Dschebel Musa mit dem Gesetzesberge entschieden. Nach er Tradition des jetzigen Sinaiklosters im W. Schoeib ist Justinian I. der Erbauer dieses losters (im J. 527), das er an der Stelle errichtete, wo schon lange vorher Helena eine leine Kirche gebaut hatte. Das Wesentliche aus dieser Sage, nämlich der Bau einer rossen Kirche in einem Sinaithale für die dortigen zahlreichen Mönche, wird von dem ast gleichzeitigen Geschichtschreiber Prokopius bestätigt (de aedificiis Justin. 5, 8). Er erichtet, dass die Kirche nicht auf dem Gipfel habe gebaut werden können, sondern weit iefer angelegt worden sei, weil Niemand über Nacht, wegen des fortdauernden Getöses nd andrer übernatürlichen Erscheinungen dort aushalten könne. Es ist ohne Zweifel lie noch stehende Kirche, die den Namen der Verklärung trägt. Am Fusse des Berges aute derselbe Kaiser nach Prokop eine starke Festung, die er mit einer ausgewählten Besatzung versah, um die Einfälle der Saracenen zu verhindern. Bestimmter noch lautet las glaubwürdige Zeugniss des Patriarchen Eutychius von Alex. im 9. Jahrh. Er erichtet, Justinian habe ein befestigtes Kloster am Sinai zu bauen befohlen, welches len ehemaligen von den Anachoreten zu ihrem Schutze angelegten Thurm mit der Kaelle in sich begriff, um die Mönche vor den räubrischen Einfällen der Ismaeliten zu chützen (Eutych. Annales ed. Pococke II p. 160 f.). Es ist wahrscheinlich das noch etzt stehende Kloster, das Prokop mit einer Feste verwechselt hat. Alle diese Angaben estätigen sich auch durch das Itinerarium des Märtyrers Antoninus, der gegen Ende les 6. Jahrh. zum Sinai pilgerte. Seine Angaben lassen nicht die Möglichkeit eines Zweiels, dass der Dschebel Musa gemeint sei (Ritter XIV, 30), und dadurch gewinnen auch lie Angaben von der Kirche der Helena, und die Localität des Ueberfalls, den Nilus beschreibt, eine solche Bestimmtheit, dass an ihrer Lage auf oder an dem Dschebel Musa nicht mehr zu zweifeln ist. So erweiset es sich denn, dass von Helena's Zeiten an die allgemeine Meinung die war, dass der Sinai eben da läge, wo die Tradition ihn noch

heute hinverlegt, und es kann nicht mehr als unbesonnen gelten, wenn wir es für möglich halten, dass diese Tradition rückwärts durch Paulus und Elias bis auf Mosch zurückgeführt werden könne. —

Aber wie kam der Indienfahrer bei so allgemeiner, und so altbegründeter Uebereinstimmung zu seiner entgegenstehenden Meinung? Ritter (XIV, 31) spricht die Vermuthung aus, dass „vielleicht in Konstantinopel und Alexandrien eine verschiedene Tradition oder Parteiansicht darüber bei Klosterstiftungen und Mönchen stattgefunden habe, die aus einer Eifersucht hervorgehen konnte, der einen oder andern Localität in der Heilighaltung den Vorrang zu vindiciren. Die byzantinische Ansicht, so kaiserlich unterstützt, konnte natürlich wohl den Sieg über die ägyptische Ansicht davon tragen." Aber wir finden nirgends die mindeste Andeutung auf ein solches Verhältniss, das in der That auch an sich wenig Wahrscheinlichkeit hat. Es kann sich bloss auf den jedenfalls schwachen Grund stützen, dass Kosmas ein „ägyptischer" Mönch war. Diese Verschiedenheit der „Parteiansichten" zwischen den Rivalen am Bosporus und am Nil müsste schon seit den Zeiten des Dionysius von Alexandrien und der Kaiserin-Mutter Helena bestanden und sich dreihundert Jahre lang erhalten haben. Dann, sollte man aber meinen, würde sich doch bei den vielfachen Reibungen zwischen Byzanz und Alexandrien, und noch mehr bei den sehr zahlreichen und zum Theil sehr ausführlichen Erwähnungen der Sinai-Anachoreten, irgendwo eine Spur davon finden. Alle Nachrichten von Kosmas kennen nur einen Sinai, nämlich den, wo Justinian das Kloster baute; sie haben keine Ahnung davon, dass noch eine andre Gegend Anspruch darauf mache, der Schauplatz der grössten That Gottes an Israel zu sein. Auch Eutyches, der als Aegypter jedenfalls die alexandrinische „Parteiansicht" kannte und wahrscheinlich auch theilte, der obendrein die genauste Kenntniss der Dinge hatte, weiss nicht das Mindeste davon, dass man den Sinai anderswo suchen könne, oder je gesucht habe, als da, wo Justinian seine Klosterveste baute. Der Anspruch des Serbal auf die Ehre, der Gesetzesberg zu sein, kann erst spät, nicht lange vor Kosmas' Zeiten entstanden sein, er kann nur auf einem beschränkten Boden Raum, nur in einem beschränkten Kreise Beifall gefunden haben. Wir werden daher schwerlich irren, wenn wir die Entstehung dieser Ansicht nach Pharan verlegen. Pharan war anfangs eine heidnische Stadt, ihre Gründung in der Nähe des Serbal verdankt sie gewiss nicht einer [illegible], wenn überhaupt, eher einer [illegible] oder sabäischen Heiligkeit des Serbal, sondern ohne Zweifel der paradiesischen Fruchtbarkeit des Feiranthales, dieses „köstlichsten Kleinodes" der ganzen Halbinsel. Aber Pharan wurde allmälig zu einer christlichen Stadt, zum Mittelpuncte eines blühenden Bisthums. Was war natürlicher, als dass die Stadt, die jedenfalls auf dem Wege lag, den das Volk Gottes unter Mosis Leitung einst gezogen war, möglichst viele Erinnerungen [illegible] an die grossen und [illegible] aus den grossen Thaten Gottes an Israel [illegible] Nähe zu [illegible]." Aber viel Beifall, wenigstens nicht in weitern Kreisen, weder in Byzanz noch in Alexandrien, können ihre Meinungen nicht gefunden haben, wahrscheinlich weil die Ueberzeugung, dass der Dschebel Musa der Gesetzesberg war, zu alt, fest- und tiefbegründet, zu allgemein verbreitet und anerkannt war. So wenig fand ihre Meinung in weitern Kreisen Anklang, dass schwerlich eine Kunde davon zu uns gekommen sein würde, wenn nicht ein leichtgläubiger Mönch aus dem [illegible], der wahrscheinlich selbst nicht weiter kam, als bis nach Pharan, sich hätte [illegible] lassen, die daselbst herrschende Meinung als die richtige, wozu der unmittelbare Eindruck, mit der Ansicht des majestätischen Serbal auf ihn machen musste, auch wohl das Seinige beitragen mochte.

Lepsius hat sich nun zwar alle Mühe gegeben (S. 445 ff.), die oben angeführten eugnisse für das Alter der heutigen Tradition zu entkräften, und insonderheit glaublich ı machen, dass das Sinaikloster nicht von Justinian gebaut sein könne, dass vielmehr e ganze Tradition mit sammt dem Kloster erst im 11. Jahrh. entstanden sei. Aber die ınze Kunst der Beweisführung besteht bloss darin, den Kosmas Indicopleustes für allein aubwürdig zu erklären und die übrigen Zeugnisse als unecht oder unzuverlässig zu ɪrdächtigen. Auf Prokop sich stützend, behauptet er, Justinian habe bloss zu strategihen Zwecken eine Festung am Dschebel Musa bauen lassen, ohne alle Rücksicht auf e angebliche Mosaität der Stätte etc.

3. Durch die nach dem Serbal hinweisenden Inschriften (§ 42, 2) irregeleitet, die für christlichen Ursprungs hielt, sprach Burckhardt (nach der Citation bei Lepsius 418) als seine Ueberzeugung aus: I am persuaded that Mount Serbal was at one peod the chief place of pilgrimage in the peninsule: and that then considered the mounin where Moses received the tables of the law; though I am equally convinced, from perusal of the Scriptures, that the Israelites encamped in the Upper Sinai, and that ther Djebel Mousa or Mount St. Catherine is the real Horeb. Seitdem liessen sich mehıre, wenn auch immer sehr vereinzelte Stimmen vernehmen, die den Sinai nach dem ɪrbal verlegt wissen wollten. Nach Kutscheits Angabe (in Bruns' Repert. 1846. II . 12) war der Engländer Hugues der Letzte, der in seinem 1811 zu London erschienen Bibelatlas die Gesetzespromulgation dem Sinai vindicirte. Da trat im J. 1846 epsius mit dem Anspruch auf, nicht nur zum erstenmal seit tausend Jahren die wahre ıge des Sinai im Serbal wiederentdeckt, sondern sie auch für alle Zeiten unzweifelhaft stgestellt zu haben (s. Reise S. 11—50). Und noch im J. 1852 (Briefe S. 340 ff. 417 ff.) ıt er, obwohl Ritter, der Meister in diesem Fache, seine Ansicht nicht adoptirt, sonɪrn vielmehr die gewichtigsten Bedenken gegen dieselbe vorgebracht hat (XIV, 736 ff.), e von Neuem in beredter Sprache vertheidigt*). Bis jetzt hat seine Hypothese, trotz ɪrer wiederholten Vertheidigung wenig Glück gemacht. Robinson hat sie (Biblioth. ıcra Vol. IV p. 381 ff.) mit Entschiedenheit zurückgewiesen. Beachtungswerth ist auch ıs Geständniss von Dieterici (II, 53 f.): „Herr Prof. Lepsius hatte selbst die Güte

---

*) Die allerdings etwas leidenschaftlich gehaltene Streitschrift von Kutscheit hat epsius keiner Beachtung gewürdigt. Auf Ritter's Bedenken ist er dagegen theil'eise eingegangen. Dass derselbe trotz seiner Beweisführung des Gegentheils noch ımer an der alt hergebrachten Ansicht festhält, entschuldigt er folgendermaassen ʃ. 427): „Ritter's Darstellung musste sich nothwendig von vornherein für eine ɪr beiden Ansichten entscheiden. Dabei konnte natürlich die neue (?) beim letzten bschluss der bedeutenden Vorarbeiten dargebotene Ansicht, welche der bisɪrigen seit einem Jahrtausend unbezweifelten und alle neuern Reisebeschreiber beherr:henden Annahme zum erstenmale (?) in einem gelegentlich und nothwendig unvollɪmmnen Reiseberichte entgegentrat, um so weniger Anspruch auf eine Bevorzugung achen, als sie noch von keiner Seite kritisch geprüft, noch von spätern Reisenden in ɛtracht gezogen war.“ Wir gestehen gerne, von der wissenschaftlichen Treue und Geissenhaftigkeit eines Mannes wie Ritter eine bessere Meinung zu haben, und halten ıs überzeugt, dass Ritter auch noch „beim Abschluss der bedeutenden Vorarbeiten“ lie übrigens mit dieser Frage nur wenig zu thun hatten) nicht die Mühe gescheut ıben würde, nöthigenfalls noch die betreffenden Stellen zu ändern.

gehabt, mir vor meiner Abreise seine Schrift mitzugeben. Ich fand bei meiner Reise seine Schrift in vielen Puncten so vortrefflich, dass ich darnach zu reisen beschloss. Ich war im Voraus fast schon entschlossen, den Serbal für den Sinai zu nehmen, bin aber nach meiner Besteigung des Serbal ganz andrer Meinung geworden."

Doch prüfen wir Lepsius' Gründe und Gegengründe. Zuvörderst meint er, der herrschenden Ansicht ihre Hauptstütze zu entreissen, indem er sie für eine spät entstandene Mönchsfabel erklärt. Wie sehr er dabei im Unrechte ist, ergiebt sich aus dem Vorigen. Dann stellt er es als ein unter allen Umständen festzuhaltendes Axiom auf, dass die allgemeinen geographischen Zustände der Halbinsel seit Moseh's Zeit wesentlich dieselben geblieben seien, dass insonderheit die Verhältnisse und das Maass von Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit noch jetzt dasselbe sei, wie damals, — und meint, wer zu der entgegengesetzten Annahme seine Zuflucht nimmt, könne freilich Alles beweisen, beweise aber eben darum nichts. Das mag K. Ritter sich zu Gemüthe nehmen, der nicht nur an unzähligen Stellen seines grossen Werkes behauptet und aus genügenden Schlüssen darthut, dass die Halbinsel im Alterthum im Allgemeinen viel fruchtbarer gewesen sein müsse, als jetzt, sondern auch namentlich sehr geneigt ist, die Fruchtbarkeit des Feiranthales, worauf bei Lepsius Alles ankommt, erst von der wunderbaren Entstehung des Feiranbaches durch Moseh's Stab herzudatiren (§ 44, 1). Treffend bemerkt Dieterici (II, 55 f.): „Herr Prof. Lepsius dringt darauf, die jetzigen Verhältnisse der Sinaihalbinsel als maassgebend anzunehmen. Wir lassen es dahin gestellt sein, ob der gelehrte Aegyptolog in dem jetzt so verwüsteten Aegypten und Nubien, in den vom Sande vielfach begrabenen Fluren auch so bestimmt auf die jetzige Lage des Landes in seinen Forschungen Rücksicht nimmt."

Weiter geht das Bestreben unsers Verf. dahin, die Unfruchtbarkeit der Sinaiumgebung, die Fruchtbarkeit der Serbalumgebung möglichst gross, und den Contrast zwischen beiden möglichst grell darzustellen. Der Sinai mit seinen Umgebungen soll sich in Beziehung auf Unfruchtbarkeit und Dürre um nichts von den todten, nackten Gegenden der übrigen Halbinsel unterscheiden und sein Bischen Gärten nur auf das Mühsamste durch künstliche Mittel der Mönche geschaffen und erhalten sein. Aber sind denn wirklich die Umgebungen des Dschebel Musa eine so wasserleere, unfruchtbare dürre Wüste? Kutscheit (p. 23) appellirt an Shaw, Niebuhr, Burckhardt, de Laborde, Robinson, Schubert und hundert andere Reisende, die auch Augenzeugen und glaubwürdige Männer sind, und sich doch ganz anders darüber auslassen. Einer der neuesten Reisenden, der Nordamerikaner St. Olin (in d. Zeitschr. der deutsch-morgenl. Gesellsch. II, 3 p. 318 f.) sagt: „Herrliche Quellen dringen aus den Felsen hervor, und bilden einen prächtig strahlenden Wasserfall, der sich in die Schlucht hinunterstürzt... Wir näherten uns oft seinem kühlen, klaren Wasser, unsern Durst zu löschen" etc. K. Ritter, der über die Halbinsel Studien gemacht hat, wie keiner der Zeitgenossen, hat sich aus der tausendfachen Uebereinstimmung der Reisenden eine andre Anschauung vom Sinaigebirge construirt. Er findet darin ein „kühleres, weitverbreitetes, hohes, alpenähnliches Weideland", und erkennt dem Feiranthale nur eine „mehr auf einen engern Raum concentrirte grössere Fülle von Fruchtbarkeit zu" (XIV, 743). Lepsius findet es nun undenkbar, dass es Moseh eingefallen sein könne, sein Volk aus dem fruchtbaren Paradise des Feiranthales in die öde Wüste des Sinai zu einem Jahresaufenthalte zu führen, und meint, auch das Volk werde sich schönstens dafür bedankt haben, ihm dahin zu folgen, nachdem es die Lieblichkeit jenes Paradises gekostet habe. Kutscheit (p. 23) entgegnet: „Das klingt fast, als ob Israel keinen andern Zweck gehabt hätte, als irgend ein fruchtbares Erd-

winkelchen zu suchen, um da seine Zelte und Hütten auf immer aufzuschlagen. Israel wollte in das Land seiner Väter, das von Milch und Honig floss; vorher aber sollte es am Sinai die Knabenschuhe ablegen, um durch das Gesetz zum Manne, zu einem geordneten Volke zu werden." Aber Lepsius nimmt die Sache sehr ernst. Er sagt (Briefe 347 f.): „Es ist nicht zu verkennen, dass wenn Moses sein grosses Volk nach der Halbinsel führen wollte, die erste und hauptsächlichste Aufgabe, die er nach seiner Weisheit und Kenntniss des Landes zu lösen hatte, die des Unterhaltes war. Denn wie man sich auch die angegebenen Zahlen der Auswandernden erklären mag, (nach Robinson zwei Millionen), immerhin müssen wir eine bedeutende Volksmenge annehmen, die sich plötzlich ohne Zufuhr von Lebensmitteln in der sinaitischen Wüste erhalten sollte. Wie wäre es nun denkbar, dass nicht vor Allem der einzig fruchtbare und wasserreiche Ort der Halbinsel von Moses ins Auge gefasst und auf dem kürzesten Wege erstrebt, sondern statt dessen ein ferner Gebirgswinkel aufgesucht worden wäre, welcher damals unmöglich auch nur, ich sage absichtlich viel — für 2000 Einwandrer mit Zubehör das tägliche Bedürfniss an Wasser und andrer Nahrung darbieten konnte. Mit Unrecht würde sich Moses hier auf die Wunder Gottes verlassen haben, denn diese beginnen stets erst, wenn menschliche Weisheit und menschlicher Rath, der durch sie nicht überflüssig gemacht werden soll, zu Ende ist." — Sehr wohl, aber soll mit dieser Argumentation wirklich Ernst gemacht werden, so muss man von vornherein behaupten, Moseh war der thörichtste und unbesonnenste Volksführer, den es je gegeben hat, und das murrende Volk hatte ganz Recht, wenn es sagte: Sind in Aegypten nicht auch Gräber? Musstest du uns in die Wüste führen, damit wir vor Hunger und Durst umkommen? — Lepsius, der uns die 430 Jahre des ägyptischen Aufenthaltes durch einen kühnen Handstreich auf 90 Jahre reducirt, wird wahrscheinlich auch wohl ebenso geschickt die 2 Millionen Auswandrer etwa auf 20,000 und nöthigenfalls auf noch weniger reduciren können; aber wie bald mussten auch diese mit ihrem Vieh den fruchtbaren Ertrag des Feiranthales, das kaum eine Meile lang und höchstens 500 Schritt breit ist, erschöpfen? Wo bleibt da Moseh's gerühmte Weisheit, Einsicht und Landeskenntniss? Er muss also doch von vornherein, auch wenn er das Feiranparadis zum Hauptaufenthaltsorte in der Halbinsel bestimmte, sich auch „auf die Wunder Gottes verlassen haben", obwohl Lepsius das sehr unschicklich von ihm findet. Und ist denn der Unterschied zwischen Feiran und er-Rahah genau besehen in dieser Beziehung so gross? K. Ritter ist andrer Meinung (XIV, 743); er meint im Gegentheil, gerade die Umgebung des Dschebel Musa „sei für den längern Aufenthalt eines Volkes in ihren vielverzweigten Thalgebieten geeigneter als jede andre Gegend der Halbinsel, selbst als die mehr auf einen engern Raum concentrirte grössere Fülle im Feiranthale." Wir stimmen diesem Urtheil völlig bei. Auch jetzt ist die Umgebung des Wady es-Scheikh (§ 42, 5) mit seinen zahllosen bewachsenen Seitenthälern und Schluchten ungleich bevölkerter, als das an sich weit fruchtbarere aber unvergleichlich kleinere und keine solche fruchtbaren Seitenthäler umfassende Gebiet des Feiranthales. Sehr richtig bemerkt Dieterici (II, 57) gegen Lepsius: „Es ist die Lagerung der Israeliten nicht anders denkbar, als dass, während das Hauptlager am erwähnten Orte aufgeschlagen war, die Heerden weit und breit umher ihre spärliche Nahrung suchten, ganz so, wie dies bei den heutigen Bewohnern der Fall ist. Dabei muss man aber die ausserordentliche Speisung durch den Herrn stets im Auge behalten." Von diesem Gesichtspuncte aus bestätigt sich vollkommen Ritter's eben angeführte Meinung.

Lepsius hat gewiss gegen Ritter vollkommen Recht, wenn er behauptet, man

könne im Exodus unmöglich zwei verschiedene Berge Gottes (Serbal und Sinai) annehmen (§ 41, 4); aber Ritter hat auch ebenso entschieden Recht gegen Lepsius, wenn er behauptet, der Berg heidnischer Götter (der Serbal) könne unmöglich identisch sein mit dem Berge Jehovah's. Seit durch Credner und Tuch festgestellt worden ist, dass die sinaitischen (oder wie Ritter sie richtiger genannt wissen will: die serbalitischen) Inschriften den Serbal nicht als Ziel christlicher, sondern vielmehr uralter heidnischer (baalitischer oder sabäischer) Verehrung und Wallfahrt darstellen, ist der Serbalhypothese ihr scheinbarstes Argument entrissen worden. Verwundern muss es daher, dass Lepsius dennoch diese Inschriften für seine Meinung geltend machen kann. „Dazu kommt, sagt er S. 347, dass die sinaitischen Inschriften, die sich vornehmlich auf den Wegen nach Wadi Firân und in dem nach dem Serbâl hinaufführenden Wadi Aleyât in grösster Menge finden, darauf hinzudeuten scheinen, dass auch in noch viel spätern Zeiten grössere Wallfahrten zur Feier von religiösen Festen dorthin unternommen wurden.“ Sic! Vielmehr eben weil der Serbal schon durch seine Gestalt zu abgöttischer Verehrung die heidnischen Einwohner der Halbinsel (die Amalekiter) aufforderte (§ 42, 4), und deshalb ohne Zweifel schon in den ältesten Zeiten, auch vor Moseh, dazu missbraucht worden ist, war er zum Berge des Gottes Jehovah absolut untauglich. „Das Volk kämpfte, sagt Dieterici (II, 57) noch den heftigen Geisteskampf (mit der ihm so tief innewohnenden Neigung zum Götzendienst) und fiel immer wieder in denselben zurück. Bei diesem Geisteskampfe sollte Moses den Berg des Baal zum Gottesberge gemacht haben?“

Wenn dann weiter noch der „Fels in Horeb“ (Exod. 17, 6), der zu Rafidim das Volk mit Wasser versorgte, und der Besuch Jetro's (zu Rafidim?) am „Berge Gottes“ (Exod. 18, 5) für den Serbal geltend gemacht werden, so werden wir Erstres wohl ebenso gut von den Vorbergen des Sinai, wie Lepsius von den Vorbergen des Serbal deuten dürfen, — und Letzteres beweist uns, dass Rafidim entweder (wie Robinson annimmt) in solcher Nähe des Gesetzesberges lag, dass eine derartige Ausdrucksweise gerechtfertigt war, oder dass (was uns richtiger erscheint, vgl. § 41, 4) dieser Besuch nicht nach chronologischer sondern nach sachlicher Ordnung in den Bericht eingereiht ist; — eine Alternative, der auch Lepsius sich gefangen geben muss (und giebt), denn auch sein Rafidim lag nicht unmittelbar am Fusse des Serbal, sondern von jenem führte erst der Wady Aleyat zu diesem. — Was endlich den sonderbaren Beweis aus Exod. 16, 1 betrifft, dass nämlich nur der Serbal, weil an die Wüste Sin stossend, habe Sinai oder Sin-Berg genannt werden können, so haben wir uns darüber schon in § 39, 5 ausgesprochen.

Wir sehen also, um die Beweise für die Identität des Serbal mit dem Gesetzesberge steht es äusserst schwach, und man kann es in der That einem Ritter*), Ro-

*) Trotz der gewichtigen Argumente, die er selbst gegen Lepsius und für die alte Ansicht beibringt, bezeichnet Ritter (XIV, 740) seine mit dieser übereinstimmende Meinung doch nur als eine hypothetische. „Wir sehen, sagt er, in den beiden fast gleichzeitigen Berichterstattern, Hieronymus und Kosmas, das Auseinandergehen der Ansichten über diese Localitäten, deren keine auch in der neuesten Doppelansicht durch entscheidende und hinreichende Gründe vor der andern, uns wenigstens, als allein bevorzugt erscheint. So wie jede dieser beiden Erklärungsweisen eines in topographischer Hinsicht so unbestimmt gebliebenen Textes, wie einer noch so unvollkommen erkannten Localität, sich nur hypothetischer Wahrscheinlichkeiten zur genauern Auslegung bedienen

binson, Dieterici etc. nicht verdenken, wenn sie trotz der von Lepsius aufgebotenen Gelehrsamkeit und Beredsamkeit, trotz seiner Provocation auf Autopsie, an dem alten System festhalten; zumal dasselbe durch eine Fülle der schlagendsten Zeugnisse und Argumente gestützt und gefordert wird. Die genannten Gelehrten haben uns sowohl in dem Nachweis der Unwahrscheinlichkeit, ja Unmöglichkeit der Lepsius'schen Auffassung als auch in der neuen Begründung der alten, hergebrachten Ansicht so gewichtige Argumente dargeboten, dass uns kaum mehr zu thun übrig bleibt, als sie reden zu lassen, und ihre sich gegenseitig ergänzenden Argumente in eine Phalanx zusammenzuschliessen.

Robinson fordert von der Stätte, die Anspruch daran machen könne, der Schauplatz der Gesetzgebung zu sein: Space sufficient, adjacent to the mountain for so large a multitude to stand and behold the phenomene on the summit, und verneint, weil diese Bedingung beim Serbal fehle, die Lepsius'sche Hypothese. Lepsius gesteht zu, dass am Fusse des Serbal allerdings eine solche Ebene, auf der das ganze Volk hätte stehen können, nicht vorhanden sei. Aber er erinnert daran, „dass die Lagerung des Volkes am Sinai nicht anders erzählt wird, als an allen frühern Stationen. Wollte man also den Begriff des Lagers so enge fassen, dass man, um hinlänglichen Raum für die Niederlassung eines so grossen Volkes besorgt sein müsste, so würde man auch auf den frühern Stationen überall eine Ebene er-Raha nachzuweisen haben. Wer sich eine Menge von 2 Millionen Menschen in einem geschlossenen Lager von Zelten, deren sie, eins auf zehn gerechnet, 200,000 gebraucht haben würden, wie in einem wohlgeordneten ungeheuern Militärlager denkt, dem würde selbst die Ebene Raha (§ 43, 2) zu klein erscheinen müssen; wer aber annimmt, dass sich nur ein verhältnissmässig sehr kleiner Theil um das Hauptquartier Mose's schaaren konnte, alle Uebrigen die Schattenplätze und die spärliche Weide der umliegenden Thäler gesucht haben werden, der wird sich auch das Hauptlager ganz ebenso gut im Wadi Firan denken können. Auch bietet W. Firan, selbst wenn wir nur an den fruchtbarsten Theil desselben denken, bis nach el-Hessun hinab, in Verbindung mit dem breiten W. Aleyat wohl ebensoviel, und jedenfalls einen weit wohnlichern Raum für ein zusammenhängendes Lager dar, als die Ebene Raha." Wir geben das Alles bereitwillig zu, bemerken aber zweierlei: Einmal, die eben mitgetheilte Argumentation schliesst das Geständniss ein, dass selbst für das Hauptlager am Fusse des Serbal kein Platz gewesen, indem sie dasselbe (wo doch von der Lagerung in der „Wüste Sinai" die Rede ist) in das Feiranthal bis nach el-Hessun hinab verlegt. Aber das Feiranthal ist ja mit der Station Rafidim identisch, diese müsste also wiederum mit der Station in der Wüste Sinai identisch sein, während Israel, um

---

kann, so sei es hier gestattet, auch in dieser vielleicht nie ganz ins Klare zu setzenden Materie unsre hypothetische Ansicht kürzlich anzudeuten." Offenbar giebt hier der Hinblick auf das jedenfalls überschätzte Zeugniss des Kosmas (Erl. 2) seiner Rede diese unsichre Haltung, die sie indess bei der Ausführung verliert. Hier spricht er sich wiederholt (z. B. S. 742) mit grösster Bestimmtheit aus. Im Evang. Kal. S. 52 schliesst er seinen Aufsatz mit den Worten: „Die jüngsten Forschungen und Untersuchungen haben also wenigstens dazu beigetragen, wenn schon nur auf eine negative Weise, den Serbal Amaleks nicht für den Sinai Israels halten zu können, falls nicht spätere Entdeckungen noch positivere Thatsachen für das Gegentheil hervorheben sollten. Bis dahin aber wird der erhabene Gebirgsstock, an dessen Fusse das Kloster zu Kaiser Justinians Zeit erbaut ward, für alle Wallfahrer der wahre Sinai und Horeb Israels verbleiben, der nicht weniger die Beweise seiner antiken Würde und Erhabenheit in sich trägt."

aus jener in diese zu gelangen, von Rafidim aufbrechen und (wenigstens) eine Tagereise weiter marschiren musste; worauf es dann, in der Wüste Sinai angekommen, von Neuem das Lager aufschlug (Exod. 19, 1. 2). Zweitens aber, und das ist noch wichtiger, hat Lepsius das Robinson'sche Argument gar nicht verstanden, wenigstens es so gedeutet, dass es ein Leichtes war, es zu widerlegen. Robinson fordert einen ausgedehnten Raum am Fusse des Berges nicht (wie Lepsius es deutet), um dort alle Zelte aufschlagen zu können, sondern damit von dort aus das ganze Volk das, was auf des Berges Gipfel vorging, wahrnehmen konnte, — und diese Fordrung ist ebenso vollkommen berechtigt (vgl. Exod. 19, 17 ff. 20, 18 ff.), als es vollkommen gewiss ist, dass die Umgebung des Serbal ihr nirgends genügen konnte. Hören wir Dieterici, der sich (und zwar mit entschiedener Voreingenommenheit für die Lepsius'sche Hypothese) diese Umgebung genau daraufhin angesehen hat. Dieser sagt (II, 54): „Es war sowohl mir, als meinem Reisegefährten D. Blaine, welcher bei allen Localverhältnissen einen merkwürdigen Tact bewies, unmöglich, auf dem Serbal uns irgendwie die Scene zu vergegenwärtigen. Der Serbal ist von Weitem her wohl durch seine Höhe sichtbar, aber nicht in der Nähe, weder vom W. Aleyat aus noch von dem blühenden Feiranthale. Nur ein kleines Eckchen, da wo den Trümmern der Wüstenstadt (Pharan) gegenüber das Thal gen Norden weiter ausbiegt, ist vom Serbal aus sichtbar; in dem grünenden Feiranthal aber ist der Serbal durch die hohen Felswände verdeckt. Der W. Aleyat biegt kurz vor dem Serbal um, und eine jähe Felsschlucht mit Blöcken in wildem Gewirr angehäuft führt zwischen dem Felszack hinauf. Dem Berichterstatter der Bibel ist aber die Scene so gegenwärtig, dass vor Aller Augen (Ex. 19, 11) die Offenbarung geschah und dass Mose mehreremale vor ihren Augen hinauf und herabstieg (K. 19). Ferner muss der Berg aus der Ebene jäh aufgestiegen sein, da er umhegt werden musste (19, 12). Jene Bergschlucht aber (der W. Aleyat), der einzige, schwierige Zugang zum Serbal, bietet eine höchst mühevolle Arbeit, ehe man den Berg berühren kann, und hier standen noch dazu die Aeltesten; wozu also ein Gehege?"

Ein weitres, für sich allein schon entscheidendes, Argument bietet uns Exod. 3. Danach hütete Moseh die Schafe Jetro's, des Priesters in Midian und führte sie hinter die Wüste bis an den Berg Gottes Horeb. Wady Feiran mit dem Serbal lagen aber im Gebiete der Amalekiter, während der Dschebel Musa, auf der östlichen Hälfte der Halbinsel im Gebiete der Midianiter lag. Sollte nun, sagen wir mit Dieterici (II, 56), Moseh seine Heerde in das Gebiet der Amalekiter getrieben haben, so würde ihm das gewiss verwehrt worden sein. Wenn die Amalekiter jenes Kleinod, den W. Feiran so eifersüchtig bewahrten, dass sie Israel, als es durchzog, überfielen, so werden sie auch wohl nicht fremden Heerden nach Herzenslust darin zu weiden gestattet haben. „Man muss somit unbefangen dafür halten, dass dieser Horeb im Gebiete der Midianiter lag. Es treten diese beiden Stämme neben einander als wohlgeordnete auf, und es giebt auf der Halbinsel besonders zwei grosse Gebirgsstöcke, den Serbal und den Sinai; beide hegen in ihrem Schoosse Wasser, und beide konnten gar wohl Hirtenstämmen zum Mittelpuncte dienen." — Auch K. Ritter kennt dies Argument und macht es mit Nachdruck geltend (im Ev. Kal. 1852, S. 52).

Lepsius findet es unbegreiflich, wie Moseh an dem majestätischen, weithin sichtbaren, als eine Hochwarte das ganze Land beherrschenden Serbal habe vorüberziehen können, um einen verborgenen, von allen Seiten umschlossenen Wüstenwinkel, und einen von keiner Seite her sichtbaren, fast versteckten und geheimen, weder durch seine Lage noch durch seine Gestalt oder andere Eigenthümlichkeit ausgezeichneten Berg

aufzusuchen. Robinson und Ritter dagegen, und wir müssen ihnen vollkommen Recht geben, finden gerade in der versteckten Lage dieses Wüstenwinkels, in der umschlossenen Stellung dieses Berges einen Grund mehr für die entgegenstehende Ansicht. Robinson (I, 196) bezeichnet ihn als Adytum mitten in dem grossen Kreise der Granitumgebung, mit einem einzigen, nicht beschwerlichen Zugange versehen, ein geheimer, heiliger Ort, von der Welt durch einsame öde Gebirge abgeschlossen. Aehnlich Ritter (XIV, 742); er nennt den Dsch. Musa „das Adytum der mehr centralen und gesicherten Gebirgsgruppe des Sinai“, und will ohne Zweifel ebenfalls mit diesem Ausdruck andeuten, dass es sich bei der Auswahl des Gesetzesberges um Aufsuchung des innersten, verborgensten Heiligthums der Halbinsel gehandelt habe. Eben weil Jehovah mit Israel heimlich zu reden hatte, weil er mit Israel allein sein wollte, um den Ehebund mit ihm zu schliessen, führte er es in das centralste und geheimste Adytum der Wüste.

4. Nachdem der südliche Gipfel des sinaitischen Gebirgsstockes mehr denn ein Jahrtausend lang als die Stätte der Gesetzespromulgation gegolten hat, erklärte **Robinson** in Folge seiner Autopsie der Localitäten diese Annahme für eine Unmöglichkeit, und verlegte das grosse Ereigniss auf den nördlichen Gipfel desselben Bergrückens, den Ras es-Sufsâfeh. Seiner Beweisführung schien so viel Ueberzeugungskraft innezuwohnen, dass fast alle Ausleger sich seitdem seiner Meinung anschlossen, bis erst neuerdings weitere Entdeckungen in der Localität des Sinai sie bei Vielen wieder ihres Ansehens beraubten. — Robinson's Beweisführung war eine doppelte, eine negative: der Nachweis der Unvereinbarkeit der biblischen Daten mit der Localität des Dschebel Musa, — und eine positive, der Nachweis vollkommener Uebereinstimmung der biblischen Data mit der Localität des Ras es-Sufsafeh. Der erstere wird unten (Erl. 5) näher zu prüfen sein; hier haben wir es nur mit dem letztern zu thun. — Völlig unbefriedigt von dem Resultate seiner Ersteigung des Dsch. Musa, unternahm er es, auch den nördlichen Gipfel zu erklimmen. „Die grosse Schwierigkeit und selbst Gefahr beim Hinaufsteigen wurde durch die Aussicht, die sich uns hier eröffnete, herrlich belohnt. Die ganze Ebene er-Rahah mit den benachbarten Wady's und Bergen lag vor unsern Füssen ausgebreitet. Unsre Ueberzeugung befestigte sich, dass hier der Ort sei, wo der Herr herabfuhr mit Feuer und sein Gesetz verkündete. Hier lag die Ebene, wo das ganze Volk sich versammeln konnte; hier stand der Berg, dem man nahe kommen, den man anrühren konnte, wenn es nicht verboten wurde, hier auch der Berggipfel, wo allein Blitze und die dicke Wolke sichtbar und der Donner wie der Posaunenton gehört werden konnte, als der Herr vor allem Volk herabfuhr auf den Berg Sinai“ (I, 175 f.). Es wird sich unten zeigen, dass alle diese Coincidentien mit dem biblischen Texte eben so und noch besser beim Dsch. Musa vorhanden sind. Dagegen finden wir in der Beschreibung des Ras es-Sufsafeh und seiner Umgebung zwei Puncte, die mit den biblischen Daten unvereinbar sind. Robinson selbst schildert die Schwierigkeit des Ersteigens mit lebhaften Farben: „Wir versuchten zuerst an der Seite gerade heraufzuklimmen, fanden aber den Fels so glatt und steil, dass wir nach mehrmaligem Hinfallen und grösserer Gefahr gezwungen waren, es aufzugeben. Wir kletterten nun durch eine steile Schlucht auf einem grössern Umwege hinauf. Von dem obern Ausgange dieser Schlucht konnten wir um die nördliche Felswand herumklimmen und längs der tiefen Höhlungen, die im Laufe der Jahrhunderte in den Granit gemacht waren, den Gipfel erreichen.“ Auch Lepsius (Briefe S. 327) und Dieterici (II, 46) bestiegen diesen Gipfel und stimmen mit Robinson in der Beschwerlichkeit und Gefährlichkeit des Unternehmens überein. „Schon dies würde, sagt Lepsius mit Recht,

bei mir den Gedanken nicht aufkommen lassen, dass Mose je auf einem dieser vom Thale aus sichtbaren Felsen gestanden habe." Doppeltes Gewicht hat aber dieses Argument, wenn man erwägt, dass Moseh öfter an einem Tage wiederholt den Berg Gottes bestiegen hat.

Weiter aber berichtet uns die Urkunde: Moseh führte das Volk Gott entgegen aus dem Lager und sie traten an den Fuss des Berges (Exod. 19, 17), und als das Volk die Schrecken der Majestät Gottes, die sich vor seinen Augen entfalteten, sah, floh es und trat von ferne (Ex. 20, 18), — doch wohl um nicht zu sehen und zu hören, was es nicht zu ertragen vermochte. Wie reimt sich das zum Ras-es-Sufsafeh und der Ebene zu seinen Füssen? War das Lager in der Ebene er-Rahah, d. h. unmittelbar am Fusse des Berges, warum hatte denn Moseh noch nöthig, das Volk aus dem Lager an den Fuss des Berges zu führen? — und wohin sollte das Volk fliehen, um nicht weiter zu sehen und zu hören, was ihm solchen Schrecken eingejagt hatte? War doch in der ganzen Ebene er-Rahah und in dem daranstossenden Theile des grossen W. es-Scheikh kein Platz zu finden, von wo aus der Ras es-Sufsafeh verdeckt gewesen wäre?

Auch **Dieterici** kehrte unbefriedigt vom Dsch. Musa zurück, und bestieg den Ras-es-Sufsafeh mit der Hoffnung, einen für die Gesetzgebung geeignetern Platz zu finden, und diese Hoffnung täuschte ihn nicht. „Die weite Ebene er-Raha lag vor uns, in ihr eine Reihe schwarzer Ziegenhaarzelte der Araber, die uns an das Lager der Israeliten erinnerten. Die jähe Steile, mit der dieser Felsen sich fast senkrecht aus der Ebene erhebt, liess uns der Vermuthung Robinsons beistimmen, dass dies der Berg sei, auf dem Moses verklärt vor dem Volke gestanden." Doch scheint das zweite unsrer Bedenken ihm auch Scrupel gemacht zu haben. Er sucht wenigstens ihm zu entgehen, durch eine eigenthümliche Verschmelzung beider Ansichten: „Man könnte nun, da Ras es-Sufsafeh und Dsch. Musa eigentlich nur zwei Spitzen des Berges Horeb sind, die eine Spitze (die nördliche) als die Stelle bezeichnen, wo Mose dem Volke offenbar und sichtbar war; die andre (den Dsch. Musa) als die, auf der er dem Volke verborgen, mit Gott in stiller Einsamkeit verkehrte. Die Scene vergegenwärtigt sich dann vortrefflich: im W. er-Rahah das Judenlager, im W. Schueib, wo jetzt das Kloster steht, oder in der westlichen Schlucht (W. el-Ledscha) die Aeltesten; auf dem jetzigen Dsch. Musa war Moses getrennt von aller Welt, und auf dem Ras es-Sufsafeh Allen gegenwärtig." Mit dieser Modification der Robinsonschen Hypothese ist ihr aber keineswegs aufgeholfen. Wohin fuhr denn der Herr im Feuer herab? Auf den Ras es-Sufsafeh? — dann bleiben unsre beiden Bedenken in ungeschwächter Geltung. Oder auf den Dschebel Musa? Dann gelten Robinson's Bedenken, die auch Dieterici theilt. Ausserdem ist aber die ganze Voraussetzung von zwei Bergen Gottes, dem einen zum Gesehenwerden, dem andern zum Verborgenbleiben völlig willkührlich, unbegründet und mit der biblischen Relation unvereinbar.

5. Wir kommen endlich zu der Auffassung, die von Alters her geltend war, die aber zuerst von Laborde aus der Localität begründet, von F. A. **Strauss** und Krafft genauer und überzeugender dargethan und von **Ritter** beifällig und warm empfehlend behandelt worden ist. Auch wir können ihr unsere Zustimmung nicht versagen.

Robinson (I, 171 f.) sagt bei Gelegenheit seiner Besteigung des Dschebel Musa: „Mein erstes und vorherrschendes Gefühl auf diesem Gipfel war das der Täuschung. Obgleich wir von unsrer Untersuchung der Ebene er-Rahah und deren Uebereinstimmung mit der Erzählung der Bibel zu der Ueberzeugung im Allgemeinen gekommen waren,

dass das Volk Israel da versammelt gewesen sein musste, um das Gesetz zu empfangen, so hegten wir doch noch eine entfernte Hoffnung, dass zuletzt noch ein Grund für die lange Reihe klösterlicher Ueberlieferungen sein möchte, die wenigstens 15 Jahrhunderte hindurch den Gipfel, auf welchem wir standen, als den Ort bezeichnet haben, wo die zehn Gebote auf eine so eindringliche Weise verkündigt worden. Aber der Bericht der Bibel und die klösterliche Ueberlieferung sind gar sehr verschiedene Dinge... In dem vorliegenden Falle ist nicht der geringste Grund vorhanden, dass Mose irgend etwas mit dem Gipfel zu thun gehabt habe, der jetzt seinen Namen trägt. Er ist 1½ Stunden weit von der Ebene, auf der die Israeliten gestanden haben müssen, entfernt, und durch die dazwischen liegenden Spitzen des neuern Horeb (des Ras es-Sufsafeh) gedeckt. Kein Theil der Ebene ist vom Gipfel aus zu sehen, noch auch der Boden der angrenzenden Thäler, noch giebt es irgend einen Platz da herum, wo das Volk sich hätte versammeln können. Der einzige Fleck, wo er nicht unmittelbar von hohen Bergen umgeben ist, liegt südöstlich, wo er sich fast senkrecht auf nackte Kieshügel hinabsenkt. Gerade hier an seinem Fusse ist der Anfang eines kleinen Thales, Wady es-Sebayeh, das sich nach dem W. es-Scheikh hinzieht, und ein andres nicht grösseres geht südöstlich nach dem W. Nusb dem Meerbusen von Akabah zu; aber beide zusammengenommen gewähren kaum den zehnten Theil des Raumes, den er-Rahah und W. es-Scheikh enthalten." Aehnlich spricht sich Dieterici aus: „Die Aussicht von dieser Bergspitze ist erhebend, wiewohl der erste Eindruck der der Täuschung ist. Wir vermissen ein weites Thal, in dem sich eine grosse Schaar hätte lagern können; denn das darunter liegende von Gebirgen beengte, gewölbte Thal der Juden (? wahrscheinlich = Ebene es Sebayeh, § 43, 4) erscheint durchaus nicht genügend; auch zeigt sich der Berg hier nicht so allein stehend, dass er leicht hätte berührt werden können."

Hören wir dagegen Ritter (XIV, 589 f.): „Aber hiergegen spricht ganz einfach der Fortschritt der Beobachtung, dass nicht bloss an der Nordwand des Horeb die einzige grosse Ebene zu einem Volkslager Israels geeignet vorliegt, sondern gleichfalls eine nicht minder grosse der Südwand des Sinai unmittelbar, zu welcher der breite, sehr geräumige Wady Sebaye, vom Wady Scheikh aus, direct führt, und dass von dieser grossen, südlichen Ebene Sebaye (§ 43, 4) der unmittelbar gegen Norden pyramidal emporsteigende Gipfel des erhabenen Sinai der Tradition vollkommen ebenso sichtbar für ein ganzes Volk war als der Sufsâfeh, für den keine antike Tradition spricht." Durch die genauere Erkenntniss dieser Ebene lösen sich alle Schwierigkeiten auf die klarste, befriedigendste und anschaulichste Weise. Sie entspricht auf das Genaueste den Erfordernissen eines Schauplatzes, wie die biblische Relation ihn bedingt, „da sie gross genug ist, um eine sehr grosse Menge Volks in sich aufzunehmen, da sie unmittelbar am Fusse des Sinai liegt, der sich wie eine monolithische Granitwand von 2000 Fuss senkrechter Höhe vor und über sie erhebt, und da auf deren Spitze die Gebäude der Moschee, der christlichen Kapelle und selbst des Mosessteines sich für das Auge des von unten hinauf Schauenden mit grosser Klarheit abzeichnen. Keine andre Localität der ganzen Halbinsel scheint solchen topographischen Daten (wie die Bibel sie giebt) wörtlicher zu entsprechen als diese." So Ritter. — Tischendorf (I, 232) sagt: „Diesen Wadi (diese Ebene) Sebaye hält man, und zwar nicht ohne Grund, für die Lagerstätte der Kinder Israel während der mosaischen Gesetzgebung. Er ist von grossem Umfange und wie geschaffen zu solch einem Festacte. Auch giebt er eine vortreffliche Erklärung für den Ausdruck, dessen sich Moses bedient: „Wer den Berg anrührt." Im W. Sebaye nämlich lässt sich im eigentlichen Sinne der Berg anrühren, da er so schroff aufsteigt,

dass man ihn vom Fusse bis zum Scheitel, wie eine abgeschlossene Persönlichkeit vor Augen hat. Eben so verhält es sich mit den Worten: „Und das Volk trat unten an den Berg“. Selten steht man so eigentlich unten am Berge, mit dem Blicke auf den hohen Gipfel, wie hier.“ Dennoch findet Tischendorf bei dieser Auffassung Schwierigkeiten, die es ihm fast gerathener machen, bei der Robinsonschen Ansicht zu beharren. Einmal, weil aus der Ebene Sebaye selbst kein bequemer Weg unmittelbar zum Gipfel hinauf führt; — dann weil der Weg, den die Israeliten, als sie aus dem Scheikhthale kamen, zum Fusse des Berges gehen mussten, für diesen Zweck „zu eng und misslich“ sei und endlich „scheinen die Worte: Moses führte das Volk aus dem Lager Gott entgegen und sie traten unten an den Berg — noch auf eine beträchtliche Räumlichkeit zwischen dem Berge und dem Lager hinzuweisen.“ Allein diesen Bedenken liegen unberechtigte Voraussetzungen zu Grunde. Die Ebene Sebaye war nicht zugleich der Ort, wo das Volk sich gelagert hatte, und wo es aus dem Lager an den Fuss des Berges trat, um das Gesetz zu empfangen. Sie diente nur zu Letzterem. Der (Haupt-) Lagerplatz war ohne Zweifel die Ebene er-Rahah mit dem Wady es-Scheikh. Von dort aus führte Moseh das Volk aus dem Lager durch den weiten, kurzen W. es-Sebaye in die Ebene es-Sebaye Gott entgegen an den Fuss des Dsch. Musa, ein Weg zu dem die Strauss und Krafft begleitenden Engländer in starkem Schritt ¾ Stunden brauchten. In dieser weiten amphitheatralisch die steile Felswand des Dsch. Musa umgebenden Ebene wurde das Volk aufgestellt. Bei der fast senkrechten Aufsteigung des Berges konnten auch die vordersten Reihen Alles sehen, was auf der Spitze des Berges vorging; und da die Ebene nach Süden zu sich allmälig erhebt und somit jede hintere Reihe etwas höher stand als die vordere, so war auch den hintersten Reihen der Blick nach dem Gipfel des Berges nicht verdeckt. Da ferner die Berge, welche die Ebene im Süden abgrenzen, durchaus nicht steil und hoch sind, so konnte auch auf ihnen noch eine beträchtliche Menge Volks, die etwa in der Ebene selbst nicht mehr Platz fand, sich aufstellen. Als nun das Volk von der Majestät der Gesetzespromulgation übermannt, von panischem Schrecken ergriffen, von dannen floh, eilte es durch den W. es-Sebaye zurück zu seinen Zelten in den Thälern und Seitenthälern von Scheikh und Rahah, wo es nichts mehr von dem, was auf dem Dsch. Musa vorging, sehen konnte, da die steile Felswand des Ras es-Sufsafeh den Blick dorthin verschloss. — Fragen wir, welchen Weg Moseh auf seinen Wandrungen zur Höhe des Berges eingeschlagen haben möge, so liegt die Annahme am nächsten, dass er von der Ebene Sebaye aus über den Hutberg (der den Dsch. Musa mit dem Dsch. ed-Deir sattelartig verbindet, § 43) ihn erstiegen habe, wo dann „die Wandrung von keinem fremden Auge erspäht oder aus der Tiefe begleitet werden konnte.“ Später aber, von dem Hauptlager im Thale Rahah aus, wird er wahrscheinlich durch eine der beiden den Gebirgsstock abschneidenden Thalschluchten (§ 34, 3), W. Ledscha oder W. Schoeib, (wahrscheinlich durch Letzteres, von wo aus auch jetzt noch meist der Berg erstiegen wird) seinen Weg genommen haben. Die siebzig Aeltesten, die dann später Moseh nach der Bundschliessung zum Schauen Gottes (C. 24, 10) und zur Feier des Bundesmahles (Vs. 11) mitnahm in das Bereich des heiligen Berges, und hier zurückliess (Vs. 14), während er selbst auf den Gipfel des Berges stieg, hatten wahrscheinlich ihren Standort im Wady Schoeib am Fusse des Hutberges, oder vielleicht auch auf dem Rücken des Gebirgsstockes, während Moseh den höchsten Gipfel selbst bestieg.

Nur eine Voraussetzung, meint Ritter (XIV, 591), sei bei der Anerkennung der Ebene Sebaye als des Schauplatzes der Gesetzgebung nothwendig, nämlich dass nicht das ganze Volk unter dem Volke, welches Gott entgegengeführt wurde, verstanden

erde, sondern nur ein grosser Theil desselben. Denn „alles Volk, und wenn auch nur underttausende, hätte unmöglich in Zeit von einem Tage durch solche enge Thäler, ie alle Wady's der Sinaigruppe, auch die weitesten, sich zeigen, vorüber defiliren innen gegen den Berg." Doch sei dieselbe Voraussetzung ebenso sehr bei der Verleung des Schauplatzes in die Ebene Rahah nothwendig. Er findet in dieser Voraussetzung aber auch keine Schwierigkeit, da öfter (z. B. gleich K. 19, 7—9) die Aeltesten ls Repräsentanten des ganzen Volkes auch geradezu das ganze Volk genannt werden. och haben wir, scheint uns, (diese an sich nicht unzulässige) Beschränkung auf die eltesten nicht einmal nöthig. Dass Kinder und Unerwachsene, ebenso Weiber und reise nicht mitgenommen wurden, versteht sich fast von selbst; so bleiben also nur 00,000 Mann (Exod. 12, 37) übrig, und wir möchten es doch nicht geradezu für unmögch halten, dass diese im Verlauf eines Tages nicht durch den kurzen und 2—400 Schritte veiten W. es-Sebaye in die Ebene es-Sebaye und von da wieder zurück ins Lager ätten gelangen können.

Wir schliessen mit einem Zeugnisse Graul's (II, 260): „Ich bin nicht der Mann, ich zum Anwalt klösterlicher Ueberlieferungen zu machen, — am allerwenigsten der naitischen, die als Ueberlieferung auf sehr schwachen Füssen steht. Aber das kann und vill ich nicht verhehlen, dass von allen Oertlichkeiten der Halbinsel, die ich gesehen abe, keine andre den Eindruck so voller Harmonie mit der biblischen Erzählung von er Gesetzgebung auf mich gemacht hat, als eben Dsch. Musa mit seinen Umgebungen. ch muss übrigens noch bekennen, dass ich mit einem bedeutenden Vorurtheil für die epsiussche Hypothese zum Dsch. Musa gekommen war."

Die Vorbereitungen zur Gesetzgebung und Bundschliessung.

§ 46. (Exod. 19, 3—15). — Als der Zug in der Wüste Sinai angekommen war und sich daselbst gelagert hatte, stieg Moseh auf den Berg hinauf zu Gott. Wahrscheinlich hatte die Wolken- und Feuersäule (§ 28, 3) sich auf den Berg erhoben, um anzuzeigen, dass jetzt dort für längere Zeit die Stätte des Wohnens Gottes sein solle, mitten unter seinem Volke, das amphitheatralisch im Norden um den Berg herum gelagert war, und doch auch dem Blick des Volkes entzogen durch den Felsenvorhang der senkrechten Bergwand des Ras es-Sufsâfeh. Schon von seiner Berufung her (Exod. 3, 12) weiss Moseh, dass auf diesem Berg das Volk Gott dienen soll. Darum steigt er auf den Berg hinauf, um weitere Weisung zu empfangen, wie dies geschehen solle. Und die Weisung lautet dahin: „Sprich zu dem Hause Jakob und verkündige den Kindern Israel: Ihr habt gesehen, was ich gethan an Aegypten, und wie ich euch getragen auf Adlersflügeln und euch zu mir gebracht. Und nun, wenn ihr meiner Stimme gehorchet und meinen Bund haltet, so sollt ihr mein Eigenthum sein aus allen Völkern, denn die ganze Erde ist mein, und sollt mir ein Königreich von Priestern sein und ein heiliges Volk." Das sind die Präliminarien zur Bund-

schliessung [1]), Verheissung und Fordrung von Seiten Gottes, denen das Volk entgegenkommen muss durch Willigkeit des Glaubens und Gehorsams. Mit dieser Botsaft steigt Moseh vom Berge herab, und legt sie den Aeltesten, den Repräsentanten des Volkes, vor, die ihre freudige Bereitwilligkeit kundthun, auf solcher Voraussetzung die Bundschliessung einzugehen. Da die Bundschliessung durch die Mittlerschaft Moseh's vollzogen werden soll, so bedarf er noch einer besondern Beglaubigung in den Augen des Volkes, und diese soll ihm werden, indem Gott ihm verheisst, in augenfälliger Weise sich zu ihm herabzulassen und mit ihm vor dem Volke zu verkehren. Da ferner der Berg bestimmt ist zum Allerheiligsten der Gottesoffenbarung, so muss er geheiligt, d. h. abgesondert und unterschieden werden von den übrigen Bergen der Umgebung. Das geschieht durch die Umhegung desselben, und weil er nun nicht mehr ein Berg ist wie die übrigen, sondern ein Berg der Gottesmanifestation, so ist er ein unantastbares Heiligthum geworden, das weder von Menschen noch Vieh berührt werden darf [2]). Auch das Volk endlich, das sich zu Jehovah nahen soll, um das Gesetz, die Grundlage des Bundes, zu empfangen, muss sich dazu heiligen und bereiten auf den dritten Tag [3]), denn am dritten Tage will Jehovah herabkommen vor den Augen des ganzen Volkes auf den Berg Sinai, um von ihm aus, als seinem Throne, das Gesetz zu verkünden.

1. Die erste Botschaft, welche Moseh vom heiligen Berge dem Volke zu bringen hat, umschliesst die **Bundespräliminarien.** Durch dieselben werden in den allgemeinsten Grundzügen das Wesen, die Bedingungen und der Zweck des Bundes, der jetzt geschlossen werden soll, dem Volke kundgethan und zur Annahme vorgelegt. Auf diesem Grunde soll sich ein religiös-politisches Gemeinwesen Israels und seines Gottes entfalten, dessen unterscheidende Eigenthümlichkeit zuerst Josephus (c. Ap. 2, 16) treffend als **Theokratie** oder Gottesherrschaft bezeichnet hat. Den Gegensatz nämlich zu den verschiedenartigen Verfassungsformen der übrigen Staaten hervorhebend, sagt er: *Ὁ δὲ ἡμέτερος νομοθέτης εἰς μὲν τούτων οὐδοτιοῦν ἀπεῖδεν, ὡς δ' ἄν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον, θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, θεῷ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθείς.* Was es mit der Theokratie auf sich habe, kann sich vollständig und umfassend erst aus der Gesetzgebung, in welcher sich ihr Wesen nach allen Seiten und Richtungen hin entfaltet, ergeben. Hier kommt es uns vorerst um Erfassung und Verständniss ihres Grundgedankens an, wie derselbe in den Bundespräliminarien seinen ersten und allgemeinsten Ausdruck gefunden hat.

Die erste Bedingung, die conditio sine qua non, der Einführung der Theokratie ist die Erlösung des Volkes aus Aegypten. Als Erlöser Israels macht Jehovah Anspruch darauf, Israels König zu sein. Bisher hat er gedient um Israel, und sich dadurch das Recht, es zu beherrschen, erworben; — Er hat geworben um Israel, wie um eine Braut, und hat als Bräutigam seine Liebe und Treue gegen die Braut bewiesen (§ 38) darum macht er jetzt Anspruch darauf, in die Rechte und die Herr-lichkeit des Ehegatten einzutreten; als Vater hat er Israel zu seinem Erstgebornen gezeugt (§ 13, 1), darum

cht er jetzt Vaterrechte geltend und fordert Sohnesgehorsam und Sohnesliebe. Als
eltschöpfer und Weltherrscher ist er Herr und König über alle Völker, aber nicht
rauf gründet er sein Königsverhältniss zu Israel; sondern auf das, was er an Israel
sondres gethan hat; nicht als Elohim, sondern als Jehovah will er König über
ael sein. Sittliche Freiheit und Nothwendigkeit vereinigen sich mit einander zur Grün-
ng dieses Bundes; denn als Sohn Jehovah's ist Israel dem Vater zum Gehorsam ver-
nden; aber zum Gatten hat Jehovah Israel nur erkoren kraft Israels freier Wahl und
stimmung. Als Elohim ist er ein König über Israel wie über alle Völker kraft unbe-
ngter Nothwendigkeit; als Jehovah wird er durch freie Anerkennung des Volkes ein
önig über Israel in einem Sinne, wie kein andres Volk sich dessen rühmen konnte.

Darum beginnen die Bundespräliminarien mit dem Hinweis auf die Erlösung aus
egypten. „Ihr habt gesehen, was Ich gethan habe an Aegypten, und wie
h euch getragen auf Adlersflügeln und euch zu mir gebracht." Er hat
e aus freier Gnade erwählte Braut aus dem Diensthause befreit, und sie heimgeführt
f Adlersflügeln der Liebe in sein eigenes Haus. Er hat gegeben, ehe er fordert; hat
ebe bewiesen, ehe er Gehorsam heischt; hat sich selbst an Israel hingegeben, ehe er
raels Hingebung an sich verlangt. Nun tritt die Fordrung ein; aber die Fordrung ist
iederum nicht ohne die Verheissung: „Und nun, wenn ihr meiner Stimme ge-
orchet, und meinen Bund haltet, so sollt ihr mein Eigenthum sein vor
len Völkern etc." Was seine Stimme befehlen wird, was für Pflichten sein Bund
m Volke auferlegen wird, das kann in diesen kurzen Präliminarien nicht in extenso
seinandergesetzt werden. Aber Wesen, Bestimmung und Ziel des Bundes werden an-
geben und durch sie sind die Bundespflichten bedingt und bestimmt. Uebrigens hat
Jehovah durch seine bisherigen Führungen Anspruch auf unbedingtes Vertrauen; und
erdem fordert er hier nur vorläufige Zustimmung; denn erst nachdem er seinen Willen
der Gesetzgebung explicirt hat, übernimmt das Volk durch feierliche Erklärung (Ex.
, 3) die definitive Verpflichtung zu ihr.

Das Erste nun, wozu Jehovah Israel durch den Bund erheben will, ist dies: „Ihr
ollt mein Eigenthum sein aus (vor) allen Völkern, denn die ganze Erde
t mein." Alle Völker sind Gottes Eigenthum, sie sind es kraft der Schöpfung; Israel
er soll es nicht nur kraft der Schöpfung, sondern auch zugleich und vornehmlich kraft
r Erlösung sein. Die Völker hat Gott geschaffen, Israel hat er dazu noch gezeugt,
ss es sein Sohn, hat um es geworben, dass es seine Braut, hat es erkauft, nachdem
in fremde Knechtschaft gerathen war, damit es sein Eigenthum in einem noch höheren
inne sei. Darum hat dieser Besitz doppelten Werth für den Besitzer, und das Volk ist
einem Herrn zu doppelter Liebe und Anhänglichkeit verbunden. „Die ganze Erde
st mein", das ist die dem Bundesvolke stets präsente Basis seines Gottesbewusstseins;
uf dem Bewusstsein, dass Jehovah der Gott aller Götter, und der König aller Könige
st, erbaut sich des Volkes Bewusstsein von dem besondern Verhältniss, in welchem es
u Ihm steht. Nichts ist daher verkehrter, als dem israelitischen Gottesbewusstsein den
Begriff eines Nationalgottes unterzuschieben; denn Israel weiss, dass sein Gott als
Schöpfer der Gott aller Völker ist, aber es weiss auch, dass Er als Erlöser in einem
esondern Verhältniss zu ihm steht (Deut. 4, 7). Der Begriff der Nationalgottheiten
schliesst den Begriff der Coordination ein; gleich wie die Nationen einander coordinirt
ind, also auch die Nationalgötter. Ihre Macht wird gemessen nach der Macht und
Stärke, die sie vermeintlich den Völkern, die ihnen dienen, verschafft haben. Da können
un wohl die Götter des einen Volkes mächtiger erscheinen im Vergleich zu denen eines

andern; die Gottheit des einen Volkes kann wohl nach heidnischer Meinung den Sieg davon getragen haben über die des andern; aber ursprünglich und wesentlich erscheinen sie gleichberechtigt. Dagegen lässt der Begriff, den Israel von seinem Gotte hat, gar nicht einmal einen Vergleich mit den Göttern der Heiden zu; und die Götter der Heiden sind dem Gotte Israels gegenüber nicht coordinirte und gleichberechtigte, nicht einmal durch geringere Macht hinter ihm zurückstehende Wesen, sie sind vielmehr ihm gegenüber pure אֱלִילִים d. h. Nichtse (§ 15, 1.). — Es ist daher eine Leichtfertigkeit, die strenge Rüge verdient, wenn Stähelin (Krit. Unterss. ü. d. Pent. S. 19) — und v. Lengerke (I, 460) betet es ihm buchstäblich nach — gerade aus unserer Stelle, deren ausdrückliche Bestimmung es ist, den Begriff eines Nationalgottes weit von sich zu weisen, diesen Begriff herausdeutet, indem er sagt: „Moses bestieg alsobald den Berg, woselbst Jehova ihm den Auftrag gab, das Volk zu fragen, ob es unter gewissen Bedingungen ihn als Nationalgott anerkennen wolle."

„Und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern (מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים) sein und ein heiliges Volk", so lautet die Botschaft und Verheissung weiter. Es soll also durch den Bund ein Königreich gegründet werden. Ein Königreich fordert vor Allem einen König, und es versteht sich von selbst, dass dieser König Niemand anders als Jehovah sein kann und will; denn sind die Glieder dieses Königreiches Priester, so kann ihr Haupt nur Gott sein; und ist das Volk, welches die Unterthanen dieses Reiches bildet, das Eigenthum Jehovah's aus allen Völkern, sein Eigenthum in völlig einziger Weise, so ist auch das Königthum Jehovah's über Israel ein einzigartiges. Da nun Jehovah selbst König sein will über Israel, nicht bloss, wie er über alle Völker herrscht, weil die ganze Erde sein ist, sondern in ganz besondrer Weise, weil er Israel zu seinem speciellen Eigenthum erlöst, gewonnen und erworben hat, so kann seine Absicht, Israels König sein zu wollen, nur so verstanden werden, dass er seine allgemeine Herrscherthätigkeit für Israel zu einer besondern steigert und verdichtet, dass Er selbst in eigener Person die Rechte und Pflichten der Regierung übernimmt, die er bei andern Völkern den irdischen, menschlichen Königen derselben überlassen und angewiesen hat. Mit einem Worte, Jehovah will sich herablassen, nicht bloss himmlischer, sondern irdischer König über Israel zu sein; Er verschmäht es nicht, sich, insofern Israel auch ein Volk, ein irdisches, politisches Gemeinwesen ist, in die Reihe der irdischen Könige zu stellen. Als solcher übernimmt Er königliche Pflichten und behält sich königliche Rechte vor. Dahin gehören vornehmlich: die oberste Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtspflege nach Innen, und die Bestimmung über Krieg und Frieden nach Aussen. Bisher schon hat Er dem Volke ein sichtbares Zeichen und Unterpfand seiner Gegenwart, seiner Führung und Leitung gegeben, indem Er den Engel, der Ihn persönlich repräsentirt (Ex. 33, 14. 15), und in welchem sein Name ist (Ex. 23, 20. 21), in der Wolken- und Feuersäule (§ 28, 3) vor Israel hat herziehen lassen; es geschah, weil Er mit Israel einen Bund schliessen wollte. Die Vollziehung des Bundes bindet dieses Zeichen seiner Gegenwart an die Gemeinde Israels. Aber wie Er bisher, obwohl selbst gegenwärtig, doch durch Moseh nur zum Volke geredet hat, so wird Er auch ferner menschlicher Mittler zur Verkündigung und Ausrichtung seines Willens sich bedienen; es wird sich aus dem Organismus der Bundesverfassung ein theokratischer Beamtenstand herausgliedern, durch welchen Er die besondern theokratischen Functionen verrichten lässt. In Moseh sind vor und während der Organisation alle diese Functionen noch vereinigt, nach vollendeter Organisation werden sie auseinandertreten und je nach zeitweiligem oder fortschreitendem Bedürfnisse sich gliedern (Priester, Aelteste, Richter, Könige, Propheten etc.).

Aber indem Jehovah Israels König wird, hört er nicht auf, Israel's Gott zu sein: as Eigenthümliche der neuen Einrichtung ist eben, dass Er Gott und König in einer erson, dass Er Gottkönig ist. Und wie in dem Haupte des neuen Gemeinwesens die ottheit und das Königthum verbunden sind, der Gott als König und der König als Gott ich offenbart und bethätigt, so tragen auch alle seine Gebote diesen zwiefachen Chaakter vereint in sich: die religiösen Gebote sind zugleich politische, und die politischen ugleich religiöse. Die Uebertretung eines religiösen Gebotes ist zugleich ein Staatserbrechen, und die Verletzung einer staatlichen und polizeilichen Ordnung ist unmittelar unter den Gesichtspunct der Sünde gestellt. Die sittlichen, Cultus- und Staatsgesetze ind nicht einander über- oder untergeordnet, sondern stehen einander völlig gleich, sie lle fordern, wo sie übertreten werden, je nach ihrem Gewichte, in gleicher Weise reigiöse Sühne oder bürgerliche Bestrafung. Der treue Unterthan ist auch eo ipso das romme Gotteskind und umgekehrt. — Und wie des Gottkönigs Fordrungen und Geote, so tragen auch seine Gaben und Verheissungen diesen Doppelcharakter an sich: was Er als Gott verheisst, führt er als König aus, und was er als König ausführt, dient len Zwecken der göttlichen Absichten, d. h. der Verwirklichung seiner ewigen Heilsgedanken.

Deutlicher wird darauf hingewiesen durch die nähere Bestimmung, dass das zu errichtende Königreich in Israel ein „Königreich von Priestern" sein soll. Der Priester st der Mittler zwischen der Gottheit und der Menschheit; der Begriff des Priesters forlert also wie einen vermittlungswilligen Gott, so auch vermittlungsbedürftige Menschen. Da nun das ganze Volk Israel aus lauter Priestern bestehen, da das Volk als solches, l. h. als geschlossene Gesammtheit Charakter und Beruf eines Priesters haben soll, so st es klar, dass die vermittlungsbedürftige Menschheit, welche dieses Priesterthum forlert, nicht in Israel selbst, sondern ausserhalb desselben gesucht werden muss, dass also Israels solidarischer Priesterberuf sich auf die übrigen (die Heiden-) Völker bezieht. Was in einem einzelnen Volke der Priester den einzelnen Individuen dieses Volkes ist, das soll Israel als Volk für die Gesammtheit der Völker in dem grossen (elohistischen) Gottesstaate der irdischen Welt sein. Der Priester hat die Gottesoffenbarungen, Gottesverheissungen und Gottesgaben zu empfangen, zu bewahren, zu pflegen, zu überliefern und mitzutheilen an das Volk, das ihrer bedarf. Demnach hat Israel als Priestervolk den Beruf, die Gottesoffenbarungen, die ihm zu Theil werden, allen übrigen Völkern zu vermitteln. So führt uns die Verheissung des Bundes mit dem Volke auf die Verheissung des Bundes mit der Familie („In dir und deinem Samen sollen gesegnet werden alle Völker auf Erden." Vgl. Bd. I, § 51, 4) zurück, und es zeigt sich, dass der Bund am Sinai kein andrer ist, als der, welcher vordem zu Mamre geschlossen wurde. Der eine ist nur eine Erneuerung des andern, eine Uebertragung der Verheissung und des Berufes, die der Familie schon gegeben waren, auf das Volk, das aus der Familie hervorgegangen war. Der Particularismus und die Abgeschlossenheit, die jenen Bund charakterisirten, haften auch noch an diesem Bunde, denn Israel ist Jehovah's Eigenthum aus allen Völkern; aber die Bestimmung des Bundes für den weitesten Universalismus tritt auch hier als Leitstern der Zukunft hell und leuchtend hervor; und es bestätigt sich auch hier, dass Israel nur der erstgeborne, nicht der eingeborne und einzige Sohn Jehovah's sein, dass vielmehr auch die übrigen Völker als Nachgeborne der Kindschaft Jehovah's theilhaftig werden sollen, die Israel nur zuerst, aber als Bürgschaft für die zukünftige Adoption der andern Völker empfangen hat (§ 13, 1). „Denn die ganze Erde ist mein", spricht Jehovah.

Israel soll endlich „ein heiliges Volk" sein. Der Begriff der Heiligung ist zunächst der der Aussondrung, aber der bloss negative Begriff der Aussondrung findet erst Vollendung, Selbstständigkeit und Wirklichkeit in dem Zusammenschluss mit seiner positiven Seite, der Zusondrung. Gott ist der Urheilige der Idee nach, der Alleinheilige der Erscheinung nach. Dadurch bestimmt sich sowohl die Negation wie die Position, welche der Begriff der Heiligung in sich schliesst. Es ist die Lossagung und Aussondrung von Allem, das einen Gegensatz zu Gott bildet, von allem Gott-entfremdeten, von allem Gott-losen; es ist die Bestimmung und Zusondrung für Gott und seine Zwecke, das Eingehen in Gottes Heilsgedanken, die Rückkehr der gott-losen Kreatur zur Gemeinschaft mit Gott, die Aufnahme göttlicher Heilskräfte, durch welche der Mensch wieder heilig wird d. h. Gottgemäss und Gott wohlgefällig. Diese Heiligkeit ist zunächst eine Fordrung an das Volk der Theokratie: „Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig, Jehovah, euer Gott" (Lev. 19, 2); aber da, wo diese Fordrung zuerst auftritt, eben in unserer Stelle, tritt sie in der Form der Verheissung auf, um zu bezeugen, dass die Heiligung des Volkes nur gelingen kann, aber auch gelingen wird, kraft des Bundes Gottes mit Israel, kraft der Bundesthätigkeit Gottes, zu welcher er sich durch die Schliessung des Bundes verpflichtet. So muss die Theokratie, weil in ihr das Volk zum heiligen Volke werden soll, zugleich eine Heilsanstalt sein; ja es muss das ihr eigentlicher Kern, ihr Centrum, ihre Seele sein, denn in der Verheissung: „Ihr sollt mir ein heiliges Volk sein" gipfeln die Bundespräliminarien. Alle andern Zwecke der Theokratie dienen diesem Zwecke, alle ihre andern Institute (die politischen wie die polizeilichen) dienen dem Heilsinstitute, sie sind nur die Umhegung und Umgrenzung für dasselbe. Das Königsamt des Gottkönigs ist nur die Folie für das Heilsamt Gottes, das theokratische Staatswesen nur die Einfassung für das sühnende und heiligende Kirchenwesen und die Unterthanenstellung des theokratischen Volkes nur der Rahmen für dessen gottesdienstliche Stellung.

Israel ist ein Priestervolk, aber das Priesterthum, dessen Wesen und Aufgabe Vermittelung ist, dauert nur so lange, als die Vermittelung nöthig ist, daher auch Israels Priesterthum nur so lange, bis der Zweck desselben, die Vermittelung der Gottesoffenbarungen an die Heidenvölker, erreicht ist. Dann hat Israel, an Rechten wie an Pflichten, nichts Wesentliches mehr voraus vor diesen. So zeigt sich, dass die Form der Theokratie, in welcher der sinaitische Bund sich organisirt, nicht Zweck an sich, sondern nur Mittel für einen andern Zweck, nicht bleibend und ewig, sondern wandelbar und vergänglich ist. Dasselbe ergiebt sich auch noch aus anderweitiger Betrachtung. Ist Gott König geworden, um als König seinen Gotteszweck, d. h. den Heilsplan auszurichten, so folgt auch, dass Er aufhören wird, in dieser Weise König zu sein, sobald seine Heilsgedanken realisirt sind.

Aber nur die Form der Theokratie, wie sie in Israel als Mittel zu einem höhern Zweck Gestalt erhielt, ist wandelbar und vergänglich. Ihr Wesen ist, wie der Gedanke des Heils, aus dem es hervorgegangen, ein unvergängliches; es bestand schon vor der Gründung des alten Bundes, und wird auch bestehen nach der Erreichung aller Bundeszwecke. Das Königreich Gottes auf Erden tritt dann nur aus der nationalen Besondrung und Beschränkung heraus, in welche Gottes heilsgeschichtliche Weisheit es für die Zeit des alten Bundes beschlossen hatte; die auf das Bundesvolk beschränkte Sphäre der Thätigkeit Jehovah's hat sich über alle Völker erweitert, und fällt wieder mit der Wirkungssphäre Elohim's zusammen. Jehovah ist König nach wie vor, aber sein Königreich ist nicht mehr ein nationales, und sein Regiment darum auch nicht mehr ein

olitisches und ein polizeiliches. Denn die politische Seite eines Staates entsteht und esteht durch die Abgeschlossenheit desselben von andern Staaten und durch die Bezüglichkeit wie Gegensätzlichkeit zu denselben, — in dem neuen Gottesstaate aber, in dem leiche Gottes unter dem neuen Bunde, ist alle Scheidung, Besondrung und Gegensätzlichkeit er Völker und Nationen überwunden und aufgelöst, — „hier ist nicht Jude, nicht Grieche, ie sind allzumal Einer in Christo“. Ebenso fällt die polizeiliche Seite des göttlichen legiments, — oder vielmehr sie fällt wiederum (gleich der politischen) denjenigen Gewalen anheim, welchen sie durch Elohim's Weltordnung von Anfang an zugetheilt war. Aber der eigentliche, ewige, unvergängliche Kern der Theokratie, das persönliche Walen Jehovah's zur Ausrichtung seiner Heilsgedanken, sein persönliches Eingehen in die nenschlichen Verhältnisse, seine Verleiblichung in der Kreatur, haben nicht ihr Ende, vielmehr ihre volle, ganze, höchste Erfüllung gefunden.

2. „Mache ein **Gehege um den Berg** und heilige ihn (Vs. 23)“. Hofmann (Schriftbeweis I, 79) erläutert dies so: das הִגְבִּיל bedeutet die Abgrenzung nach Aussen, das קִדֵּשׁ die Besondrung nach Innen. Ich kann damit nicht übereinstimmen. Das Waw ist nicht disjunctiv, sondern explicativ zu fassen; es zeigt nicht an, dass ausser dem Umhegen noch ein Zweites, das Heiligen, geschehen solle; sondern das Hinzugefügte: „und heilige ihn“ zeigt an, worauf es bei dem Umhegen abgesehen ist, was es zu bedeuten habe. Wäre das קדש ein Andres als das הגבל, so hätte nothwendig auch angegeben werden müssen, wie und wodurch es geschehen solle. Durch die Umhegung ist der Berg ausgesondert und unterschieden von allen andern umliegenden Bergen, und eben durch die Aussondrung ist er für andre, für göttliche Zwecke bestimmt. Die Umhegung des heiligen Berges ist auch zugleich eine Umhegung des unheiligen Volkes (Vs. 12); denn sie warnt dasselbe vor muthwilliger, und sichert es vor zufälliger (unabsichtlicher) Berührung des Berges. Letzteres war durch die Umhegung unmöglich gemacht, darum kann um so eher Erstres mit Todesstrafe bedroht werden. Dies geschieht aber darum, weil ein muthwilliges Besteigen oder Berühren des Berges, von wo Gottes Heiligkeit sich offenbaren will, eine grundstürzende Verachtung der Bedingungen bezeichnet, unter denen allein der Bund geschlossen werden kann. Wenn der Heilige einen Bund mit den Unheiligen schliessen will, so müssen die Letztern vorher sich heiligen Vs. 10; wenn diese nun aber ohne vorangehende Heiligung oder vor deren Vollendung den Berg besteigen, d. h. zu Gott nahen wollen, so erklären sie damit die Bedingung der Heiligung für unnöthig, und entweder sich selbst für heilig von vornherein, oder Got für unheilig, wie sie selbst sind.

Grosse Schwierigkeit bietet die nähere Deutung und Begrenzung des betreffenden Verbotes. — Vs. 12 heisst es: „Hütet euch auf den Berg zu steigen (עֲלוֹת בָּהָר) oder dessen Ende anzurühren; Vs. 13 dagegen heisst es: „Beim Blasen des Jobelhornes sollen sie auf den Berg steigen (הֵמָּה יַעֲלוּ בָהָר).“ Was also jetzt dem Volke noch verboten ist, wird ihm für eine spätre Zeit, wenn der Ton des Jobelhorns das Zeichen dazu giebt, gestattet, ja geboten. Damit scheint nun aber das Folgende im Widerspruch zu stehen. Denn nach Vs. 16 erhob sich am dritten Tage Donner und Blitz mit starkem Posaunenschall, worauf Moseh das Volk aus dem Lager Gott entgegen an den Fuss des Berges führte. Während der Posaunenhall fortwährend tönte und sich verstärkte stieg **Moseh** auf die Spitze des Berges, musste aber wieder hinabsteigen, um das Volk nochmals zu warnen, dass es nicht durchbreche (durch die Umhegung) zu Jehovah, um

zu schauen (Vs. 21. 24). Was also Vs. 13 zu erlauben, ja zu gebieten schien, erscheint hier wieder als streng und unbedingt verboten.

Man hat diesen scheinbaren Widerspruch auf verschiedene Weise zu beseitigen gesucht. O. v. Gerlach bezieht das הֵמָּה in Vs. 13 nicht auf das Volk, sondern auf die Aeltesten, deren in Vs. 7 gedacht war, und meint, diese hätten bei der Gesetzespromulgation jenseits des Geheges treten dürfen, wie dieselben ja auch in K. 24, 14 nach vollzogener Bundschliessung jenseits des Geheges treten, um Gott zu schauen. Dieser Lösung widerstrebt aber nicht nur die unerträgliche Härte der Beziehung des הֵמָּה auf die lange vorher und in ganz andrer Zeit und in andrer Umgebung genannten Aeltesten, sondern auch Vs. 24, wonach unmittelbar vor der Gesetzesoffenbarung selbst noch die Warnung wiederholt wird: „Aber die Priester und das Volk sollen nicht durchbrechen, hinaufzusteigen zu Jehovah.“ Was den Priestern hier verboten ist, ist doch gewiss auch den Aeltesten verboten. Zudem sind in dem die Gesammtheit bezeichnenden Ausdrucke „die Priester und das Volk“ die Aeltesten gewiss mit einbegriffen. — Baumgarten (I, 1 p. 522) deutet dagegen das עָלוֹת בָּהָר in Vs. 13 von einem Vordringen des Volkes nur bis zum Gehege. Aber heisst עלות בהר in Vs. 13 „bis zum Gehege kommen“, so muss dasselbe עלות בהר in Vs. 12 nothwendig auch heissen „bis zum Gehege kommen“, und es ist eine nicht zu rechtfertigende Willkühr, wenn Luther Vs. 12 übersetzt: „auf den Berg steigen“; und Vs. 13: „an den Berg gehen“. Die Exegese fordert gebieterisch, die Rede so zu verstehen, dass das עלות בהר bis zum Eintritt des Jobeltones verboten, bei demselben aber geboten ist. — Einen andern Weg schlugen die LXX ein, um den Widerspruch zu beseitigen. Sie übersetzen oder umschreiben Vs. 13 (בִּמְשֹׁךְ הַיֹּבֵל הֵמָּה יַעֲלוּ בָהָר): Ὅταν αἱ φωναὶ καὶ αἱ σάλπιγγες καὶ ἡ νεφέλη ἀπέλθῃ ἀπὸ τοῦ ὄρους, ἀναβήσονται ἐπὶ τὸ ὄρος. Indem sie so das בִּמְשֹׁךְ הַיֹּבֵל von dem zu Ende gehenden Blasen des Jobelhornes deuten, schwindet allerdings die Hauptschwierigkeit. Aber ist diese Deutung des משׁך auch berechtigt? Die Vulgata wenigstens übersetzt im schärfsten Gegensatz dazu: Cum coeperit clangere buccina etc.

Da das ganze 19. Kap. unzweifelhaft von ein und demselben Verf. herrührt und eine Varietas lectionum nicht vorhanden ist, so kann die Kritik auf keine Weise zur Beseitigung der Schwierigkeit behülflich sein. Da aber ferner auch nicht denkbar ist, dass der Verfasser sich so bald nach einander in einen so grellen Widerspruch verwickelt haben sollte, wie Vs. 12. 13 vgl. mit Vs. 16. 19. 21 zu enthalten scheint, so darf die Exegese an der Lösung desselben nicht verzweifeln. Uns steht nach den Gesetzen der Exegese von vornherein fest, dass das עלות בהר in Vs. 12 ganz dasselbe bedeutet wie in Vs. 13, dass somit durch das Signal der Posaune (בִּמְשֹׁךְ הַיֹּבֵל) erlaubt, ja geboten wurde, was vorher verboten war. Ebenso unzweifelhaft steht es (aus Jos. 6) fest, dass die Posaune (שׁוֹפָר) in Vs. 16. 19 ein und dasselbe Instrument mit dem Jobelhorn in Vs. 13 ist. Unter solchen Voraussetzungen stehen, scheint uns, nur zwei Wege zur Lösung des scheinbaren Widerspruchs offen: Entweder nimmt man an, dass das מְשֹׁךְ הַיֹּבֵל in Vs. 13 etwas von dem קֹל שֹׁפָר in Vs. 16. 19 trotz der Identität des namhaft gemachten Instrumentes wohl zu Unterscheidendes sei; — oder aber man nimmt an, dass das עָלוֹת בָּהָר in Vs. 12 und 13 etwas ganz Andres sei als das „Durchbrechen zu Jehovah“ in Vs. 21 und 24.

Versuchen wir es zuvörderst mit der ersten Auskunft. Zu ihrer Begründung wäre etwa folgendermaassen zu argumentiren: Der gewöhnliche Ausdruck für das Blasen des Jobelhornes ist תָּקַע (Jos. 6, 4. 8. 9. 13. 16. 20) und nur zweimal wird מָשַׁךְ (Exod. 19, 3 und Jos. 6, 5)

gebraucht. Ist nun aber das מְשֹׁךְ vollkommen identisch mit dem תקע? Wir glauben im Widerspruch mit Gesenius u. A. diese Frage verneinen zu müssen. תקע heisst schlagen, stossen, מְשֹׁךְ ziehen. Die Anwendung dieser verschiedenen Begriffe auf den Ton der Posaune führt zu der Annahme, dass jedes von beiden eine eigenthümliche und verschiedene Art des Blasens bezeichne, und zwar מְשֹׁךְ den langgezogenen, lange anhaltenden Ton, während תקע das kurze, abgestossene, donnerähnliche Schmettern des Tones bezeichnet. Diese Verschiedenheit des Tones werden wir auch hier in Anwendung zu bringen haben, denn dass in Vs. 16. 19 der Ton des תקע gemeint ist, kann bei der Zusammenstellung des קוֹל הַשֹּׁפָר mit dem Blitz und Donner nicht zweifelhaft sein. Das מְשֹׁךְ היבל in Vs. 13 bezeichnet also nicht, wie die LXX übersetzen, das Auslauten des Jobeltones, aber auch nicht, wie die Vulgata will, das Anfangen des Blasens, sondern es bezeichnet ein eigenthümliches, langgezogenes Tönen, und Luther hat das Richtige gefunden, wenn er Vs. 13 übersetzt: „Wenn es aber lange tönen wird". Der Sinn der Anordnung in Vs. 13 wäre dann folgender: Das Besteigen des Berges ist so lange absolut verboten, bis der langgezogene Ton der Posaune das Zeichen dazu giebt, dass das Volk jetzt den Berg besteigen und zu Jehovah nahen soll. Dieser Zeitpunct konnte, wie Vs. 21. 24 zeigt, nicht vor und nicht während der Gesetzespromulgation, sondern erst nach ihr eintretend gedacht werden. Dies bestätigt sich durch K. 20, 18 (15), wo wir erfahren, dass Donner, Blitz und Posaunenton (die während des Aussprechens der 10 Gebote jedenfalls schwiegen) die Gesetzespromulgation ausleiteten, wie sie dieselbe nach 19, 16 eingeleitet hatten. Jetzt war der Zeitpunct gekommen, wo das Volk der Anordnung in 19, 13 zufolge hätte auf den Berg steigen sollen, wenn nämlich die Evolution des Drama's die normale gewesen oder vielleicht geblieben wäre. Aber die Entwicklung wurde eine ganz abnorme, der göttlichen Anordnung in 19, 13 nicht entsprechende. Die einleitenden Phänomene hat das Volk noch ertragen; auch während des Aussprechens der zehn Worte hält es noch Stich. Aber gerade die majestätische Stimme Jehovah's, in welcher Er die Fordrung der Heiligkeit, die er dem Volke stellt, in ihren Grundzügen vorlegt, macht auf das seiner Unheiligkeit bewusst gewordene Volk einen so mächtigen, erschütternden Eindruck, dass ihm bei dem Donner, Blitz und Posaunenton, womit die Gesetzespromulgation abschliesst, aller Muth und alle Ausdauer schwindet; dass es, statt nun das verheissene Signal abzuwarten und dann, wie Moseh angeordnet hatte, selbst auf den Berg zu Jehovah zu steigen, — von Schrecken und Angst übermannt davon läuft und zu Moseh spricht (20, 19 [16]): „Rede du mit uns und wir wollen hören, aber nicht rede Gott mit uns, dass wir nicht sterben".

Ich kann nicht läugnen, dass dieser Lösungsversuch allerdings nicht ganz frei von dem Eindruck des Erzwungenen ist, möchte ihn aber dennoch deshalb nicht ohne Weiteres verwerfen. Ist es undenkbar, dass der Referent unmittelbar nach einander so Widersprechendes berichtet haben sollte, so muss der Schein des Widerspruches durch eine ungenaue und missverständliche Darstellung veranlasst sein, und in solchen Fällen wird die applanirende Exegese kaum den Schein der Gezwungenheit vermeiden können. Derselbe Schein haftet nun freilich auch an dem zweiten noch möglichen Ausgleichungsversuche; dennoch möchte ich ihm fast den Vorzug geben. Er kommt darauf hinaus, dem „Durchbrechen zu Jehovah" in Vs. 21. 24 (פֶּן־יֶהֶרְסוּ אֶל־יְהוָֹה, oder אֶל־יֶהֶרְסוּ לַעֲלֹת אֶל־יְהוָֹה) eine andre Bedeutung zu vindiciren als dem עֲלוֹת בָּהָר in Vs. 12. 13. Ich halte das nicht für unmöglich. Erstres (das Durchbrechen) steht offenbar in Beziehung zu dem um den Berg gezogenen Gehege; es bezeichnet das gewaltsame Durchbrechen oder Ueberschreiten dieser Grenze. Letztres aber kann auch so gedeutet werden,

dass es nur ein Aufsteigen aus dem tiefer liegenden Lagerungsplatze zu dem höher liegenden Fusse des Berges bezeichnet. Dann wäre der Sinn der Anordnung in Vs. 13. 14: Israel solle während der drei Tage der Vorbereitung nicht einmal zum Berge (zum Fusse des Berges) hinangehen; erst wenn der Posaunenhall vom Berge das Signal dazu giebt, solle es hinangehen, aber auch dann nicht (Vs. 21) durch das Gehege brechen. Damit stimmt die Epexegese von Vs. 12 „Hütet euch zum Berge hinanzugehen und sein Ende zu berühren"; damit stimmt auch die Ausführung, denn als die Posaune erschallt, führt Moseh nach Vs. 17 das Volk Gott entgegen aus dem Lager und sie traten an den Fuss des Berges, — denn „das Ende des Berges berühren" und „an den Fuss des Berges treten", können gar wohl als identische Ausdrücke angesehen werden. Jene Uebersetzung des עלות בהר rechtfertigt sich durch den bekannten Sprachgebrauch, nach welchem עלה der stehende Ausdruck für das Gehen nach einer höher gelegenen Gegend ist; sie rechtfertigt sich ferner daraus, dass der gewöhnliche Ausdruck für das Hinaufsteigen auf den Berg עָלָה אֶל הָהָר oder עַל הָר, oder noch genauer אֶל רֹאשׁ הָהָר ist, vgl. Ex. 19, 20. 23; 24, 13. 15. 16. 18; Num. 33, 37. 38; Deut. 32, 49; endlich daraus, dass בָּהָר meist den allgemeinern Sinn hat: „am Berge" (Exod. 4, 27; Num. 28, 6; Deut. 1, 6), oder „im Gebirge" (Gen. 31, 23; 25, 54), oder „in der Umgebung des Berges" (Exod. 34, 3: בְּכָל הָהָר d. h. um den ganzen Berg herum).

3. Als die Hauptmomente der **Heiligung**, der das Volk während dreier Tage sich zur Vorbereitung auf den Gesetzesempfang unterziehen soll, werden genannt (Vs. 10) das Waschen der Kleider und (Vs. 15) die Enthaltung vom Beischlafe. Letztere Bestimmung nimmt Sommer (bibl. Abhandll. Bonn 1846. S. 226 ff.) als ungeschichtlich in Anspruch. Er meint nämlich bewiesen zu haben, dass Levit. 15, 18 (wonach der Beischlaf Mann und Weib bis zum Abend unrein macht) nicht vom Beischlafe zu verstehen sei, und dass die, wie er selbst sagt, „im Alterthume so weit verbreitete Ansicht von der Unreinheit des Beischlafes" im mosaischen Gesetze nicht adoptirt, sondern erst weit später unter den Juden Eingang gefunden habe. Er hat uns mit seinen allerdings scheinbaren Gründen keineswegs überzeugt; den eingehenden Nachweis von der Nichtigkeit seiner Argumentation müssen wir aber bis auf die systematische Darstellung der mosaischen Legislation verschieben. — Auch die nähere Erörtrung über Sinn, Bedeutung, Zweck und Geltung dieser Reinigungsformen wird angemessener bei dem betreffenden Abschnitte der Gesetzgebung ihre Stelle finden.

Die Promulgation des Grundgesetzes.

§ 47. (Exod. 19, 16 — 23, 33; Deut. 5.) — **Als nun der dritte Tag** seit der Vorlegung der Bundespräliminarien (wahrscheinlich der 50. seit dem Auszuge aus Aegypten, vgl. § 41, 5) gekommen war, erhob sich ein Donnern und Blitzen mit mächtigem Posaunenschall und der Berg war bedeckt mit einer schweren dunkeln Wolke. Moseh führte das erschrockene Volk aus dem Lager Gott entgegen an den Fuss des Berges (vgl. § 45, 5). Der ganze Berg Sinai aber rauchte, und bebte bis in seine Grundvesten, denn Jehovah war auf ihn herabgestiegen im Feuer[1]). Moseh begiebt sich auf den Berg, erhält aber Befehl, wieder hinabzusteigen, um das Volk nochmals vor dem Durchbrechen des Geheges zu warnen. Als er

liesem Auftrage Folge geleistet, und er selbst noch unten sich befindet, edet Jehovah[2]) aus dem Feuer und Dunkel des Berges heraus mit auter Stimme zur versammelten Gemeinde von Angesicht zu Angesicht lie zehn Fundamentalworte des Bundesgesetzes[3]), und das ganze Volk ıörte Gottes Stimme, und der Berg brannte mit Feuer (Deut. 4, 33; 5, 1. 22). Da wandte sich das Volk, von Schrecken und Entsetzen ergriffen, zur Flucht. Die Häupter der Stämme und die Aeltesten traten zu Moseh hin (Deut. 5, 23) und sprachen: „Rede du mit uns und wir wollen hören; aber nicht rede Gott mit uns, dass wir nicht sterben". Das Volk verzichtet also auf das Vorrecht des Priesterthums, unmittelbar zu Gott zu nahen und unmittelbar mit Ihm zu verkehren. Im Bewusstsein seiner Unheiligkeit fühlt es sich noch nicht reif und fähig, in die ganze Fülle seines priesterlichen Berufes einzutreten; es fühlt, dass es noch eines besondern Mittlers bedarf, der seinen Verkehr mit Gott vermittele. Der priesterliche Beruf bleibt ihm, aber die volle Realisation desselben wird durch diese Wendung der Dinge noch in weite Ferne gerückt. So musste und so sollte es kommen. Darauf war auch Gottes Absicht mit dem Bunde von vornherein angelegt; das Volk sollte aber selbst erfahren und erkennen, dass es zur Zeit noch nicht anders sein könne. Darum billigt Jehovah auch des Volkes Rede (Deut. 5, 28), und von jetzt an ist Moseh der von beiden Seiten feierlich bestellte Mittler des Bundes. Als solcher steigt er nun (mit Aharon, Ex. 19, 24) zum zweitenmale auf den Berg, um Jehovah's weitere Befehle und Anordnungen entgegenzunehmen. In den zehn Worten, die das Volk selbst aus dem Munde Gottes vernommen hat, war der Grundstein für das Gebäude der Gesetzgebung gelegt.

1. Worauf es bei den furchtbaren Naturerscheinungen, welche die Gesetzespromulgation einleiten und umgeben, abgesehen sei, zeigt K. 20, 20 (17). Hier spricht Moseh zum erschreckten Volke: „Fürchtet euch nicht, denn um euch zu versuchen, ist Gott gekommen, und auf dass seine Furcht vor euren Augen wäre, dass ihr nicht sündiget." Die ganze Führung Israels seit dem Auszuge aus Aegypten bis auf diese Stunde ist eine Kette von Versuchungen, durch welche Israel sich und seinen Gott kennen lernen, und das normale Verhältniss zwischen beiden festgestellt werden soll. Unter den Versuchungen der Wüste enthüllt sich die natürliche Herzenshärtigkeit und Unheiligkeit des Volkes und offenbart sich die Treue und Gnade, die Macht und Herrlichkeit Jehovah's. Die bisherigen Versuchungen haben dazu gedient, des Volkes undankbaren, glaubens- und vertrauenslosen Sinn zu offenbaren, und denselben durch die Bewährung der Gnade, Treue und Huld Jehovah's zu beschämen. Es hat sich auf allen Seiten das Wort Moseh's bewährt (Deut. 4, 7): „Wo ist ein Volk, dem Gott so nahe ist, wie Jehovah unser Gott, wenn wir zu Ihm rufen?" Der Erlöser aus dem Diensthause Aegyptens hat sich auch als der Erretter aus aller Noth und Bedrängniss der Wüste bewährt. Aber Jehovah will nicht bloss der Erlöser, sondern auch der Gesetzgeber Israels sein. Als Erlöser hat er seine Treue und Gnade, seine Geduld und Langmuth an dem

Volke offenbart, als Gesetzgeber muss er nun demselben auch die ganze Majestät seiner Herrlichkeit, den furchtbaren Ernst seiner Heiligkeit kund thun. Auch dadurch soll Israel versucht werden, damit es nicht in falschem Vertrauen auf seines Gottes Huld und Gnade dieselbe seiner eigenen Würdigkeit zuschreibe und darüber der Heiligkeit und Majestät Gottes vergesse. Israel wird versucht, ob es vor der Majestät Gottes bestehen könne; es soll erfahren, dass es dies nicht vermag; dass, so nahe sich auch Jehovah zu ihm gethan, es seinerseits doch nicht Jehovah zu nahen im Stande ist; dass es dazu noch eines Mittlers und Versöhners bedarf. In den Schrecken des Sinai bilden sich ab die Schrecken der Heiligkeit Gottes für den unheiligen Menschen, — die Schrecken des Gesetzes gegenüber dem Sünder, der es übertritt. Aber auch in den Schrecken des Sinai bekundet sich noch die Gnade, denn nicht unverhüllt erscheint das Feuer der Heiligkeit, sondern verhüllt in einer dicken, schweren Wolke, und selbst das unheilige Israel macht an diesem Tage die Erfahrung, „dass Gott mit dem Menschen reden kann und er leben bleibt" (Deut. 5, 24).

2. Die Gottesoffenbarung am Sinai geschah durch denselben Gottesrepräsentanten, der aus dem feurigen Busche vordem zu Moseh geredet (Exod. 3, 2 ff.), der in der Wolken- und Feuersäule Israel bis hieher geleitet hatte (Exod. 13, 21 ff.). Es war die Majestät Gottes selbst, die im Feuer herabstieg auf den Sinai, aber sinnlich wahrnehmbar wurde die Majestät des unsichtbaren Gottes in dem Engel, der ihn repräsentirt; es war die Stimme Gottes und Gottes Gebot, das in des Volkes Ohren drang, aber die Stimme kam aus dem Munde des Engels, in welchem Jehovah's Name ist (Exod. 23, 20. 21). Unter Verweisung auf unsre Auseinandersetzung in Bd. I § 50, 2 schliessen wir hier zur weitern Erläutrung der vorliegenden Situation Hofmann's (Weissagung u. Erf. I, 136) klare und treffende Erörtrung, der wir vollen Beifall zollen, an: „Was das Volk oder was Mose vernimmt, es ist beides Engelwort. Wenn Mose später des grossen Tages gedenkt, wo die Herrlichkeit Jehova's auf Sinai erschien, so spricht er (Deut. 33, 2): In Mitten seiner heiligen Myriaden kam Er. Die Erzählung im Exodus aber weiss nur von Donnern und Blitzen und einem Schalle gleich dem der Posaune. Da indess alle natürlichen Wirkungen, deren sich Jehova bedient, seine Gegenwart anzuzeigen, Wirkungen seiner Geister sind, so sieht Mose mit Recht die Menge der himmlischen Heerschaaren gegenwärtig. Es war Gottes und nicht eines Menschen Stimme, welche das Volk vernahm (Deut. 4, 12. 32 f.; 5, 4); darum bleibt aber doch gewiss, dass der eine, ewige Gott nicht anders als durch Vermittelung seiner endlichen Geister redete. Daher sagt auch das neue Testament, das Gesetz sei durch Engel geredet (Hebr. 2, 2: ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος), durch ihren Dienst an das Volk gebracht worden (Act. 7, 53: ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων. Gal. 3, 19: διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου). Andrer Antheil an der Gesetzgebung wird den Engeln nicht zugeschrieben. Das διατάσσειν τὸν νόμον ist ausschliesslich Gottes Sache, aber er bedient sich der Engel, um seinen Willen laut werden zu lassen. Nur so viel sagen Act. 7, 53 die Worte: Ihr nahmt das Gesetz an als Engelsbefehle. Als dann Mose auf den Berg ging, allein die Rede Jehova's zu vernehmen; so sah er den Gott Israels in der Nähe, wie ihn das Volk in der Ferne sah, nämlich wie ein verzehrendes Feuer (Ex. 24, 10. 17). Stephanus aber sagt, ein Engel habe auf Sinai, wie vorher aus dem Dornbusche, zu Mose geredet (Act. 7, 38. 30. 35). Mittler zwischen Gott und dem Volke war Mose selbst, nicht jener Engel, wie Schmieder in Gal. 3, 19 (in seiner Abhandl. ü. d. St. Naumb. 1826) ausgesagt meinte; denn die Worte ἐν χειρὶ μεσίτου beziehen sich dort auf die Stellung, die Mose einnahm, und von welcher er sagt (Deut. 5, 5): Ich stand zwischen Jehova und

ich. Aber die Offenbarung Jehova's an Mose wurde durch den Dienst desselben Engels ermittelt, welcher als Wolkensäule vor dem Volke herzog. Nicht ohne ihn wusste Mose en Willen Jehova's an sein Volk."

3. Form und Inhalt des **Dekalogs** waren in den Jahren 1836 ff. Gegenstand ebhafter, gelehrter Discussionen, welche angeregt wurden durch Fr. Sonntag (Ueber ie Eintheilung der zehn Gebote, in d. theol. Studd. u. Kritt. 1836 p. 61—89). Gegen in trat in ders. Zeitschr. 1837, p. 47—122 E. J. Züllig (Für die calvinische Eintheiung und Auslegung des Decalogs), und im Badischen Kirchenblatte (1836 Nr. 24) Rinck uf. In Folge dieser Angriffe vertheidigte sich Sonntag in d. Studd. u. Kritt. 1837 p. 253—289 durch eine zweite Abhandlung (Noch Einiges üb. d. Eintheil. des Dekalogs zur Rechtfertigung meiner Ansicht); fand aber einen neuen tüchtigen Gegner an J. Geffken (Ueber die verschiedene Eintheilung des Decalogus und den Einfluss derselben auf den Cultus. Hamb. 1838). In gleichem Sinne wie Geffken sprachen sich aus: Hengstenberg (Beitr. III, 597 ff.), E. Bertheau (Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den mittl. Bb. d. Pent. Götting. 1840 S. 7 ff.) etc. Eine andre Fassung vertheidigte S. Preiswerk (Morgenland 1838 No. 11. 12); und mit gewohnter Meisterschaft in bodenloser Kritik hat E. Meier „Die ursprüngliche Form des Dekalogs. Mannheim 1846" entdeckt und hergestellt.

Die Entwicklung des religiösen und ethischen Gehaltes des Dekaloges müssen wir einem angemessenern Orte vorbehalten (in der zweiten Abtheilung dieses Bandes). Hier haben wir uns deshalb nur mit einigen mehr das Aeussere betreffenden Fragen zu beschäftigen.

a. Was die biblischen **Namen des Dekalogs** betrifft, so ist zunächst zu bemerken, dass der jetzt gewöhnliche Name „Die zehn Gebote" nirgends in der h. Schrift gefunden wird. Dagegen wird er öfter als „die zehn Worte" (עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים) bezeichnet, z. B. Exod. 34, 28; Deut. 4, 13; 10, 4. Als Bundesurkunde wird er auch öfter geradezu „der Bund" (הַבְּרִית) genannt (Exod. 34, 28; Deut. 4, 13; 1 Kön. 8, 21; 2 Chron. 6, 11 etc.). Ein besonders beliebter Name ist הָעֵדוּת = das Zeugniss. Hengstenberg behauptet, dieser Name sei allein ausgegangen von der den Sünder anklagenden und verdammenden Bedeutung des Dekalogs (Beitr. III, 598. 640 f.), eine Meinung, deren Unzulässigkeit ich ausführlich in meinen Beiträgen zur Symbolik des alttest. Cultus, Leipzig 1851 (abgedr. aus d. luth. Zeitschr. 1851 II. I) S. 29 ff. erwiesen habe, und worauf ich später bei der Beschreibung der Bundeslade, als des Behälters des Zeugnisses, zurückkommen muss. Der Sinn des Namens kann kein andrer sein, als „Bezeugung des göttlichen Willens an das Volk". Zur Zeit des neuen Testaments scheint man nach Luk. 18, 20 den Dekalog *κατ' ἐξ.* als *αἱ ἐντολαί* bezeichnet zu haben.

b. Dass die **Zehnzahl** der Worte des Zeugnisses eine beabsichtigte und somit nicht bedeutungslose war, geht schon aus seiner stehenden Benennung als „die zehn Worte" hervor. Wir haben dabei jedenfalls auf die symbolische Dignität der Zehnzahl zurückzugehen. In Uebereinstimmung mit Bähr, Hengstenberg, Bertheau, Baumgarten u. A. habe ich (Ueber d. symb. Dignität der Zahlen an d. Stiftshütte, s. Studd. u. Kritt. 1844 S. 352 ff. und Einheit d. Genesis, Berl. 1846 S. LXIX) die symbolische Geltung der Zehnzahl, als des Ausdrucks der Vollendung und Abgeschlossenheit, aus der abschliessenden Stellung derselben in der Zahlenreihe abgeleitet, und beharre auch jetzt noch bei dieser Fassung. Einen andern Weg, der indess zuletzt zu demselben Ziele führt, hat Hofmann (nach Delitzsch, Genesis 2. A. II, 225) eingeschlagen. Er geht von der Zahl der Finger an der menschlichen Hand aus, und findet hier, dass die Zehn die Zahl

der menschlichen Möglichkeit, d. h. der Mannigfaltigkeit des Menschlichen in seiner Entfaltung sei. Sie bedeute daher nicht das Vollendete an sich, sondern das menschlicherweise Vollendete und in diesem Sinne präge die Zehnzahl einer Sache ihr die Signatur der Vollendung auf. Eine Vermittelung dieser beiden Ansichten kann man darin finden, dass die dekadische Zählungsweise ohne Zweifel von der Fingerzahl ihren Ausgangspunct genommen hat. Noch auf einem andren Wege gelangt Delitzsch (l. c.) zur Deutung der Zehn als der Zahl der Vollendung. Drei sei die Zahl des sich in sich selbst erschliessenden einigen Gottes, Sieben dagegen die Zahl des in der geschaffenen Welt sich offenbarenden Göttlichen; somit bezeichne Zehn (3+7) die vollendete Offenbarung Gottes vor sich selbst und nach der Welt hin, die siebenfache Ausstrahlung des in sich selbst Dreifaltigen. — Grotius (de decal. p. 36) glaubt, die Zahl der einzelnen Gebote sei deshalb auf zehn festgesetzt worden, weil man nach den zehn Fingern gezählt habe, und die Gebote durch die gleiche Zahl dem Gedächtniss sich besser einprägen sollten. Die kahle Nützlichkeitstheorie, welche dieser Ansicht zu Grunde liegt, verdient die zwei Ausrufungszeichen, womit Bähr (Symb. I, 181) seine Verwundrung darüber ausspricht. Führt man diese Ansicht aber etwa in der Weise, wie Hofmann, auf tiefer liegende Gründe zurück, so lässt sie sich immerhin hören; und liesse sich die unten näher zu besprechende Theilung des Dekaloges in zwei Pentaden erweisen, so würde die Uebereinstimmung mit der Gliederung der Hände so auffallend sein, dass man sie kaum abweisen dürfte. Wenn aber Friedrich (Symb. d. mos. Stiftshütte S. 120) die Grotius'sche Behauptung durch den Hinweis auf Deut. 6, 8; 11, 18 u. Prov. 7, 8 stützen will, so geht er entschieden irre, denn erstens ist an diesen Stellen nicht von den zehn Geboten und zweitens nicht von den Fingern, sondern von der Hand und dem Platze zwischen den Augen, oder der Tafel des Herzens, die Rede. — Dass die Zehntheilung des Dekaloges schon vom Gesetzgeber unter eine Zweitheilung gestellt war, geht mit Sicherheit aus der Angabe, dass die zehn Worte auf zwei Tafeln geschrieben wurden, hervor. Ueber die Vertheilung selbst ist aber nirgends etwas Näheres angegeben. Wir werden indess unten (not. i.) darauf zurückkommen.

c. Ausser der Recension des Dekalogs in Exod. 20, die sich als die ursprüngliche und authentische kund giebt, besitzen wir in Deut. 5 eine **zweite, mehrfach abweichende Recension**, vgl. Ranke, Unterss. II, 399 ff. u. Baumgarten, Comm. I, 2 p. 443 f. Die Abweichungen sind nur formeller Art und meist sehr unbedeutend. Sie erklären sich daraus, dass der Deuteronomist den in Exod. 20 statutarisch festgesetzten Dekalog frei reproducirt als Grundlage für seine Ermahnungen an das Volk. Nur einer Abweichung kann unter besondern Voraussetzungen eine gewisse, immer aber nur auf das Formale bezügliche Wichtigkeit beigelegt werden. Im Exodus ist nämlich die Reihe der Objecte des verbotenen Begehrens: Haus ||, Weib, Knecht, Magd, Ochse, Esel und Alles, was des Nächsten ist; — im Deuteronomium dagegen: Weib ||, Haus, Knecht, Magd, Ochse, Esel und Alles, was des Nächsten ist. Vgl. darüber unten sub not. h.

d. Die schwierigste Frage endlich, die wir hier noch zu erörtern haben, betrifft die **Vertheilung des Dekalogs** in seine zehn Worte oder Gebote und auf die zwei Tafeln (Exod. 31, 18 etc.). Im Laufe der Zeit und meist schon von Alters her haben sich folgende Zählungsarten geltend gemacht (vgl. besonders Geffken l. c. p. 9 ff. 123 ff.): I. Als erstes Gebot betrachtet man die Worte: „Ich bin Jehovah, dein Gott, der dich aus Aegyptenland geführt hat", das zweite Gebot umfasst dann das Verbot des Götzen- und des Bilderdienstes, und das zehnte die beiden vom Begehren

handelnden Sätze. Dies ist die bei den heutigen Juden seit den talmudischen Zeiten ier übliche Eintheilung. Ihr waren auch der Kaiser Julian, Georgius Syncellus und Cedrenus zugethan, und neuerdings hat sich noch Preiswerk (l. c.) für sie erklärt, jedoch so, dass er die Worte „Ich bin Jehovah, dein Gott etc.“ nicht als das Gebot fasst, sondern als Einleitung zu den (dann nur neun) Geboten. Er beruft sich dabei auf die Thatsache, dass der Pentateuch nie von 10 Geboten, sondern immer nur von 10 Worten spricht. — E. Meier (der indess für das Uebrige eine ganz andre und neue Vertheilung erfunden hat) fasst die Eingangsworte als Gebot der Anerkennung des israelitischen Nationalgottes (l. c. S. 14). — II. Als erstes Gebot gilt das Verbot der Abgötterei, als zweites das Bilderverbot, als zehntes das des Begehrens. Diese Eintheilung findet sich klar und unzweideutig ausgesprochen bei Philo, Josephus und Origenes; ihr folgten fast alle griechischen Kirchenväter und die lateinischen bis auf Augustinus. In der griechischen Kirche blieb sie die herrschende (natürlich so dass der verbotene Bilderdienst als λατρεία, nicht als δουλεία gefasst wird), und die Schweizer-Reformatoren erneuerten sie für die reformirte Kirche. Am ausführlichsten und gründlichsten ist sie von Züllig und Geffken vertheidigt worden und bei den neuern protestantischen Theologen (lutherischen wie reformirten) behauptet sie fast die Alleinherrschaft. — III. Das Verbot der Abgötterei und des Bilderdienstes bildet nur ein Gebot, nämlich das erste; das verbotene Begehren bildet aber zwei Gebote, nämlich das neunte und zehnte. Diese Eintheilung findet sich sicher nachweisbar zuerst bei Augustin (Quaestiones in Exod. 71) *). Augustin legt hier die Recension des Deuteronomiums zu Grunde, und lässt demnach im 9. Gebote das Gelüsten nach dem Weibe des Nächsten, im 10. das Gelüsten nach des Nächsten Haus, Knecht, Magd, Vieh und sonstigem Eigenthum verboten sein. Diese Zählung wurde seitdem im Abendlande die allgemein herrschende, jedoch mit dem nicht unwesentlichen Unterschiede, dass man statt der Recension des Deuteronomiums die als authentisch sich kundgebende Recension des Exodus zu Grunde legte, und demnach das Begehren des Hauses im neunten, des Weibes, Knechtes etc. im zehnten verboten sein liess. Dabei blieb die katholische und lutherische Kirche bis heute. Sonntag (ll. cc.) ging wieder auf die Recension des Deuteron. zurück, und vertheidigte die von daher entlehnte Fassung des 9. und 10. Gebotes mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit. — Für die Zusammenziehung des Eingangswortes mit dem Verbot der Abgötterei und des Bilderdienstes zu einem Gebote, so wie für die Vertheilung der Objecte des Begehrens auf zwei Gebote, zeugt auch die in sämmtlichen Synagogenrollen und in den meisten Codices der Torah vorhandene Paraschentheilung; wobei indess der Widerspruch entsteht, dass nach dem Exodus das neunte Gebot lautet: „Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten“, nach dem Deuteronomium dagegen: „Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten.“ — IV. Endlich hat neuerdings E. Meier l. c. die „ursprüngliche Form des Dekalogs“ erfunden. Sie be-

*) Als ein älteres Zeugniss für die augustinische Fassung (und noch Züllig lässt es als ein solches gelten) hat man häufig eine Stelle bei Clemens v. Alex. (Strom. VI p. 682 ed. Colon. 1688) geltend gemacht. Er zieht hier den Bilderdienst zum ersten Gebote, bezeichnet als zweites das Verbot der Entheiligung des Namens Gottes, als das dritte die Heiligung des Sabbats; aber, das vierte übergehend, nennt er als fünftes Gebot die Pflicht der Ehrfurcht gegen die Eltern und zieht ausdrücklich alle Objecte des verbotenen Begehrens in ein Gebot zusammen (δέκατος δέ ἐστιν ὁ περὶ ἐπιθυμιῶν πασῶν). Vgl. Geffken l. c. p. 19f. 159ff.

steht aus zwei Pentaden und die Glieder der ersten Reihe entsprechen auch dem Inhalte nach genau denen der zweiten. Sie lautet: I. 1. Ich Jahve bin dein Gott! 2. Du sollst keine andre Gottheit haben neben mir! 3. Du sollst dir kein Gottesbild machen! 4. Du sollst den Namen Jahve's deines Gottes nicht aussprechen zur Falschheit! 5. Gedenke des Feiertags, dass du ihn heiligest. II, 1. Ehre deinen Vater und deine Mutter! 2. Du sollst nicht ehebrechen! 3. Du sollst nicht tödten! 4. Du sollst kein falsch Zeugniss reden wider deinen Nächsten! 5. Du sollst nicht stehlen! — So viel stand, kein Wort mehr oder weniger, und so geordnet waren die Gebote auf den beiden Tafeln!!

e. Bei einer eingehenden Prüfung der verschiedenen beachtungswerthen Zählungsarten ergiebt sich bald, dass die **Eingangsworte**: „Ich bin Jehovah, dein Gott, der ich dich ausgeführet habe aus Aegypten" nicht als erstes (für sich bestehendes) Gebot oder Wort gezählt werden können. Fassen wir diesen Satz als erstes Gebot, d. h. als Ausdruck der Pflicht, Jehovah als einigen und alleinigen Gott anzuerkennen und ihm zu dienen, so fällt er mit dem folgenden als zweites Gebot geltenden Satze: „Du sollst keine andre Götter haben neben mir" untrennbar zusammen; — fassen wir ihn aber bloss als erstes Wort, das kein Gebot enthält, sondern vielmehr nur die folgenden Gebote einleitet und begründet, so hat der Dekalog nur neun Gebote. Da wir beides für gleich unannehmbar halten, so fallen für uns schon hier die jüdische und alle mit ihr verwandten neuern Zählungsarten weg. — Eben so wenig annehmbar erscheint aber auch die katholisch-lutherische Zählung. Denn das Gebot, des Nächsten Haus nicht zu begehren, lässt sich platterdings nicht als ein selbstständiges Gebot neben dem Gebote, des Nächsten Weib, Knecht, Magd, Vieh und sonstiges Eigenthum nicht zu begehren, behaupten. Die Auskunft älterer lutherischer Polemiker (vgl. Geffken S. 12), dass im 9. Gebote die wirkliche böse Lust, im 10. dagegen die Erblust verboten sei, braucht nur angeführt zu werden, um widerlegt zu sein. So bleibt uns also nur die Philonisch-Origenistische (griechisch-reformirte) und die Augustinisch-Sonntag'sche Fassung übrig.

f. Von beiden Seiten hat man sich auf die Uebereinstimmung mit der ältesten jüdischen und christlichen **Tradition** berufen, und dazu grosse Gelehrsamkeit aufgeboten, aber von beiden Seiten ohne sichern Gewinn. Die Vertheidiger der reformirten Zählung legen übertriebenes Gewicht darauf, dass die ältesten Zeugen von der unter den Juden ihrer Zeit geltenden Zählung, Philo und Josephus, für die Richtigkeit ihrer Ansicht einstehen. Aber wer bürgt uns dafür, dass Philo und Josephus hier die zu ihrer Zeit geltende Zählung, und nicht etwa bloss eine subjective Privatansicht vertreten? Warum hätten unter den damaligen Juden nicht schon verschiedene Zählungsarten vorhanden sein können, aus welchen Philo und Josephus sich diejenige aneigneten, die ihnen am meisten zusagte? Von Pseudo-Jonathan wissen wir wenigstens, dass er bereits der jetzt unter den Juden herrschenden Ansicht zugethan war. Aber gesetzt auch, Philo und Josephus hätten wirklich nur der zu ihrer Zeit allgemein herrschenden Ansicht einen Ausdruck gegeben, — wer bürgt uns dann auch dafür, dass dies die richtige, die von Alters her geltende war? Ist doch zur Zeit des Josephus nachweisbar schon in zahllosen den Cultus betreffenden Einzelnheiten die Auffassung der Gesetzeslehrer zweifelhaft, schwankend, sich selbst widersprechend. Im ganzen alten Testament findet sich nirgends eine Spur, dass man die Gebote nach der Ordinalzahl ihrer Stellung im Dekalog bezeichnet habe. Es scheint das überhaupt nicht üblich gewesen zu sein. Dann hat aber die Zählung zur Zeit des Josephus gar keinen Werth für uns. — Man beruft sich weiter auf das neue Testament (Matth. 5, 27. 28; 19, 18f.; Mark. 10, 19; Luk. 18,

20; 1 Tim. 1, 9f.; Röm. 7, 7; 13, 9). Allein selbst Geffken S. 136 gesteht zu, dass sich aus diesen Stellen kein genügender Beweis für die Richtigkeit seiner Zählungsweise führen lasse. Wir können indess auch nicht einmal soviel zugeben, dass diese Stellen besser zur origenistischen, als zur augustinischen Zählung passen sollten. — Vollends ohne Gewicht ist für uns aber die wirkliche oder vermeintliche Zustimmung aller voraugustinischen Kirchenväter zu der reformirten Zählung.

Aber auch den von der andern Seite geltend gemachten Zeugnissen können wir kein bedeutendes Gewicht zuerkennen. Am meisten Bedeutung schreibt Sonntag der jüdischen **Parascheneintheilung** zu. Der Dekalog nach beiden Recensionen ist nämlich in den hebräischen Handschriften durch eine Petucha hinter Ex. 20, 6 und Deut. 5, 10 und das Weitere durch neun Setumot in seine zehn Theile zerlegt. „Es könnten auch zehn Setumot sein, denn das hängt ja nur vom Zufall, von der Grösse des freien Raums in einer Linie ab, ob die Parasche eine geschlossene oder offene wird; die durch die Setuma oder die Petucha bezeichneten Trennungen sind von gleichem Werthe und gleicher Bedeutung" (Bertheau S. 14). Durch diese Eintheilung wird nun unbestreitbar das Eingangswort, das Verbot der Abgötterei und des Bilderdienstes als ein integrirendes, zusammengehöriges Ganze, d. h. als eins der 10 Worte oder Gebote bezeichnet; und ebenso sicher ist es, dass die Urheber der Paraschen das verbotene Begehren in zwei Gebote, das 9. und 10., vertheilt haben. Mit der Lösung des Räthsels dieser Parascheneintheilung, die der jüdischen Eintheilung so weit wir sie ins Alterthum hinauf verfolgen können, geradezu widerspricht, macht es sich nun Bertheau (S. 17) unbegreiflich leicht: „Sie muss (?!!), wie aus der Geschichte der Eintheilung des Dekalogs mit Nothwendigkeit (?!) zu schliessen ist, durch christlichen (!!) Einfluss in die hebräischen Handschriften hineingekommen sein, etwa seit dem 14. Jahrh. Es ist hierbei an die Eintheilung in Kapitel zu erinnern, die obgleich von Christen ausgegangen, doch auch von den Juden aufgenommen ist." — Sic! — Dass die christliche Kapiteltheilung in die jüdischen Handschriften überging, ist nicht so gar auffallend, es handelte sich dabei um etwas völlig Gleichgültiges, wobei die Juden in keinerlei Weise mit ihrer alten Tradition, mit den Satzungen ihrer alten Lehrer in Conflict geriethen. Anders aber verhält es sich mit der Zählung der Gebote. Seit den talmudischen Zeiten stand ihnen schon eine bestimmte Zählungsart fest, und diese stand in Widerspruch mit der christlichen Zählungsart. Es ist nun so unhistorisch und unbedachtsam wie möglich, zu behaupten, die Juden hätten im 14. Jahrh. die christliche Zählung, die mit der von ihren Vätern ererbten in offenem Widerspruch stand, ohne Bedenken in ihre Bibelcodices aufgenommen! — ja in ihre Synagogenrollen, in welche sie nicht einmal die von ihren eigenen hochverehrten Vätern herstammende Accentuation und Vocalisation aufnahmen! Das ist doch das Undenkbarste von allem Undenkbaren. — Geffken nimmt daher lieber die Thatsache selbst in Anspruch. Kennicott hat nämlich 694 alttest. Codices verglichen, und fand, dass im Verbote des Begehrens die trennende Setuma im Exodus bei 234, im Deuteronomium bei 184 Codices fehlte (im samaritanischen Pentateuch fehlte sie bei allen Codices, die er verglich). Züllig resümirt dies Verhältniss dahin, dass in ⅔ der Handschriften die Setuma stehe, und in ⅓ fehle; Sonntag aber, in einer Anwandlung von siegesgewisser Grossmuth, giebt mehr zu: er meint, da nicht alle Kennicott'schen Handschriften das ganze alte Testament umfasst hätten, so möchte das Verhältniss vielleicht sogar das umgekehrte sein. Zu einem so weit greifenden Zugeständniss war er offenbar nicht berechtigt. Aber Geffken acceptirt es dennoch bestens, und argumentirt immer so, als ob die Setuma in ⅔ der Handschriften fehle. Aber davon

auch abgesehen, wie kam die Setuma denn in das übrige Drittel? wie kam sie vollends in sämmtliche Synagogenrollen? und wie ist es zu erklären, dass keine einzige Handschrift das Verbot des Bilderdienstes durch eine Setuma vom Verbote der Abgötterei trennt? Man muss gestehen, das Räthsel der dekalogischen Setumot ist noch keineswegs gelöst, und es könnte immerhin möglich sein, trotz des Spottes, den Geffken darüber ergiesst, dass diese Setumot auf eine Autorität zurückgingen, die selbst älter wäre, als Philo und Josephus. — Dennoch meinen wir, dass daraus kein nur einigermaassen sicheres oder wahrscheinliches Zeugniss für die Ursprünglichkeit der augustinischen Zählung entnommen werden kann. — Ebenso wenig können wir der Accentuation ein entscheidendes Gewicht zuerkennen. Vgl. darüber Bertheau S. 15f. und Sonntag l. c. 1837. S. 277 ff.

g. Wir werden die Entscheidung des Streites, wenn überhaupt, nur aus dem Inhalte des Dekalogs zu gewinnen hoffen können. Da ist nun die nächste Frage: Sind die Verbote der **Abgötterei** und der **Bilderanbetung** so angethan, dass wir annehmen können, die alt-israelitische Anschauung habe sie in ein Gebot zusammenziehen müssen, oder vielmehr so, dass dieselbe sie nur als zwei auseinanderzuhaltende Gebote ansehen konnte? mit andern Worten: Fiel die Anbetung von Bildern für die alt-israelitische (mosaische) Anschauung mit der Anbetung von fremden Göttern unter einen Begriff zusammen, oder fielen sie ihr als verschiedene Begriffe auseinander? Exod. 20, 3 lautet: „Du sollst keine andere Götter haben neben mir" und Vs. 4: „Du sollst dir kein (Götzen-) Bild (פֶּסֶל), noch irgend eine Gestalt (תְּמוּנָה) machen, was im Himmel oben, und was auf der Erde unten, und was im Wasser unter der Erde ist; du sollst sie nicht anbeten, noch dich dazu bringen lassen ihnen zu dienen." Die Vertheidiger der origenistischen Auffassung verstehen dies so, dass Vs. 3 die Anbetung andrer Götter (als des Baal, des Apis etc.) verbiete, Vs. 4 aber die Anbetung Jehovah's unter dem Bilde und Symbole irgend eines Geschöpfes. Als Beweis für diese Deutung weisen sie auf die historische Thatsache hin, dass diese untheokratische und widergesetzliche Form des Cultus wirklich bald darauf schon in Aharon's Kälberdienst hervorgetreten sei, und dass der Baalsdienst Ahabs doch etwas wesentlich Andres gewesen sei, als der Stierdienst Jerobeams. Allein geben wir auch zu, dass unter פסל und תמונה nur Bilder und Symbole Jehovah's, die der geschöpflichen Welt entnommen werden, gemeint sein können, so folgt daraus noch nicht, dass das Gesetz solchen Bilderdienst mit der eigentlichen Abgötterei nicht hätte in ein Gebot zusammenfassen, und ihn nicht als Species dem Genus des Götzendienstes hätte unterordnen können? Vielmehr forderte die Strenge und Ausschliesslichkeit des mosaischen Monotheismus und der Eifer, mit welchem derselbe über dem Begriff der absoluten Geistigkeit Gottes hielt, das Eine wie das Andre als gleich verdammungswürdig anzusehen, Beides als Abfall von Jehovah zu strafen, Beides unter einen Gesichtspunct zu stellen. In der Theorie lässt sich Beides wohl auseinanderhalten; aber die Praxis missachtet und überspringt bald die Grenzen, welche die Theorie gezogen. Aharon war ein solcher Theoretiker; er sprach (Ex. 32, 5): „Morgen ist Jehovah's Fest", aber das Volk hatte (Ex. 32, 1) „einen Gott verlangt, der vor ihm hergehe." Es hatte also den Gott, der und wie er vor ihm hergegangen war in der Wolken- und Feuersäule, verworfen; es verlangte einen Gott, der noch in andrer, sinnlicherer Weise vor ihm hergehe als in der Hülle der Wolkensäule. Wohl mochte es damit seinen Gott Jehovah nicht abschaffen und verläugnen wollen, denn es sprach: Das ist der Gott, der uns aus Aegypten geführt hat (32, 8); aber es behielt bloss den Namen Jehovah bei, und schob dem Namen einen andern, völlig hetero-

genen Begriff unter. Der Jehovah, den das Volk im goldenen Kalbe anbetete, war ein Götze um nichts besser als Apis, Moloch und Dagon, und das Volk sündigte zugleich gegen Exod. 20, 3, indem es gegen Exod. 20, 4 sündigte. So mag auch Jerobeam die Stiere zu Dan und Betel als Bilder Jehovah's hingestellt haben, aber des Volkes Praxis distinguirte gewiss nicht so fein, wie er. Solche gefährliche Distinctionen konnte das Gesetz aber an der Wurzel abschneiden, wenn es den falschen Jehovahdienst ohne Weiteres mit dem Götzendienste in eine Kategorie stellte. Und das hat es gethan. Denn es ist eine falsche Voraussetzung, dass Vs. 4 nur (symbolische) Gottesbilder und nicht auch Götzenbilder gemeint habe. Wo ist denn die mindeste Andeutung davon, dass פסל und תמונה allein von symbolischen Abbildungen Jehovah's zu deuten seien? Der Sprachgebrauch widerspricht dieser willkührlichen Beschränkung des Wortes פסל auf das Bestimmteste. In Jes. 44, 9—17 z. B. kommt das Wort פסל viermal als Bezeichnung heidnischer Götzenbilder vor, und dreimal (Vs. 10. 15. 17) wird in dieser Stelle das Verfertigen des פסל als das Verfertigen eines Gottes bezeichnet. Und wenn der Pentateuch Elohim von Holz und Stein (Deut. 4, 28), oder Elohim von Silber und Gold (Ex. 20, 20) oder gegossene Elohim (Ex. 34, 17; Lev. 19, 4) nennt, was meint es damit anders als פסלים? Und sind denn diese אלהים nicht ohne Weitres als אֱלֹהִים אֲחֵרִים anzusehen, die Ex. 20, 3 verbietet? Steht es da nicht ausser allem Zweifel, dass Ex. 20, 4 etwas (speciell) verbietet, was auch schon in Ex. 20, 3 (generell) verboten war? Ja das Verhältniss ist, genau genommen, nicht einmal das von Genus und Species, sondern das von Idee und Erscheinung. Der Pesel-Dienst ist nicht eine Unterabtheilung des Götzendienstes, sondern er ist es selbst; beide Begriffe fallen zusammen und decken sich. Denn wo die Abgötterei zur Erscheinung kommt, gestaltet sie sich als Peseldienst; die Abgötterei ist die abstracte, der Peseldienst die concrete Sünde.

Als ein sicheres Resultat des Voranstehenden können wir es also ansehen, dass das Anbeten eines פסל oder einer תמונה nur eine specielle Art der Anbetung andrer Götter ist, und es muss uns somit mehr als wahrscheinlich erscheinen, dass Ex. 20, 3. 4. ein einziges Gebot bilden. Dies bestätigt sich uns weiter auch noch, wenn wir Vs. 5. 6. lesen; denn dieses inhaltsschwere Wort von Fluch und Segen auf Kind und Kindeskind, würde, wenn man Vs. 4 als zweites, selbstständiges Gebot ansieht, sich nur auf dieses beziehen, d. h. nur auf den Bilderdienst, nicht auf die Abgötterei, der es doch ex professo gilt.

4. Wir wenden uns zu den **Verboten des Begehrens.** Sehen wir dieselben zunächst äusserlich an, so lässt sich nicht läugnen, dass die Wiederholung der Worte „du sollst nicht begehren“ (im Exod. beidemal לֹא־תַחְמֹד, im Deut. לֹא־תַחְמֹד und לֹא תִתְאַוֶּה) den Eindruck macht, dass uns hier zwei Gebote vorliegen. Sehen wir dagegen auf den Inhalt, so lässt sich freilich noch weniger läugnen, dass die entgegenstehende Auffassung hier ihre stärkste Stütze hat, und dass die von hier entnommenen Beweise, so lange man die in beiden Recensionen jetzt vorliegende Textesordnung als ursprünglich ansieht, geradezu unüberwindlich sind. Das Verbot „du sollst nicht begehren“, ist, sagt man, so vielfach auch die Objecte des Begehrens sind, doch wesentlich Eins. Zur unzweifelhaften Gewissheit wird dies erhoben dadurch, dass im Exod. das Haus, im Deuteronomium dagegen das Weib vorangestellt ist. Wären es also zwei Gebote, so würde nach dem Exod. das neunte Gebot lauten: „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus“ — nach dem Deut. aber: „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib.“ Das wäre aber ein vollständiger, unlösbarer Widerspruch; während, wenn alle Objecte des Begehrens in ein Gebot zusammengefasst

werden, die Versetzung eine völlig unbedeutende, unwesentliche und gleichgültige ist um nichts auffallender, als die übrigen Abweichungen des die Gebote frei reproducirenden Deuteronomisten. — Das Alles müssen wir zugeben. Ganz anders gestaltet sich aber die Sache, wenn wir annehmen dürften, dass die deuteronomische Voranstellung des Weibes ursprünglich und authentisch sei, und dass durch irgend ein Versehen in den gegenwärtigen Text des Exodus sich eine Versetzung der Worte eingeschlichen habe. Dann sind wir berechtigt, ja durch das zweimalige: „Du sollst nicht begehren" genöthigt, zwei Gebote anzunehmen, die sich völlig harmonisch der sonstigen Gliederung des Dekalogs einfügen. Der Dekalog zerfällt nämlich zunächst in zwei Theile: Pflichten gegen Gott und Pflichten gegen den Nächsten. Beide werden unter den dreifachen Gesichtspunct des Herzens, des Mundes und der That gestellt. Im ersten Theile ist das Verlangen nach andern Göttern ein Frevel des Herzens, der Missbrauch des göttlichen Namens ein Frevel des Mundes, die Entheiligung des Sabbats ein thatsächlicher Frevel gegen den Gottkönig in Israel. Die umgekehrte Ordnung herrscht im zweiten Theile. Zuerst wird nach dem Uebergangsgebote der Elternliebe dem thatsächlichen Frevel am Nächsten in drei Geboten gewehrt: Verletzung seines Lebens, seiner Ehe, seines Eigenthums, — dann der Kränkung des Nächsten durch Worte: Verletzung seiner Ehre, — und endlich wird der Nächste sicher gestellt gegen das ungeordnete, sündliche Begehren, durch welches er in dem friedlichen, ruhigen, unbesorgten und seligen Besitz und Genuss seiner ihm von Gott verliehenen Güter und Rechte gestört wird. Dies sündliche Begehren steht in Parallele zu der thatsächlichen Verletzung der Rechte des Nächsten; aber es liegt in der Natur der Sache, dass von den drei Objecten des Thatfrevels: Leben, Ehe, Eigenthum, nur die beiden letztern als Objecte des Gelüstens aufgeführt werden konnten. So verbietet also das neunte Gebot (entsprechend dem sechsten) jedes Verlangen nach den ehelichen Rechten des Nächsten, und das zehnte (entsprechend dem siebenten) jedes Verlangen nach den Eigenthumsrechten desselben. Die Vertheilung des verbotenen Begehrens auf zwei Gebote rechtfertigt sich also schon durch die Parallele mit der Vertheilung der entsprechenden Thatsünden; es rechtfertigt sich ferner dadurch, dass das Begehren des Weibes in ein ganz andres Gebiet des sittlichen (oder vielmehr unsittlichen) Lebens fällt als das Begehren nach dem Besitz von Haus und Hof. Können ja müssen Wollust und Habgier als zwei verschiedene Genera der Sünde angesehen werden, so können ohne Zweifel auch das Verbot wollüstiger Begierde und das Verbot der Habgier in zwei selbstständige Gebote vertheilt werden. — Sehr unverständig ist aber gewiss Bertheau's Einwand (S. 12): „Hiernach wäre eben so gut eine Theilung des Gebotes nach den sechs in ihm genannten Gegenständen in sechs Gebote zu rechtfertigen." Haus, Acker, Knecht, Magd, Vieh und Alles, was des Nächsten ist, fallen unter den gemeinsamen Begriff des Eigenthums. Wie Weib und Eigenthum im 6. und 7. Gebote, so konnten sie auch im 9. und 10. Gebote auseinandergehalten werden; und ebenso wenig, wie das 7. Gebot in fünf oder hundert Gebote getheilt werden konnte, konnte dies auch mit dem zehnten geschehen.

Das Voranstehende hat uns überzeugt, dass, wenn die Reihenfolge der Objecte des Begehrens im Deut. die ursprüngliche ist, die augustinische Zählung sich auch hier als die richtige bewährt. Aber sind wir zu dieser Annahme berechtigt? müssen wir nicht vielmehr der Recension des Exodus, die sich als die authentische und statutarische kund giebt, vor der des Exod. unbedingt den Vorzug einräumen? Freilich, aber das hindert nicht, dass nicht auch in sie durch Versehen, Missverstand oder Ungeschick der Abschreiber schon in alter Zeit eine sachlich unbedeutende, aber formal bedeutende Alteration

ätte Eingang finden können. Mit den kritischen Zeugnissen für eine solche Vermuthung teht es nun allerdings schwach. Kennicott fand unter den zahlreichen Codices des Exodus, die er verglich, nur in einem einzigen das Weib vorangestellt, dagegen auch unter den Codices des Deuteronomiums drei, die das Haus voranstellen; offenbar ist beides us dem Ausgleichungsstreben des Abschreibers hervorgegangen. Grösseres Gewicht önnte man dem Umstande beilegen, dass die LXX auch im Exodus das Weib voranstellen, wenn man nicht wüsste, wie unzuverlässig sie in solchen Dingen sind. Der samaritanische Pentateuch stellt dagegen im Deuteronomium wie Exodus das Haus voran. o viel sehen wir indess, dass wahrscheinlich schon in jenen alten Zeiten, in welchen iese beiden Uebersetzungen entstanden, die ganze Sache zweifelhaft war. — Halten wir ns deshalb an die Worte des Textes selbst. Wir fragen: ist die Voranstellung des Hauses der die des Weibes natürlicher, angemessener und daher auch wahrscheinlicher. Jenes isst sich nur rechtfertigen unter zwei Voraussetzungen, dass nämlich einerseits das Veib bloss als Sache, Eigenthum, Mancipium und als in eine Kategorie mit Knecht, lagd, Vieh und Alles was sein ist fallend, in Betracht komme, und dass andrerseits las Haus nicht im engern, sondern im weitern Sinne gefasst wird, nämlich als zusammenfassende Bezeichnung des ganzen Familien- und Hauswesens. Beide Voraussetzungen ind aber irrig. In Betreff des Erstern müssen wir auf den dritten Band verweisen vgl. auch Sonntag l. c. 1837 p. 264 f.). Dass aber das Haus hier nicht im weitern, ineigentlichen, sondern im engern, eigentlichen Sinne, nicht als Genus, sondern als peciesbegriff, gemeint ist, erweist sich daraus, dass das Haus in jenem uneigentlichen inne auch und zwar vorzugsweise, häufig sogar ausschliesslich Objecte befasst, nämlich öhne, Töchter, Enkel und Nachkommenschaft überhaupt, die nicht Objecte des verbotenen Begehrens, d. h. des Strebens, sich in ihren Besitz zu setzen, sein können. Gilt ber hier der eigentliche Sinn des Wortes Haus, so leuchtet es ein, dass allein die Voranstellung des Weibes natürlich, angemessen und würdig ist.

1. Noch erübrigt uns ein nicht ganz unbedeutendes Moment zur Entscheidung des treites, nämlich die Vertheilung der 10 Gebote auf die beiden Tafeln. Dass ie erste Tafel die Pflichten gegen Gott, die zweite die Pflichten gegen die Menschen efasst habe, ist noch nie bezweifelt worden. Es fragt sich aber, wie weit die erstern uszudehnen seien. Schon Philo vertheilte den Dekalog in zwei Pentaden. Dann muss atürlich nicht nur Götzendienst und Bilderdienst als zwei Gebote angesehen, sondern uch das Gebot, die Eltern zu ehren, noch auf die erste Tafel gezogen werden. So ist alle Neueren; dennoch müssen wir dieses ebenso wie jenes (s. oben sub nota g.) ür unzulässig erklären. Gegnerischerseits behauptet man, die Eltern seien der ersten 'afel zuzuweisen, weil sie als Stellvertreter Gottes in Betracht kämen. Dass altisraelitische Frömmigkeit die Eltern (und die Obrigkeit) unter diesen Gesichtspunct stellte, bezweifeln wir nicht; aber dennoch müssen wir von vornherein bei der strengen und eifersüchtigen Ausschliesslichkeit, mit welcher das Gesetz seinen Monotheismus überwachte und bei der scharfen Scheidung, die es zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Gott und Mensch, setzte, es für undenkbar erklären, dass ein Gebot, welches Menschen betrifft, im Gegensatze zu allen übrigen gleichnamigen Geboten der ersten Tafel habe zugewiesen werden können. Steht das Gebot, die Eltern zu ehren, auf der ersten Tafel, so ist der Elterndienst dem Gottesdienst coordinirt; eine solche Coordination musste ber dem Gesetze als Abgötterei erscheinen, denn das erste Gebot gebietet: Du sollst keine andern Götter haben neben mir. Man sagt: An den Eltern soll das Bild (der Beruf der Stellvertretung) Gottes, also Gott selbst geehrt werden. Gut! Aber warum

verbietet denn das folgende Gebot den Mord? Doch ohne Zweifel aus demselben Gesichtspuncte, dass der Mensch das Bild Gottes an sich trägt, wie dies das Noachische Gesetz schon auf das Bestimmteste und Unzweideutigste ausgesprochen hatte (Gen. 9, 6). Wer sich an dem Leben des Menschen vergreift, vergreift sich an dem Bilde Gottes, also an Gott selbst, — folglich müsste auch dieses Gebot noch auf die erste Tafel kommen. Ja am Ende dürfte für die zweite Tafel kein einziges übrig bleiben. Denn Gott ist es, der mir das Eigenthum verliehen hat; wer sich daher an meinem Eigenthum vergreift, vergreift sich an Gott selbst, u. s. w.

Die Vertheilung der Gebote auf die zwei Tafeln ist ganz anders angethan. Die erste Tafel richtet den Blick des Menschen nach Oben, auf Gott hin, auf die Person des einigen, heiligen, geistigen Gottes, — die zweite nach Unten, auf die von Gott geordneten, von ihm aufrecht zu erhaltenden irdischen Verhältnisse. Das erste Gebot bezieht sich hier auf das Verhältniss der Ueberordnung von Menschen über Menschen, in welcher sich Gottes absolute Oberhoheit abspiegelt; die folgenden Gebote beschreiben das Verhältniss der Nebenordnung von Menschen zu Menschen nach dem dreifachen Objecte von Leben, Ehe und Eigenthum, und nach dem dreifachen Gesichtspuncte einer Verletzung dieser Objecte durch That (Mord, Ehebruch, Diebstahl), Wort (falsches Zeugniss) und Begierde (Wollust und Habgier).

Zu demselben Resultate führt uns noch eine andre Betrachtung. Ist es als völlig zweifellos anzusehen, wie allgemein zugestanden wird, dass die Zehnzahl der Gebote symbolisch bedeutsam ist, so ist es mindestens auch höchst wahrscheinlich, dass die Vertheilung dieser Zehn in zwei Reihen von Geboten wiederum durch die Gesetze der Zahlensymbolik normirt gewesen sei. Die Vertheilung, die wir so eben aus dem Inhalt der Gebote als nothwendig nachgewiesen haben, giebt die Gliederung in 3+7. Es zeigt sich aber bald, dass diese Theilung auch die durch den Gesichtspunct der Zahlensymbolik geforderte ist. Wenn Augustin l. c. sagt: „Mihi tamen videntur congruentius accipi tria illa et ista septem, quoniam Trinitatem videntur illa, quae ad Deum pertinent, insinuare diligentius intuentibus", so hat er allerdings den alttest. Standpunct verrückt, und den neutestamentlichen unbefugter Weise anticipirt. Aber nichts desto weniger bleibt es feststehen, dass auch schon im alten Testament die Dreizahl als Signatur Gottes in seinem Fürsichsein galt (Vgl. Bähr Symb. I, 115 ff. und meine Abhandl. in d. Studd. u. Krit. 1844 S. 336 ff.). Diese Geltung der Dreizahl ist nicht erst der Trinitätslehre entnommen, sondern sie hat ihren Grund in der speculativen Betrachtung dieser Zahl. Ebenso steht es fest, dass die Sieben die Signatur des Göttlichen ist, insofern es in der Welt, und in der Kreatur, näher im Reiche Gottes, zur Erscheinung kommt; sie ist die Bundeszahl, die Zahl des Bundes Gottes mit seinem Volke, daher die heilige Zahl κατ' ἐξοχήν. Wie die Sieben aus der Addition von 3+4 entsteht, so entsteht die Heiligkeit in der Welt (im Reiche Gottes) durch den Bund Gottes mit dem Menschen, und die Sieben bezeichnet also das Leben der Kreatur, sofern es durch Verbindung mit Gott selbst göttlichen, heiligen Charakter angenommen hat. Einen solchen Charakter hat aber in der Theokratie und durch sie der Elternstand, die Persönlichkeit, die Ehe, das Eigenthumsrecht (wie in der zweiten Abtheilung dieses Bandes des Weitern nachzuweisen sein wird), und ihn gegen thatsächliche, verleumdrische und begehrliche Verletzung zu schützen, ist die Aufgabe der sieben Gebote auf der zweiten Tafel.

Die Theilung in 3+7 erscheint also ebenso natürlich und angemessen, wie symbolisch bedeutsam. Bei einer Theilung in 4+6 würde alle symbolische Beziehung schwinden, und auch die in 5+5 muss vor jener entschieden zurückstehen. Gehört fünf über-

iaupt zu den symbolisch bedeutsamen Zahlen, so kann es als die Hälfte von Zehn nur lie halbe Vollendung, d. h. das Streben zur Vollendung auf der Hälfte seines Weges bezeichnen. Dieser Bedeutung möchte aber hier schwer eine passende Beziehung abzugewinnen sein. Jedenfalls stellt sich diese Theilung auf keine Weise in Beziehung zu lem unterscheidenden Charakter der beiden Tafeln, was bei der andern Theilung (3+7) n so augenfälliger und zutreffender Weise geschieht.

k. Das **Resultat** unsrer ganzen Untersuchung ist folgendes: Wenn wir auf Grund der deuteronomischen Recension des Dekalogs annehmen, dass die Voranstellung les Weibes in den Verboten des Begehrens die richtige und ursprüngliche Ordnung war, o gliedert sich der ganze Dekalog in der Weise der Augustinischen Zählung nach allen Seiten und Beziehungen hin auf das Einfachste, Natürlichste und Angemessenste. Diese Zählung wird aber allerdings unmöglich, wenn wir nach der Recension des Exodus das laus unter den Objecten des Begehrens voranstellen; wir sind dann zur Bevorzugung ler Origenistischen Zählung genöthigt. Aber die zahlreichen Inconvenienzen, Missverhältnisse und Schwierigkeiten, die dann ungelöst und unversöhnt bleiben, drücken so chwer auf dieser Fassung, dass wir auch ohne hinlängliche Zeugnisse der äussern Kritik berechtigt erscheinen, der bezüglichen Lesart des Deuteronomiums den Vorzug zu geben, md uns dann unbedenklich an die Augustinische Zählung zu halten.

4. E. Bertheau (Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den drei mittlern Bb. les Pentat. Göttg. 1840) hat zuerst die Behauptung aufgestellt, dass die ganze mosaische lesetzgebung (mit Ausschluss des Deuteronomiums) aus sieben Gruppen von je sieben lesetzesdekalogen bestehe und hat diese Hypothese mit grossem Scharfsinn, aber nicht hne vielfache Anwendung von Zwang und Willkühr durchzuführen gesucht. Diese Hypothese ist in der That sehr ansprechend. Eine solche Vertheilung des gesetzlichen stoffes nach anerkannt heiligen Zahlen ist dem Geiste des israelitischen Alterthums durchus nicht unangemessen; die ganze Gesetzgebung tritt dadurch unter den augenfälligen lesichtspunct der Einheit und Planmässigkeit, sie erscheint als ein wohlgegliedertes, in ich abgerundetes und abgeschlossenes Ganze. Ich ging daher zu einer nähern Prüfung ieser Hypothese mit grossem Wohlgefallen an ihr, und mit dem Wunsche, sie bewährt u finden, sahe mich aber in meiner Hoffnung völlig getäuscht. Kein einziger der 49 lekaloge, die Bertheau herauszählt (mit Ausnahme des ersten), macht den Eindruck iner durchaus einfachen, natürlichen und unverkennbaren Gliederung in gerade zehn lebote; der angeblichen Eingangsformeln, durch welche die einzelnen Gebote von einnder abgegrenzt sein sollen, sind bald mehr, bald weniger als zehn vorhanden; ganz erschiedenartige Dinge müssen als in ein Gebot zusammengefasst angesehen werden, nd unzweifelhaft zusammengehörige und unter einen Gesichtspunct fallende müssen als erschiedene Gebote auseinander gehalten werden, was in dem einen Falle zusammeneworfen wird, muss in einem andern völlig analogen Falle auseinander gerissen werden, . B. der Befehl, den Vorhang des Allerheiligsten und die dazu gehörigen Säulen zu iachen, soll ein Gebot ausmachen, der unmittelbar darauf stehende Befehl aber, den 'orhang des Heiligen und die dazu nöthigen Säulen zu machen, muss (weil hier zufällig as Wort „und mache“ zweimal steht) in zwei Gebote zerlegt werden. Ganze Reihen on Geboten und Anordnungen innerhalb und ausserhalb der angeblichen Dekaloge verden unter mancherlei Vorwänden als nicht mitzählend angesehen; anderwärts muss ler Text gar arg durcheinander geworfen und neu geordnet werden, um die Zählung ach der Zehnzahl möglich zu machen u. s. w. Der Pentateuch selbst wenigstens scheint uch kein Bewusstsein von einer solchen durchgreifenden Zehn- und Siebentheilung zu

haben; er kennt und nennt nur einen Dekalog, schwerlich würde dieser den Namen „die zehn Worte" ausschliesslich erhalten haben, wenn noch 48 andre „Zehnworte" neben ihm da waren. — Wir sehen uns daher genöthigt, die Hypothese Bertheau's, so ansprechend sie auch an sich erscheint, soviel Scharfsinn auch ihr Urheber zu ihrer Durchführung angewandt hat, und so sehr ihm dies auch hin und wieder gelungen zu sein scheint, fallen zu lassen.

Als erste siebentheilige Gruppe von Gesetzesdekalogen sieht Bertheau (und mit ihm Baumgarten, der die Bertheausche Hypothese adoptirt hat) die von dem s. g. **Bundesbuche** umschlossenen Gesetze an (K. 19—23) und hier möchte sich, obwohl auch nicht ganz ohne Schwierigkeit, die Bertheausche Zählung und Gliederung noch am ersten durchführen und als beabsichtigt erweisen lassen. Dies Bundesbuch nun (Ex. 24, 7) enthält die geschichtlichen und gesetzlichen Voraussetzungen der Bundschliessung. Vorangestellt ist eine historische Einleitung, welche die präliminarischen Verhandlungen über die beabsichtigte Bundschliessung erzählt, und über die Vorbereitungen zum Empfange des Gesetzes berichtet (K. 19). Dann folgt die fundamentale Gesetzgebung der durch den Bund zu gründenden Theokratie oder die Darlegung der Bundespflichten des Volkes (K. 20 — 23, 19) und endlich die Verheissungen, durch welche sich Jehovah dem Volke verpflichtet (K. 23, 20 — 33). Die Bundespflichten des Volkes werden zuerst, nach ihren wesentlichsten und nothwendigsten Grundzügen compendiarisch zusammengefasst, von Gott unmittelbar dem Volke kund gethan, dann aber ihre weitere Ausführung (K. 21—23) durch Moseh vermittelt. Denn trotz Bertheau's (l. c.) Bestreitung bleibt Ranke's Behauptung (I, 87), dass die Gesetze in K. 21—23 nur eine weitere Entwicklung der Gesetze des Dekalogs seien, in vollem Rechte. — Der Unterschied aber dieser ersten (im Bundesbuche befindlichen) Gesetzesgruppe von den später emanirten Gruppen besteht darin, dass jene die Bedingung der Bundschliessung und die Basis der theokratischen Verfassung bilden, diese aber ihre weitere Entfaltung; besonders nach ihrer gottesdienstlichen Seite hin. Es sind nämlich in der ersten Gruppe diejenigen Lebensgebiete besprochen, welche die allgemeinsten, häufigsten und fundamentalsten Beziehungen des theokratischen Gemeinwesens darbieten; sie enthält Gesetze, die das ganze Volk und jeden Einzelnen aus ihm gleichmässig angehen, während die folgenden Gruppen speciellere Lebens- und Cultusgebiete behandeln, deren Beobachtung durch das noch nicht errichtete Heiligthum bedingt ist, und deren Ueberwachung dem noch nicht geschaffenen Priesterstande obliegt.

5. An die Fordrungen Jehovah's, zu welchen im Bundesbuche das Volk verpflichtet wird, schliessen sich dann Jehovah's **Verheissungen** an, oder die Bundespflichten, zu denen sich Jehovah selbst verpflichtet (23, 20—33). Auch diese Verheissungen sollen nach Bertheau S. 72 ff. einen Dekalog bilden und zwar in folgender Begrenzung: 1) Specielle Führung Israels durch den Engel, in welchem Jehovah's Name ist (Vs. 20 bis 22; vgl. § 51, 3); 2) Einführung Israels in das Land Kanaan und Vertilgung der Bewohner dieses Landes (Vs. 23. 24); 3) Segnung von Brot und Wasser und 4) Fernhaltung von Krankheiten (Vs. 25); 5) Fernhaltung von Fehlgeburten und Unfruchtbarkeit israelitischer Frauen und 6) lange Lebensdauer (Vs. 26); 7) Schrecken Gottes über alle Feinde Israels (Vs. 27); 8) Hornissen, welche die Chivviter, Kanaaniter und Chittiter vertreiben sollen (Vs. 28); 9) doch sollen die jetzigen Bewohner Kanaans nicht auf einmal vertilgt werden, damit das Land nicht wüste werde und die wilden Thiere in ihm nicht überhand nehmen (Vs. 29. 30); 10) Festsetzung der Grenzen des verheissenen Landes (Israel soll nämlich das Land zwischen dem Schilfmeere, dem philistäischen oder Mittel-Meere, der Wüste des peträischen Arabiens und dem Strome oder dem Euphrat einneh-

men, vgl. Bd. I, § 38, 1). — Wir können uns nicht überreden, dass diese Zehntheilung eine natürliche, ungesuchte und ungezwungene ist, und lassen deshalb auch sie fallen.

In Beziehung auf die Verheissung in Vs. 28, die Deut. 7, 20 wiederkehrt und Jos. 24, 12 als erfüllt dargestellt wird, hat Bochart's Gelehrsamkeit (Hieroz. ed. Rosenm. III, 407 ff.) Folgendes zusammengestellt. Schon mehrere Kirchenväter (Eusebius, Augustinus etc.) meinten, diese Verheissung müsse, da die Bibel nirgends etwas von der Vertreibung der Kanaaniter durch Hornissen berichte, figürlich (vom Schrecken Gottes oder dgl.) verstanden werden. Doch hat es auch nicht an solchen Auslegern gefehlt (so schon Sap. 13, 8, Theodoret etc.), die sie buchstäblich gedeutet wissen wollten, und zu ihnen zählt auch Bochart selbst. Dass, was hier verheissen, überhaupt erfüllt worden sei, bezeuge gelegentlich Jos. 24, 12; dass es aber in der Geschichtserzählung selbst nicht ausführlich und express berichtet werde, beweise nichts, weil die h. Schriftsteller gar häufig Ereignisse übergangen hätten, die doch, wie aus andern gelegentlichen Stellen hervorgehe, geschehen sein müssten. Er führt dann aus alten Schriftstellern eine Menge von Stellen an, welche bezeugen, dass selbst kleine Thiere z. B. Frösche, Mäuse, Schlangen, Wespen etc. öfter zu einer solchen Landplage geworden seien, dass die Bewohner des Landes sich genöthigt sahen, ihnen durch Auswandrung zu weichen. Ganz besondres Gewicht aber legt er auf eine Nachricht bei Aelian (11, 28), dass die Phaseliter einst durch Wespen (σφῆκες) aus ihren Wohnsitzen vertrieben worden seien. Diese Phaseliter oder Solymiter waren aber ein Volk, welches nach Strabo L. 14 auf den solymitischen Bergen bis zum (todten) Meere hin wohnte, und nach andern alten Nachrichten phönizischen (kanaanitischen) Ursprungs war und die phönizische Sprache redete. Bochart meint nun, hier eine Bestätigung der biblischen Angabe in ihrer wörtlichen Fassung gefunden zu haben, und M. Baumgarten ist nicht abgeneigt, ihm zuzustimmen. O. v. Gerlach zieht es dagegen vor, mannigfaltige Plagen und Schrecknisse, womit Gott die Niederlage jener Völker bewirkt habe, darunter zu verstehen. Wir schliessen uns dem Letztern an.

Die sinaitische Bundschliessung.

§ 48. (Exod. 24, 1—11.). — Nach einer feierlichen und einstimmigen Erklärung des Volkes, alle Worte, die Jehovah geredet hatte, thun zu wollen, protokollirt Moseh dieselben in ein Buch (das s. g. Bundesbuch) als die von beiden Seiten anerkannten Grundbedingungen des zu errichtenden Bundes [1]). Dann bauete er unten am Berge einen Altar mit zwölf Säulen (Denksteinen) [2]), und liess von auserlesenen Jünglingen [3]) die Bundesopfer darbringen. Die Hälfte des Blutes sprengte er auf den Altar, las dann das Bundesbuch dem Volke vor, und nachdem dieses nochmals feierlich Gehorsam gelobt hatte, besprengte er es mit der andern in einem Becken aufbewahrten Hälfte des Blutes und sprach: „Siehe, das ist das Blut des Bundes, welchen Jehovah schliesset mit euch über alle diese Gesetze“ [4]). Hierauf stieg er mit Aharon und dessen Söhnen Nadab und Abihu, von siebzig Aeltesten begleitet, auf den heiligen Berg. Dort schauten sie den Gott Israels und feierten das Bundesmahl zur Bewährung der erlangten Bundesgemeinschaft [5]).

1. Gegen Hävernick (Einl. I, 2 p. 159. 60), welcher im **Bundesbuche** eine mosaische Schrift von grösserm Umfange, nämlich den Pentateuch bis zu seiner damaligen Entwicklung sieht, erweist Hengstenberg (Beitr. II, 468 und III, 153), dass das Bundesbuch nur Exod. 20—23 umfasst haben könne.

2. Behufs Errichtung des **Altars**, auf welchem das Bundesopfer dargebracht werden soll, hatte Jehovah schon Ex. 20, 24 f. (21 f.) Anordnungen getroffen. Ein Altar, den Israel baut, soll aus Erde, oder aus unbehauenen Steinen bestehen, denn, heisst es, wenn du den Meissel darüber schwingest, so entweihst du ihn. Der Altar ist die Stätte, wo Jehovah will „seinen Namen preisen lassen, und „zu Israel hinabkommen und es segnen". Darum bestimmt Er den Ort, wo der Altar, und das Material, aus welchem er errichtet werden soll. Aber der Altar ist auch die Staffel, auf welcher der Mensch zu Gott hinansteigt, auf welcher er die Gabe, die er Gott darbringt, zu Ihm erhebt. Darum muss der Mensch den Altar errichten. Als Jehovah hinabfuhr, nicht um Opfer und Gaben vom Volke entgegenzunehmen, sondern um ihm Gesetze und Verheissungen zu geben, da war der Sinai der Altar, wo Er sich offenbarte. Auf den Sinai kann, will und darf das Volk nicht steigen, um seine Gabe Gott darzubringen, darum muss es sich selbst einen Altar bauen, der sich in seiner Kleinlichkeit zum Sinai verhält, wie Menschenwerk zu Gotteswerk, der aber doch seine Verwandtschaft mit dem Sinai dadurch bekundet, dass er nur aus Erde und unbehauenen Steinen bestehen soll. Wie die Gabe selbst, die der Mensch auf dem Altar darbringt, doch im Grunde nur Gottes Werk und Gabe ist, die Er zuvor dem Menschen gegeben, so soll auch das Material, aus welchem der Mensch sich einen Altar baut, um auf demselben seine Gabe zu Jehovah zu erheben, Gottes Werk und nicht ein Werk unreiner Menschenhand sein.

Obwohl nun diese Anordnung zunächst nur für einen bestimmten einmaligen Fall berechnet ist, so muss doch ihr Grundgedanke von allgemeiner Geltung sein. Damit scheint aber die Anordnung über den Bau des Brandopferaltars für den Vorhof der Stiftshütte (Ex. 27) in Widerspruch zu stehen, indem bei dieser gefordert wird, was dort verboten war, nämlich die Mitwirkung der kunstvollen Menschenhand. Allein der Unterschied zwischen diesem und jenem Altar ist nicht so gross, wie es scheinen möchte. Denn auch bei dem Altar des Vorhofs war das Material, auf welchem geopfert wurde, Erde; der mit Kupfer überzogene hölzerne Kasten diente nur dazu, die Erde zu umschliessen und zusammenzuhalten. Eine solche Umfassung fehlte allerdings noch beim Altar der Bundschliessung, und musste fehlen, weil die alttestamentliche Heilsanstalt erst durch die Bundschliessung ihre (gewissermaassen künstliche) Umfassung erhielt.

Ob der Altar, den Moseh behufs des Bundesopfers bauen liess, aus Erde oder aus Steinen bestand, wird in Exod. 24 nicht gesagt; vielleicht aus beidem. Jedenfalls ist es aber ein Missverständniss, wenn man die Worte: „er baute einen Altar und 12 Mazebot (Denksteine) nach den 12 Stämmen Israels" so versteht, als wären die 12 Säulen dazu bestimmt gewesen, den Altar zu tragen. Das würde mit Exod. 20, 24 f. ebenso unvereinbar sein, wie mit der Bedeutung des Wortes Mazebah (vgl. Gen. 31, 45). Die Mazebot werden um den Altar herum errichtet. Da nach K. 20, 24 der Altar die Stätte ist, wo Jehovah seinen Namen preisen lassen und zu Israel kommen will, um es zu segnen, so repräsentiren die 12 Säulen das um Jehovah versammelte Volk.

3. Die Opfernden sind **Jünglinge** aus den Kindern Israel. Die jüdischen Ausleger verstehen darunter die K. 13, 2 geheiligten Erstgebornen, als die dermaligen Priester. Vgl. dagegen § 27, 5. Vitringa (observv. ss. I p. 251) meint, es seien die in K. 19, 22. 24 genannten Priester, die O. v. Gerlach mit den Aeltesten in K. 24, 9

identificirt. Allein, dass die Aeltesten (זְקֵנִים = die Alten, die Greise) Jünglinge genannt sein sollten, ist undenkbar; und ebenso unbegreiflich ist es, dass jetzt auf einmal die Priester Jünglinge sein oder heissen sollten. An die frühern Priester ist überhaupt nicht mehr zu denken, denn deren Priesterthum ist antiquirt (darauf führt auch K. 19, 24), und ein neues Priesterthum ist noch nicht erwählt und eingesetzt. Zudem ist es auch nicht an dem, dass die „Jünglinge" hier mit priesterlicher Function betraut werden; das was sie thaten, das Darbringen und Schlachten des Opferthieres, war wenigstens im spätern Opfercultus nicht Sache des Priesters. Was aber eigentlich und speciell Sache des Priesters ist, nämlich das Blutauffangen und Blutsprengen, verrichtet Moseh, in dessen Hand auch die priesterliche Mittlerthätigkeit bis zur Einsetzung eines neuen und besondern Priesterstandes ruht. Die Jünglinge repräsentiren das opferdarbringende Volk in seiner dermaligen Jugendlichkeit, als ein Volk, das wie ein Jüngling seine Laufbahn zu beginnen bereit ist.

4. Die **Opfer**, durch welche die Bundschliessung und die Weihung des Volkes als eines Bundesvolkes vermittelt wird, sind Brandopfer und Dankopfer. Die Sündopfer, von deren Vorhandensein wir bis dahin keine Spur finden, fehlen auch hier, wahrscheinlich weil sie ihre Einführung erst der erweiterten Organisation der spätern Opfertorah verdanken. Der nächste Zweck des Opfers ist hier, wie allenthalben, Sühnung. Soll nämlich Jehovah in ein Bundesverhältniss zum Volke treten, so muss zuvor die Sünde des Volkes gesühnt werden. Alles aber, worin diese Opferhandlung von der gewöhnlichen Opferpraxis abweicht, dient dem Zwecke der Bundschliessung. So namentlich die Vertheilung des Blutes in zwei Hälften, von denen eine auf den Altar, die andre auf das Volk gesprengt wird. Diese Doppelverwendung des Opferblutes entspricht der Doppelverwendung des Opferfleisches, welches zum Theil auf dem Altar verbrannt wird, zum andern Theile aber für die Opfermahlzeit aufbewahrt wird. Durch die Darbringung des Thieres ist das Blut sowie das Fleisch desselben Jehovah's geworden. Das Blut wird auf den Altar gesprengt, zum Zeichen, dass Gott die stellvertretende Sühne des Opfers acceptire; sobald das Blut auf den Altar gesprengt ist, erscheint das Volk als ein gesühntes, das fähig ist, in die Bundesgemeinschaft mit Gott zugelassen zu werden. — Nun wird dem durch die Tilgung seiner Sünde negativ geweihten Volke das ganze Bundesgesetz vorgehalten, und nachdem es sich zum Gehorsam desselben verpflichtet hat, wird es durch die Besprengung mit der andern Hälfte des Blutes positiv zum Bundesvolke geweiht. Seine sühnende Kraft hat das Blut darin, dass in ihm das Leben des Opferthieres ist. Eben darin liegt auch seine positiv weihende Kraft. Das Leben ist dem Thiere entzogen worden, damit es dem Volke zu Gute komme: statt des schuldigen Lebens des sündigen Volkes ist das unschuldige Leben des Opfers in den Tod gegeben worden, und Jehovah hat es als vollgültiges Sühnmittel gelten lassen. Hat das geopferte Leben nun durch die Annahme Gottes sich als ein die Todesverschuldung tilgendes kräftig erwiesen, so wird es auch als Gottes Gabe ein zur Lebenserneuerung kräftiges sein können. Bei der Verwendung der ersten Hälfte des Blutes kam jene, bei der Verwendung der zweiten kommt diese Seite seiner Geltung in Betracht. Denn das Volk bedarf nicht bloss der Sündentilgung, um negativ für die Bundesgemeinschaft mit Jehovah bereitet zu sein, sondern auch der Lebenserneuerung, um positiv für die Bundesgemeinschaft befähigt zu sein. Die Besprengung des Volkes mit dem Blute ist daher die Weihung desselben zur Bundesgemeinschaft. — Die Bundschliessung hat aber fundamentalen Charakter; der Bund ist dadurch geschlossen ein für allemal, und jedes Glied des Bundesvolkes hat fortan eo ipso Theil am Bunde. Zwar kann das Bundesverhältniss

getrübt werden durch neue Sünden, die neue Sühnung nöthig machen, aber die Bundesweihe gilt, so lange der Bund besteht. Darin ist der Unterschied des Opfers innerhalb des bestehenden Bundes von dem Opfer, durch welches der Bund erst aufgerichtet wird, begründet; und daraus erklärt es sich, dass die spätere Opfertorah zwar noch eine Opfersühne durch Besprengung des opferaufnehmenden Altars, nicht mehr aber eine Opferweihung durch das Besprengen des opferbringenden Volkes oder Individuums kennt. — Nach jüdischer Tradition, die der Verfasser des Hebräerbriefes adoptirt hat (K. 9, 18—20), war die Bundesweihung noch complicirter, als der Pentateuch sie darstellt. Neben dem Blute soll auch Wasser, Kokkuswolle und Ysop zur Besprengung des Volkes verwandt und mit dem Volke zugleich auch das Bundesbuch besprengt worden sein. Diese zusätzlichen Angaben sind meist der allerdings mehrfach entsprechenden Weihung der geheilten Aussätzigen (Levit. 14, 4—8) entlehnt. — Eine eingehendere Erläutrung des Bundesopfers vgl. in meinem Mos. Opfer S. 236 ff.

5. Dass Aharon, nebst seinen Söhnen Nadab und Abihu, mit Moseh auf den Berg steigt, hat schon sein Absehen auf deren zukünftigen Priesterberuf. Die Aeltesten werden als Repräsentanten des Volkes mit zugezogen. Da für den vorliegenden Zweck natürlich nicht alle Aeltesten des gesammten Volkes zugezogen werden konnten, wird eine Auswahl unter denselben getroffen worden sein. Die Zahl Siebzig ist indess ebenso wie die Zwölfzahl der Stämme zugleich historisch und symbolisch bedeutsam (Bd. I, § 92, 3). Der Stämme bildenden Söhne Jakobs waren zwölf, seiner Enkel, welche mit ihm nach Aegypten zogen und Geschlechter (Mischpachot) bildeten, waren siebzig (vgl. § 63, 3). — Dass Aharon und die Aeltesten nicht mit Moseh auf die Spitze des heiligen Berges gingen, sondern nur zu den niedrigern Regionen seiner Höhe, jedenfalls aber jenseits des Geheges, ergiebt sich aus Vs. 14. — Zweck und Ziel der Wandrung war die Opfermahlzeit, die im Bereiche des dermaligen Heiligthums, der Wohnung Gottes gehalten werden musste, da es eine Mahlzeit ist, bei der Gott Hausvater und Gastgeber ist. Eben deshalb schauen die geladenen Gäste auch, ehe sie zur Mahlzeit schreiten, den Gott Israels, „und unter seinen Füssen war es wie Arbeit von durchsichtigem Saphir und wie der Himmel selbst an Klarheit". Im Uebrigen können wir uns Hofmann's Worte (Schriftbew. I, 336) aneignen: „Sie sahen aus des Dunkels Mitte den Gott Israel's... Nicht um die Unvollkommenheit ihres Schauens bemerklich zu machen, wird von der Erscheinung geschwiegen, in welcher sich Gott darstellte; und nicht zum Zeichen, dass der Gott Israels über dem Himmel thront, war es unter ihm, wie des Himmels Klarheit; sondern was sie sahen, war nur in so fern von dem verschieden, was alles Volk fortwährend sah, dass sie ihren Augen, nachdem sie in die Finsterniss eingetreten, in welche sich der an seiner Spitze gleich wie von Feuer lodernde Berg einhüllte, das Feuerzeichen von der Wolke schied, und zu einer Gestalt ward, unter der es licht und klar, wie ein Bild der ungetrübten Seligkeit, war, damit sie den Eindruck hinwegtrugen, dass der heilige Gott nur dem Sünder zum Schreckniss wird, den Seinen aber ein Gott des Friedens ist."

Mit dem Fleische der Bundesopfer wurde ohne Zweifel nach stehender Opferpraxis verfahren, d. h. vom Brandopfer wurde Alles, vom Dankopfer nur das Beste (die Fetttheile) verbrannt, das Uebrige zur Opfermahlzeit bestimmt. In der Gabe, die auf dem Altar zum angenehmen Geruch für Jehovah (Gen. 8, 20) verbrannt wurde, weihte das Volk sich selbst mit allen seinen Gliedern und Kräften dem Gotte Israels, der es in die Gemeinschaft seines Bundes aufgenommen hat, und in der Opfermahlzeit bewir-

Jehovah den Bundesgenossen an seinem eigenen Tische zur Versiegelung und Be-
ırung der geschlossenen Bundesgemeinschaft.

Verordnungen behufs Errichtung eines Heiligthums.

§ 49. (Exod. 24, 12 — 31, 18). — Da nun Jehovah in ein Bundes-
hältniss zum Volke Israel getreten ist und zur Bewährung des Bundes
Gottkönig inmitten des Volkes wohnen will, so ist das nächste Be-
rfniss dies, dass ihm ein Heiligthum errichtet werde, darinnen er wohne
), 8). Weil es aber mit dem Wohnen Gottes unter Israel auf einen
stimmten Zweck abgesehen ist, nämlich auf die Ausrichtung des von
n zuvorbedachten Heilsrathes, so muss auch die Art des Wohnens und
Beschaffenheit der Wohnung diesem Zwecke entsprechen [1]). Da aber
cht Moseh und noch viel weniger das Volk eine volle und klare Ein-
cht in den Heilsplan hat, so muss die Anordnung zum Bau und zur
nrichtung des Heiligthums von Gott ausgehen. — Deshalb beruft Jeho-
h nach vollzogener Bundschliessung Moseh von Neuem auf den heiligen
rg. Moseh überträgt für die Zeit seiner Abwesenheit die Leitung der
meinde an Aharon und Chur (§ 41, 3) und besteigt in Begleitung sei-
s Dieners Josua (§ 41, 3) den Berg. Am siebenten Tage wird er in
s Dunkel der Wolke, wo die Herrlichkeit Jehovah's thronte, hinein-
rufen. Hier zeigt ihm Jehovah (in einem Gesichte) das Vorbild der zu
richtenden Wohnung und aller ihrer Geräthe [2]), und giebt ihm die zur
standsetzung derselben nöthigen Vorschriften [3]). Und als er seine
de vollendet hatte, gab Er ihm zwei steinerne Tafeln, in welche
zehn Worte des Grundgesetzes vom Finger Gottes eingegraben waren [4]).
e waren dazu bestimmt, als Zeugniss (עֵדוּת) des Bundes in dem zu er-
chtenden Heiligthum aufbewahrt zu werden.

1. Die eingehende Beschreibung des Heiligthums und seiner Geräthe, so wie die
tersuchung über Zweck und Bedeutung derselben müssen der systematischen Darstel-
ıg der Gesetzgebung vorbehalten bleiben. Bis dahin verweise ich indess auf meine
ine Schrift: Beiträge zur Symbolik des alttest. Cultus. I. Die Cultusstätte. Leipz. 1851.

2. Wie weitgreifend und hochbedeutsam für das Verständniss der Heilsgeschichte
Angabe ist, dass Jehovah dem Moseh das himmlische Urbild des Heiligthums, als
rbild für die Errichtung des irdischen Heiligthums, auf dem Berge gezeigt habe (Ex.
9. 40; 26, 30; 27, 8; vgl. Hebr. 8, 5), haben wir schon Bd. I § 22, 3 vorausgreifend
gedeutet. Die genauere Erörtrung dieser Beziehungen wird später am angemessenen
te Platz finden.

3. Mit K. 24, 18 wird die geschichtliche Erzählung unterbrochen durch die Mitthei-
g der göttlichen Anordnungen über Errichtung und Instandsetzung des Heiligthums,
erst K. 31, 18 wieder fortgesetzt. Bertheau l. c. p. 82 wirft nun die Frage auf:
her die Unterbrechung? und beantwortet sie dahin: Im spätern Verlauf der Erzählung

(K. 33, 7 — 11) kommt die Nachricht vor, dass Mosch das Zelt nahm, es ausserhalb des Lagers aufschlug und es Versammlungszelt nannte (§ 51, 4). Von diesem Zelte sei weder in der bisherigen Geschichte noch auch in dem Bundesgesetze die Rede gewesen. Um dem Befremden vorzubeugen, welches dieser Mangel beim Lesen erregen müsse, habe der Redactor des Pentateuches (den Bertheau in die Zeit Esra's versetzt) die zweite Gesetzesgruppe, die eben von diesem Zelte Nachricht gebe, hier eingeschaltet. Diese Auffassung ist aber so verkehrt wie nur möglich. Denn es wird dadurch nicht einmal, wie Bertheau selbst gesteht, erklärt, warum gerade hier diese Gesetze eingeschoben werden; und die eigentliche Schwierigkeit, nämlich, dass schon ein Versammlungszelt da ist, ehe die Stiftshütte gebaut und errichtet ist, was erst K. 35 ff. geschieht, wird nicht im Geringsten entfernt. Die ganze Frage ist aber auch eine höchst überflüssige. Denn die fragliche Gesetzesgruppe wird zwischen Ex. 24, 18 und Ex. 31, 18 aus keinem andern Grunde eingeschoben, als dem, dass sie eben zwischen diesen beiden historischen Daten promulgirt worden ist. Die Reihenfolge der Zeit und weiter nichts bedingt die Reihenfolge der Erzählung. Mosch ist auf den Berg beschieden worden (nach K. 24, 13), um die vom Finger Gottes beschriebenen Gesetzestafeln zu empfangen. Hier entstand nun die Frage: Was sollte er mit denselben machen? wo sollte er mit ihnen hin? Die Antwort darauf giebt die Gesetzesgruppe K. 25 — 31. Die Gesetzeslade soll in die Bundeslade kommen (Ex. 25, 16. 21), die Bundeslade aber in das Heiligthum, und das Heiligthum soll für den Dienst der Priester bestimmt sein. Da aber zur Zeit weder Bundeslade, noch Heiligthum, noch Priesterthum da ist, so müssen nothwendig Verordnungen zur Einrichtung derselben erlassen werden, und nachdem dies geschehen ist, übergiebt Jehovah dem Mosch die Gesetzestafeln K. 31, 18.

Ferner nimmt Bertheau S. 100 ff. die Vertheilung des Stoffes in dieser Gesetzesgruppe als unnatürlich und nicht ursprünglich in Anspruch. Durch mancherlei Transpositionen und willkührliche Zählung gelingt es ihm, eine bessere Ordnung und eine Gliederung in 7 × 10 Gebote herzustellen, die er nicht ansteht für die unzweifelhaft ursprüngliche zu erklären. Wir können ihm hier in seinen kritischen Operationen nicht folgen; bemerken aber, dass die vorliegende Textesordnung keineswegs so ohne Fortschritt und Absicht ist, wie es bei einem flüchtigen Blick den Anschein haben könnte. Die Schwierigkeit hat im Wesentlichen schon Ranke I. 89 ff. überwunden. Bertheau hat sich das Verständniss der Ordnung des Textes unmöglich gemacht, indem er denselben von dem historischen Boden (K. 24, 12—18), aus dem er erwachsen ist, losriss und isolirte. Die vorliegende Ordnung ist: Nach übersichtlich einleitenden Geboten über die Beschaffung des Materials zum Bau eines Heiligthums, folgen zuerst die Verordnungen über die Anfertigung der Bundeslade, in welcher die Gesetzestafeln aufbewahrt werden sollen. Schon diese Beziehung auf K. 24, 12 forderte, die Reihenfolge mit der Bundeslade zu beginnen. Diese Ordnung war aber zugleich auch dadurch bedingt, dass die Bundeslade das innerste Centrum der Wohnung, also des ganzen Heiligthums, [illegible]

sie hier vorangestellt. (Aber ebenso naturgemäss wird bei der wirklichen Anfertigung des Heiligthums K. 36 ff. zuerst das Zelt und dann erst das Geräthe desselben in Angriff genommen; denn eben weil sie die Hauptsache sind, muss das Zelt, das sie aufnehmen soll, zuerst gebaut werden.) Nachdem so die Hauptgeräthe des Heiligthums und dieses selbst beschrieben sind, schliesst sich nachträglich eine Verordnung über die Beschaffung des Oels für den Leuchter, dessen Lampen immerwährend brennen sollen. Die Sorge dafür liegt den Priestern ob; da aber noch keine Priester installirt sind, schreitet der Text zu Anordnungen behufs Ergänzung dieses Mangels fort. Aharon und seine Söhne sind zu Priestern bestimmt. Sie werden aber erst zu Priestern durch die Investitur und Weihung. Daher folgen nun die Vorschriften über Anfertigung der priesterlichen Amtskleidung (K. 28) und Bestimmungen über die Art und Weise, wie die Einweihung der Priester vor sich gehen soll (K. 29). Bis dahin hat sich, von der Nichterwähnung des Rauchaltars abgesehen, Alles ganz natürlich und planmässig aneinander gereiht. Erst jetzt treten die Bestimmungen über den Rauchaltar ein (K. 30, 1—10); das ist eine Inversion, die allerdings sehr auffallend ist. Wir wissen sie nicht anders als (uns selber nicht genügend) dadurch zu erklären, einerseits dass der Rauchaltar eine höhere Potenz des Brandopferaltars ist, und dessen Existenz voraussetzt, und andrerseits, dass die Bedienung des Rauchaltars der Gipfel des allgemein-priesterlichen Dienstes ist, und er somit die Installirung der Priester voraussetzt. Freilich kann Letzteres auch von der Bedienung des Leuchters, des Schaubrottisches und des Brandopferaltars gesagt werden, aber keins dieser Geräthe steht doch so entschieden, so ausschliesslich und wesentlich zum Priesterthum in Beziehung wie der Rauchaltar. Was nun weiter noch folgt, Verordnungen über die Abgaben zum Bau des Heiligthums, über die Verfertigung des Waschbeckens, über die Beschaffung des Salböls und Rauchwerks ist im Verhältniss zum Frühern so untergeordnet, dass die Hintanstellung desselben nichts Auffälliges hat. — Gewichtiger ist aber das Bedenken, welches der scheinbar ungehörige Anschluss einer erneuerten Einschärfung des Sabbatsgesetzes (K. 31, 12—17) an die nur mit der Herstellung des Heiligthums und Priesterthums sich beschäftigende Gesetzesgruppe erregen kann. Wir erklären uns dies in folgender Weise. Nach Beendigung jener Cultusgesetze übergiebt Jehovah die beiden Gesetzestafeln an Moseh. Sie enthalten die Fundamentalgebote des Bundes. Unter ihnen hat aber das Sabbatsgesetz eine besonders hervorragende Bedeutung. Die Sabbatsheiligung ist nämlich das Zeichen des neuen (mosaischen) Bundes (אוֹת Vs. 13), gleich wie das Zeichen des noachischen Bundes der Regenbogen, und das Zeichen des abrahamischen Bundes die Beschneidung war. Das Brechen dieses Zeichens ist ein Brechen des Bundes und zieht deshalb Todesstrafe nach sich (Vs. 14). Indem Jehovah nun die Tafeln, das Denkmal des Bundes, einhändigt, ist es ganz angemessen, dass das darin gesetzte Zeichen des Bundes von Neuem hervorgehoben und dessen Unverletzlichkeit eingeschärft wird. Vs. 13—17 sehen wir demnach als die Worte an, unter welchen Jehovah die Tafeln Moseh überreicht, die allein durch diese Ueberreichung veranlasst sind, und nur zu ihr in Beziehung stehen.

4. Wie Jehovah die Worte des Grundgesetzes ohne menschlichen Mittler dem Volke verkündet hat, so hat er sie auch selbst zum Denkmal des Bundes auf die **beiden Tafeln** eingegraben. Auf steinerne Tafeln waren sie eingegraben, um ihre Dauer, Gültigkeit und Unauslöschlichkeit anzuzeigen. Dass die Tafeln auf beiden Seiten beschrieben waren (Ex. 32, 15) hat, wie Bähr (Symb. I, 385) richtig gesehen, seinen Grund in der Wichtigkeit einer solchen Urkunde, von der insonderheit gilt, was hinsichtlich der ganzen Torah in Deut. 4, 2 vorgeschrieben ist, dass nämlich nichts davon

noch dazu gethan werden solle (vgl. auch Apok. 22, 18. 19). Die Grösse der Tafeln war wahrscheinlich der der Bundeslade (2½ Ellen lang und 1½ Elle breit; vgl. Ex. 37, 1) entsprechend, da die Bundeslade nur den Zweck hatte, sie aufzunehmen. Weil die Gesetzestafeln nicht dazu bestimmt waren, vor aller Augen aufgestellt zu werden, sondern vielmehr verdeckt und in einer Lade (gleich einem kostbaren Schatze) verschlossen werden sollten, so konnten sie auf beiden Seiten beschrieben sein. Auch kam es bei dieser Bestimmung nicht darauf an, dass die Buchstaben gross und von Weitem lesbar waren, — womit das Bedenken, ob auch der ganze Dekalog, wie Exod. 20 und Deut. 5 ihn wiedergiebt, auf den beiden Tafeln hätte Platz finden können, von selbst wegfällt.

Der Abfall zum Kälberdienst.

§ 50. (Exod. 32, 1—29. — Deut. 9, 7—21). — Während Jehovah oben auf dem Berge gerade damit beschäftigt ist, dem Volke einen Gottesdienst und ein Heiligthum zu verordnen, wie es seinem Berufe, nicht zu sein wie die Heiden, entspricht, denkt das Volk unten am Berge daran, sich einen Gott und einen Gottesdienst nach Art der Heiden zu machen. Da Moseh nämlich 40 Tage und Nächte auf dem Berge verweilte, fing das Volk zu zweifeln an, ob er überhaupt je wiederkommen werde. Jetzt kommt es zum Vorschein, dass noch ein Naturgrund im Volke übrig war, dem ein Apisdienst besser zusagte, als ein Jehovahdienst, der es lieber mit einem sichtbaren aber stummen Götzen zu thun haben mochte, als mit einem unsichtbaren Gotte, der aber aus den Donnern des Sinai laut zu ihm geredet und die Fordrung, heilig zu sein, wie er selbst heilig ist, an es gestellt hatte. So lange Moseh's gewaltige Persönlichkeit dem Volke gegenüberstand, hatte dieser unüberwundene Naturgrund sich nicht hervorgewagt. Als aber Wochen und wiederum Wochen vergingen, ohne dass Moseh wiederkam [1]), wandte sich das Volk an Aharon, dem die interimistische Verwaltung des Gemeinwesens oblag (K. 24, 14), mit der stürmischen Fordrung: „Auf, mache uns Götter, die vor uns hergehen, denn wir wissen nicht, was aus Moseh geworden ist.“ Aharon erkennt das Unheilvolle dieser Fordrung [2]), aber er hat nicht den Muth, ihr offen Widerstand zu leisten. Er sucht in fleischlicher Klugheit einen Ausweg. „Reisset, spricht er, reisset die goldenen Ringe aus den Ohren eurer Weiber, Söhne und Töchter, und bringet sie mir.“ Er rechnete auf die Eitelkeit der Weiber und der Jugend, auf deren Vorliebe für goldenen Schmuck; er hoffte, auf diese Weise in der Gemeinde selbst eine Opposition zu wecken, die ihn des gefährlich scheinenden Widerstandes überhöbe. Aber er hatte sich verrechnet. Er kannte das Menschenherz an seiner Oberfläche, aber in die Tiefe seines Naturgrundes war seine Erkenntniss nicht eingedrungen. Willig riss alles Volk sich den goldenen Schmuck von den Ohren, denn es galt ja den ungöttlichen

genwillen durchzuführen, und dazu ist dem Menschenherzen keine Auf-
frung zu schwer. Nun sieht sich Aharon in seiner eignen Klugheit
fangen. Er sammelte den Schmuck, verfertigte [3]) daraus das Bild eines
ieres [4]), baute einen Altar und liess vor allem Volke ausrufen: „Mor-
n ist Jehovah's Fest!“ Man sieht, er will sein Gewissen beschwich-
en, er will dem Volke einreden, in dem Stierbilde keinen andern Gott
suchen, als den, der es aus Aegypten geführt; er will den Heiligen
Israel selbst wohl gar überreden, dass ein Abfall hier nicht vorliege.
d das Volk wenigstens thut ihm den Gefallen, auf seine Theorie ein-
gehen, denn als es am andern Tage dem neuen Götzen ein Fest feiert,
ft es jubelnd: „Das ist dein Gott, Israel, der dich aus Aegyptenland
führt.“ Aber nicht so der Heilige, der vom Sinai seinen Willen kund
than. Denn während die da unten jubeln und jauchzen, essen und
nken, tanzen und spielen um den neuen Götzen herum, spricht der
endige Gott zu Moseh: „Auf, steige hinab! Denn *dein* Volk, das *du*
s Aegypten geführet, handelt übel; sie sind schnell abgewichen von
m Wege, den ich ihnen geboten. Siehe ich schaue dies Volk und ein
lsstarrig Volk ist es. Und nun *lass mich*, dass mein Zorn über sie
tbrenne, und ich sie vertilge, so will ich *dich* machen zum grossen
lke.“ Aber Moseh weiss, was seines Berufes als Mittler ist, er weiss,
ss er ein Recht und eine Pflicht hat, zu sagen: „Ich lasse Dich
cht.“ Kühn und getrost giebt er dem HErrn sein „Du“ und „Dein
olk“ zurück. Warum, sagt er, warum, Jehovah, soll Dein Zorn ent-
ennen gegen Dein Volk, das Du ausgeführet hast aus Aegypten mit
osser Kraft und starker Hand? Warum sollen die Aegypter sprechen:
m Unglück hat Er sie ausgeführet, um sie zu verderben im Gebirge.
ss ab von Deinem Grimm, lass Dich gereuen des Bösen wider Dein
lk. Gedenke an Abraham, Isaak und Israel, Deine Knechte, denen Du
schworen hast bei Dir selbst: Ich will euren Samen mehren, wie die
erne am Himmel und will dieses ganze Land ihm geben zum ewigen
sitz.“ Und die Stimme des Mittlers siegt: Jehovah liess sich gereuen
s Uebels, das er geredet hatte wider sein Volk“ [5]).

So redet der Mittler vor Jehovah, wo er des Volkes Heil ver-
tt. Aber ein Mittler ist nicht eines Einigen Mittler. Dem Volke ge-
nüber hat er auch Jehovah's Heiligkeit zu vertreten. Dazu schickt er
h jetzt an. Er tritt aus dem Dunkel, in welchem er 40 Tage lang
t Jehovah verkehrt hat, und eilt mit Josua den Berg hinab. Schon
terwegs tönt ihnen das Jauchzen des Volkes entgegen. Josua meint,
werde Kriegsgeschrei sein. Aber bald erblicken sie das goldene Kalb
Lager und das in jubelndem Reigen es umtanzende Volk. Da ent-

brannte der Zorn Moseh's. Er warf die Tafeln des Gesetzes, die Jehovah auf dem Berge ihm gegeben, hin und zerbrach sie am Fusse des Berges. Den Bund hat das Volk gebrochen, als Botschafter Gottes zerbricht Moseh deshalb das Bundesdenkmal. Dann reisst er das Götzenbild herab, verbrennt es mit Feuer, zermalmt und stäubt es auf den Bach des Horeb, dass die Frevler es trinken mussten [6]). Nun wird Aharon zur Rechenschaft gezogen: „Was hat dir das Volk gethan, dass du eine so grosse Sünde auf dasselbe gebracht hast?" Aharons Klugheit ist zu Schanden geworden, als sie das Volk überlisten wollte; sie wird jetzt zur elenden Albernheit, als sie sich dem richterlichen Zorne gegenüber rechtfertigen will: „Sie gaben mir das Gold, ich warf es ins Feuer, da ward dies Kalb daraus!" Nun trat Moseh ins Lager und rief: „Her zu mir, wer dem HErrn angehört!" Jetzt wird sich zeigen, wen des Frevels gereut, wer zum Dienste Jehovah's zurückzukehren willig ist. Und es sammelten sich um ihn alle Söhne Levi's. Sie sind willig zur Rückkehr und zum Gehorsam. Aber ihr Gehorsam hat eine schwere Probe zu bestehen. Mit dem Schwerte in der Hand sollen sie durch das Lager gehen, und tödten, wer ihnen vorkommt; nicht des Bruders, nicht des Freundes sollen sie dabei schonen. Es ist ein strenges aber gerechtes Gericht, das über die Frevler ergeht, doppelt verdient, weil sie die angebotene Amnestie verschmäht haben [7]). So fielen desselbigen Tages von dem Volke gegen dreitausend Mann. Durch diesen schweren und willigen Gehorsam hat aber Levi den Fluch, der auf seinem Hause lastet (Gen. 49, 5—7) gesühnt. Durch ungöttlichen Zorn und eigenwillige Rache war dieser Fluch herbeigeführt, durch gehorsame Ausrichtung göttlichen Zornes und göttlicher Rache wird er nun getilgt, und in Segen gewandt. Dess zum Zeugniss beruft und weiht vorläufig schon jetzt Moseh das Haus Levi's zum Träger des unter Israel aufzurichtenden Priesterthums [8]).

1. Es ist wiederum eine Geschichte voll Prüfung und Versuchung, die sich uns hier entfaltet: das **Volk** wird versucht, wie es als Bundesvolk, — und **Moseh** wird versucht, wie er als Bundesmittler sich halten werde; ebenso werden **Aharon**, der zukünftige Hohepriester, und der Stamm **Levi** als künftiger Priesterstamm versucht. Aharon, das Haupt des Stammes Levi, und das Volk bestehen **nicht** die Probe, aber Moseh, das Haupt des Volkes, und der Stamm Levi gehen erprobt aus ihr hervor. Und um der Starken willen werden die Schwachen verschont (Gen. 18, 22 ff.), um der Gerechtigkeit willen, die zu Tage tritt, wird die Ungerechtigkeit der Uebrigen bedeckt. — Die Versuchung nimmt ihren Ausgang davon, dass Moseh so unbegreiflich lange auf dem Berge zurückgehalten wird. Das Volk wähnt ihn schon todt oder verkommen; und nun auf sich selbst angewiesen, wird offenbar, wie wenig noch es selbst mit ganzem Herzen, mit seinem ganzen Dichten und Trachten in den Bund eingegangen und in ihm gewur-

elt ist. Die vierzig Tage sind für Israel Tage der Versuchung gewesen, und hat die ahl Vierzig nicht schon etwa an sich die symbolische Dignität der Versuchung, so ge-'innt sie dieselbe jetzt und behauptet sie fortan. — Des Volkes Fall wird dann der Aus-angspunct einer Versuchung für Moseh, durch die er sich als treu und gewissenhaft ı seinem Mittleramte bewährt (S. unten Erl. 5). Auch für Aharon, der zum Hohen-riester des Bundesvolkes bestimmt ist, wird des Volkes bundeswidriges Begehren zu iner Versuchung, in der sich zeigt, wie untüchtig er von Natur zu diesem Amte ist. .ber wie das Volk nicht um seiner eigenen Würdigkeit willen den Beruf des auserwählten olkes erhielt, sondern aus Gnaden des Berufers, so verhält es sich auch mit Aharon. .ber seine natürliche Schwäche und Untüchtigkeit muss hervortreten, ehe er das Amt ekommt, damit er im Amte sich nicht überhebe. Es soll der harte Widerspruch, der n dem Priesterthum in Israel haftet (und der den Gedanken nahe legt, dass dies noch icht das vollkommene und absolute Priesterthum sei) von vornherein zum Bewusstsein ommen, der Widerspruch nämlich, dass der dermalige Sündensühner selbst noch ein ündiger Mensch ist, der selbst noch der Sühne bedarf. — Um indess gerecht zu ein in der Beurtheilung und Vergleichung Moseh's und Aharon's, darf nicht übersehen 'erden, dass Moseh bereits im Amte und im Besitze der Amtsgnade sich befindet, Aha-on aber noch nicht, — und dass auch der Stärke Moseh's in seinem Amte Kleinmuth nd Schwäche vor dem Amte (Exod. 3. 4) vorangegangen ist. — Ueber die Versuchung es Stammes Levi s. u. Erl. 8.

2. Israel, das eben auserwählt worden war vor allen Völkern und zur Gemein-chaft des Gottes erhoben worden, der über alle Götter ist, fängt schon bald an, im ervorbrechen seines Naturgrundes sich unbehaglich zu fühlen bei solcher Bevorzugung; s will lieber ein Volk sein, wie die andern Völker sind, und Götter haben, wie die .eiden sie haben; und da es doch Jehovah, der es aus Aegypten geführt und mit Brot om Himmel und Wasser aus dem Felsen gespeiset hat, nicht aufgeben will, so geht sein Vunsch dahin, Jehovah mit hinabzuziehen in die Tiefe, in die es selbst zurückgefallen st, d. h. den heiligen, geistigen und transcendenten Gott mit seiner schon so reich be-währten Kraft in die Natur zu bannen, um ihn näher und fassbarer zu haben. Jehovah rollte sie zu seiner Heiligkeit emporziehen, sie wollen ihn in ihre Weltlichkeit hinab-iehen; statt sich auf dem Wege der Heiligung Jehovah zu assimiliren, finden sie es be-uemer, den übernatürlichen Gott ihrer Natürlichkeit zu assimiliren. Sie haben noch ar wenig Sinn für die geistigen Güter des Heils, darum erscheint ihnen die Geistigkeit iottes als etwas Ueberflüssiges; ihr Sinn haftet noch vorzugsweise an den zeitlichen Gü-ern, darum genügt ihnen ein Gott, der sich bloss in diesem Gebiete mächtig erweist. — Die Götter der Heiden werden als concrete Gestaltungen der Naturkräfte gedacht. Als Concentration, Incorporation oder Repräsentation solcher Naturkräfte werden daher solche Naturgegenstände angesehen, in welchen die bezügliche Kraft mit besondrer Energie ich vorhanden zeigt. Da es sich mehr um physische als um geistige Kräfte handelt, so ind es vornehmlich Gestaltungen der (Pflanzen- und) Thierwelt, welche in den Kreis lieser Vergottung hineingezogen werden. Unmittelbarer und sinnlicher ist der Natur-dienst da, wo er diese Naturgegenstände in wirklichen (lebendigen) Exemplaren zu Ob-jecten des Gottesdienstes macht; — geistiger schon und idealer ist er, wenn er sie in idealen Abbildungen hinstellt, und so die Idee der Incarnation der Gottheit in Naturge-genständen zur Idee der Repräsentation derselben erhebt und dadurch der Symbolik den Weg bahnte. Die letztere (edlere) Form des Naturdienstes ist es, welche Israel sich er-wählt. S. unten Erl. 4.

3. Die Verfertigung des goldenen Kalbes wird Vs. 4 so beschrieben: „Und er nahm (die goldenen Ohrringe) aus ihrer Hand, וַיָּצַר אֹתוֹ בַּחֶרֶט, und er machte es zu einem gegossenen Kalbe.“ Die Worte ויצר אתו בחרט werden auf die mannigfachste Weise übersetzt und gedeutet. Das Wort חֶרֶט (a rad. חרט = χαράττω, kratzen, eingraben, aushöhlen) kommt nur noch Jes. 8, 1 vor und hier bezeichnet es ohne Zweifel einen Griffel zum Schreiben (zum Eingraben der Schrift). Von daher entlehnt man den verwandten Begriff des Meissels und übersetzt: Er bildete (a r. צור cf. 1 Kön. 7, 15) es (sc. das Kalb) mit einem Meissel. Allein diese Deutung ist sowohl sprachlich als sachlich unzulässig; — sprachlich, da das אתו nur auf ein Voranstehendes, (das goldene Geschmeide) nicht aber auf das erst später genannte Kalb bezogen werden kann; und sachlich, da das Kalb ausdrücklich als Gussarbeit bezeichnet wird, und zur feinern Ausarbeitung des Gusswerkes die Feile und nicht der Meissel gehört. J. D. Michaelis übersetzt: er bildete es mit dem Griffel, d. h. er machte mit dem Griffel eine Zeichnung davon; — ähnlich M. Baumgarten: Er bildete es mit dem Meissel, d. h. er machte ein hölzernes Modell behufs des Gusses. Noch Andre vindiciren dem Worte חֶרֶט selbst die Bedeutung eines Modells (so die beiden Araber, Erpenius, Aben-Esra, J. D. Michaelis in den Supplem. u. A.). Alle diese und noch andre Deutungen (s. bei Rosenmüller in den Scholien) sind aber so gezwungen, dass man sich schwerlich dadurch befriedigt fühlen wird. Am natürlichsten erscheint noch immer die Uebersetzung Jonathan's, der Bochart (Hieroz. ed. Rosenm. I, 334), Schröder, Rosenmüller etc. beigestimmt haben. Jonathan nimmt nämlich חֶרֶט hier in dem Sinne von חָרִיט (= Ausgehöhltes, Tasche, Beutel) und führt das וַיָּצַר auf צרר (= binden, zusammenbinden) zurück: „Und er band d. h. sammelte es in eine Tasche.“ Ganz in derselben Weise wird von dem Knaben des Elisa 2 Kön. 5, 23 gesagt: Und er band (וַיָּצַר) die beiden Talente in zwei Beutel (חֲרִיטִים).

4. Ueber den israelitischen **Kälberdienst** vgl. Bochart (Hieroz. I, 339 ff ed. Rosenm.), Selden syntagma I, 4, Hengstenberg, Beitr. II, 155 ff. — Das Kalb (bald als Stier, bald als Kuh) hat von jeher und mit grösster Uebereinstimmung im Naturdienste als Idol oder Symbol der zeugenden (oder empfangenden und gebärenden) Naturkraft gegolten. Dass Israel diese Anschauung sich in Aegypten angeeignet, und dass somit der israelitische Kälberdienst ein Ableger des ägyptischen sei, hat in neuerer Zeit Vatke (Rel. d. A. T. I, 393 ff.) zuerst geläugnet und dagegen behauptet, der Kälberdienst sei als uralte kanaanitische Symbolik die älteste historisch begründete Form der israelitischen Volksreligion, die bis zur Trennung der beiden Reiche unter Jerobeam allgemein verbreitet gewesen und nach der Trennung im Reiche Efraim bis zu dessen Untergange in Geltung geblieben. Vgl. dagegen Hengstenberg l. c. Als Hauptgrund für diese Behauptung führt Vatke an: In Aegypten seien bloss lebendige Thiere für heilig gehalten, Thierbilder aber in der Regel nur als Masken oder in Compositionen angebracht worden. Diesen aus der Luft gegriffenen Grund widerlegt aber schon hinlänglich die Autorität des Mela I, 9 § 7: Colunt effigies multorum animalium atque ipsa magis animalia, und des Strabo XVII p. 805, wo er von den ägyptischen Tempeln sagt, dass wo Bilder in ihnen gewesen, da hätten diese nicht Menschen- sondern Thiergestalt. Vgl. auch Herod. II, 129 ff. u. Plut. de Is. et Osir. II. p. 366 und dazu Hengstenberg l. c. — Für die Zurückführung des israelitischen Kälberdienstes auf ägyptischen zeugen ausdrücklich Jos. 24, 14; Ezech. 20, 7. 8; 23, 3. 8. Auch ist, worauf Hengstenberg aufmerksam macht, die Uebereinstimmung der ägyptischen Festfeier (Herod. II, 60) mit der Exod. 32 geschilderten auffallend genug: *αἱ μέν τινες*

ν γυναικῶν κρόταλα ἔχουσαι κροταλίζουσι, οἱ δὲ αὐλέουσι. αἱ δὲ λοιπαὶ γυναῖκες ὶ ἄνδρες ἀείδουσι καὶ τὰς χεῖρας κροτέουσι. Vgl. noch Herod. III, 27.

Dass die Molochsjäger (Daumer und Ghillany ll. cc. in Bd. I § 15, 4) auch hier eder Molochsdienst wittern, versteht sich von selbst. Die 3000 Mann, die durch Levi's hwert fallen, sind in ganz anderm Sinne Opfer des Naturdienstes, als die verfälhende Urkunde es darstellt. Sie sind nämlich von Moseh, der ebenso wie schon Abram ein eifriger Molochsdiener war, dem Molochsbilde, welches Aharon errichtet hatte, r Feier der Gesetzgebung und zur Besiegelung des Bundes mit Moloch-Jehovah, geofert worden!!

Charakteristisch für die tendenzsüchtige Historiographie des Josephus ist es, dass in seiner Archäologie die Geschichte vom goldenen Kalbe gänzlich ignorirt; und dagegen (III, 5, 8) das Volk vor Freude jubeln lässt (χαρᾶς δ' ἐνέπλησε τὴν σταρτιὰν φανείς), als Moseh nach 40 Tagen endlich vom Berge zurückkehrt.

5. Bei der Verhandlung Jehovah's mit Moseh auf dem Berge kann zunächst Jehovah's Verfahren befremdlich erscheinen. Der Hauptgesichtspunct dabei ist ohne weifel der der Versuchung Moseh's in seinem Mittlerberufe, nicht damit Jehovah fahre, ob Moseh in der Versuchung bestehen werde, als ob Er das nicht schon vorher wusst habe, sondern, damit Moseh Anlass und Gelegenheit erhalte, seinen Beruf in jener freier Selbstbestimmung zu entfalten. War die Drohung, Israel um seiner Missethat willen zu vertilgen, und das Anerbieten, Moseh zum grossen Volke zu machen, h. alle Verheissungen der Väter auf ihn allein und ausschliesslich zu übertragen, darf berechnet, Moseh auf die Probe zu stellen, ob er der Grösse des Abfalls im Volke, r Macht des verzehrenden Zornes Gottes und der Fülle seiner Anerbietungen gegener noch den Muth und die Freudigkeit habe, sein Mittleramt geltend zu machen, — d lag es im Willen Jehovah's, dass Moseh sich in dieser Probe bewähre, so war er, könnte es scheinen, weder die Drohung noch das Anerbieten ernst gemeint, Beides scheint dann illusorisch, und wie alles Illusorische Gottes unwürdig. Allein der Schein steht nur so lange, als man vergisst, dass Gerechtigkeit und Gnade in Gott einander cht widerstreiten und einander nicht beeinträchtigen können, weil in dem Einigen, iligen und Vollkommnen beide ewiglich und wesentlich Eins und einig sind, verschieden aber nur für die menschliche Auffassung, die die einzelnen Seiten des Vielseitigen hiren muss, um sie zu erfassen.

In Jehovah war der Zorn, der das abtrünnige Volk vertilgen wollte, ebenso wahr, nst und lebendig, als die Macht der Liebe, die es trotz des Abfalls noch gerettet sehen ollte. Geeint aber waren beide in dem ewigen Rathschlusse des Heils, der ein Aususs beider war; denn in ihm war der Zorn versöhnt durch die Liebe, und die Liebe heiligt durch den Zorn. Geeint waren Zorn und Liebe im Heilsrathschlusse, aber cht aufgehoben. Weil sie nun beide noch gleich sehr in absoluter Fülle und Energie vorhanden sind, muss auch der Mensch beide gleich sehr erkennen und schmecken rnen, und damit er dies könne, müssen sie beide für ihn auseinander treten, d. h. vereinzelt auf ihn einwirken. Wie Gottes Heilsrathschluss das Product der Einheit n Zorn und Liebe ist, so kann auch das Heilsbewusstsein des Menschen nur aus r Erfahrung der göttlichen Zornes- und Liebesgluth sich bilden. Obwohl Beides in tt Eins und ewig ist; so muss es doch für den Menschen, der in der Zeit lebt, auch r Zeit nach auseinander treten und nach einander sich ihm kund thun. In diesem seinandertreten ist natürlich und nothwendig der Zorn und die Zorneserfahrung das rste, weil die Sünde der Anstoss zu der ganzen Bewegung war. Erst aus der Zor-

neserfahrung geht das Bedürfniss und die Sehnsucht nach Gnade hervor, und erst in dem Bedürfniss der Gnade ist die Stätte für die Erfahrung der Gnade bereitet.

Beides, Zorn und Gnade, tritt zuerst für Moseh, den Mittler zwischen dem sündigen Volke und dem heiligen Gott, auseinander. Der Zorn über des Volkes Sünde wird ihm kund, damit er ihn, an seinen Mittlerberuf gemahnt, versöhne und dadurch der Kundgebung der Gnade Bahn breche. „Lass mich, spricht der Zorn, dass ich sie vertilge, so will ich dich zum grossen Volke machen.“ Das ist nicht Schein und Vorwand, sondern vollkommen Ernst und Wahrheit, aber nur von einer Seite des göttlichen Wesens her, von der Seite des Zornes über die Sünde. Die andre, nicht minder mächtige Seite des einigen göttlichen Wesens, die Liebe, schweigt noch, um erst dann hervorzutreten, wenn der Zorn das Seinige gewirkt hat. Aber dass der Zorn auch in dieser Isolirung sich gebunden weiss, verräth sich schon in dem: „Lass mich.“ Er kann nicht ohne Weitres zufahren, denn durch seine Einigung mit der Liebe, deren Product der Heilsrath ist, sind ihm eben durch diesen Heilsrath Schranken gezogen. Der Heilsrath, oder Moseh, der Mittler desselben, steht zwischen dem göttlichen Zorne und der menschlichen Sünde.

Moseh war in diesem Falle der einzige Gerechte unter den vielen Ungerechten. Ihn kann daher der Zorn nicht treffen. Wird dem Zorne freier Lauf gelassen, so muss er allein verschont bleiben, und mit ihm ein neuer Anfang gesetzt werden, wie mit Abraham. Die Entwicklung wird dann rückgängig gemacht, und Moseh tritt auf denselben Standpunct zurück, auf dem Abraham stand. Darauf weisen die Worte hin: „so will ich dich zum grossen Volke machen.“ Aber nur die abstracte, nicht die concrete Möglichkeit, dass es dazu hätte kommen können, darf zugegeben werden. Wäre Moseh dem Zorne Gottes, dem er als Mittler widerstehen und den er durch Fürbitte und Vorhalten des Heilsrathes überwinden sollte, gewichen, so würde er damit allerdings seine Unfähigkeit zu dem hohen Mittleramte, das ihm anvertraut war, dargethan haben; aber es hätte sich dann auch herausgestellt, dass Jehovah einen Fehlgriff in seiner Bestallung zum Mittler gethan, einen Fehlgriff, der, da vorläufig Moseh noch Ein und Alles war, den ganzen Heilsrath bedroht hätte. Ein solcher Fehlgriff ist aber bei Gott nicht denkbar, folglich war auch ein Verkennen und Versäumen des Berufes von Seiten Moseh's nicht denkbar, und zwar darum nicht, weil Gott, als er ihm das Amt anvertraute, vorherwusste, dass er es ausführen werde. Somit stellt sich heraus, dass das Wort: „Lass mich, so will ich dich zum grossen Volke machen“, nur Mittel war, nicht Zweck, dass es nach Gottes Willen nur dazu dienen sollte, und nach Moseh's freiem Seelenzustande nur dazu dienen konnte, jene herrliche Entfaltung seines Mittlerberufes zu veranlassen, die dadurch zur Erscheinung kam.

Die Kundgebung des Zornes an Moseh hat an ihm gewirkt, was sie wirken sollte: er lässt nicht, er hält vielmehr Gott seinen eigenen Heilswillen, seine eigenen Heilsverheissungen, seine eigene Heilsehre entgegen. Wie Jakob kämpft und ringt er mit dem Zorne Jehovah's, mit Jakob spricht er: Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn, und wie Jakob trägt auch er den Sieg davon und geht als ein zweiter Israel aus dem Kampfe hervor (vgl. Bd. I § 80, 4), denn „Jehovah liess sich gereuen des Uebels, das er geredet hatte seinem Volke zu thun (Vs. 14).“

Mit dieser Versicherung, dass Jehovah in Folge der Fürbitte Moseh's sogleich abgelassen habe von der Geltendmachung seines Zornes, scheint es nun aber in Widerspruch zu stehen, wenn wir im Folgenden (K. 32, 30 ff.) erfahren, dass Moseh noch immer ungewiss und bekümmert ist, ob es ihm gelingen werde, Gottes Zorn zu versöh-

sen; und dass Jehovah noch immerfort zürnt, und nur allmälig der Zornesrath dem Gnadenrathe weicht. Diese Schwierigkeit entsteht und besteht aber nur, wenn wir es ausser Acht lassen, dass Vs. 14 nicht Worte Gottes sind, sondern Worte des Referenten, mit welchen derselbe den Leser benachrichtigt, dass Moseh's Fürbitte nicht ohne Erfolg geblieben ist. Moseh selbst erhält jetzt noch keine Antwort auf seine Fürbitte, noch keine Zusichrung der Vergebung.

6. Durch Moseh's Feuereifer und durch sein entschiedenes Auftreten fühlt sich das Volk in seinem bösen Gewissen dermaassen betroffen und gebunden, dass es ihn gewähren lässt und auch seinen Anstalten zur Vernichtung des neuen Götzen kein Hinderniss entgegensetzt. Wie Moseh das goldene Kalb **mit Feuer verbrennen** (שׂרף) und in Staub zermalmen (zermahlen, טחן) und dann dem Volke mit dem Wasser des Horebbaches zu trinken geben konnte (Exod. 32, 20, vgl. Deut. 9, 21), ist allerdings ein noch ungelöstes Räthsel. Versteht man dies so, dass er durch das Feuer die Gestalt des Kalbes zerstört, dann den Stoff desselben (etwa durch Feilen) in Staub zermalmt und diesen auf den Bach des Horeb gestäubt habe, so ist der Hergang zwar ein einfacher, natürlicher und begreiflicher, die Beschreibung desselben aber freilich eine ziemlich unklare und ungenaue. Dennoch möchten wir diese Auffassung nicht für unbedingt verwerflich halten. Zunächst kam es darauf an, die Gestalt des Götzen zu vernichten, denn nur in der Gestalt bestand das Götzenhafte. Dies kann als ein Verbrennen bezeichnet werden, weil es wirklich ein Vernichten durch Feuer war. Weiteres mag Moseh anfangs nicht beabsichtigt haben; erst als dies geschehen war, mag sich ihm die Nothwendigkeit herausgestellt haben, auch den Stoff, als das Mittel zur Sünde, zu vernichten. Der Goldstaub wird freilich, sobald er auf den Bach gestreut wurde, sofort zu Boden gesunken sein. Aber dabei kann immer das „Er streute (es) aufs Wasser und liess (es) die Kinder Israel trinken" bestehen. Denn es kam, bei der unzweifelhaft symbolischen Bedeutung dieser Handlung, darauf an, dass der Fluch und die Unreinheit, die an dem zur Sünde missbrauchten Golde haftete, mit dem Wasser verbunden wurde, und durch das Wasser in ihre Eingeweide überging, — nicht aber darauf, dass das Gold selbst von ihnen mit getrunken wurde. Dass diese Deutung nicht alles Befremdliche beseitigt, soll nicht geläugnet werden. Und so wäre es doch immer noch zu bedenken, ob nicht die Annahme vorzuziehen sei, dass den alten Aegyptern, und vermittelst seiner ägyptischen Bildung auch Moseh, ein chemisches Verfahren, das Gold zu calciniren d. h. unter Anwendung der Glühhitze in zerreiblichen Metallkalk oder Metalloxyd zu verwandeln, oder etwas Derartiges bekannt gewesen sei. In keinem Falle aber würden wir der so unnatürlichen Erklärung Baumgarten's (I, 1 p. 105) zustimmen können: „Da es kein natürliches Mittel, das Gold zu calciniren giebt, so müssen wir uns das elementarische Feuer durch die Gluth des göttlichen Eifers in Mose wunderbar erhöht denken. Es ist ein Analogon desjenigen Feuers, welches am Tage des göttlichen Zornes die Elemente der Welt zerschmelzen wird (s. 2 Petr. 3, 10)." — Winer (Reallex. I, 645) meint, die Hauptschwierigkeit liege in dem Ausdrucke וַיִּשְׂרֹף בָּאֵשׁ, der zu keiner chemischen Zersetzung, auch nicht zum Verkalken des Goldes passe, aber ebenso wenig an ein blosses Schmelzen des Goldes denken lasse. „Es wird also wohl die unrichtige Ansicht, oder mindestens unrichtige Ausdrucksweise eines nicht sachkundigen Referenten übrig bleiben." Wir können dieser Auskunft nicht beistimmen. Zwar dass שׂרף nicht der eigentliche Ausdruck für das Schmelzen der Metalle ist, steht fest, aber es kam auch hier, wie wir oben sahen, nicht auf das Schmelzen des Stoffes, sondern auf das Vertilgen der Gestalt des Kalbes an. Kannte aber das ägyptische Alterthum das Calci-

niren der Metalle, so finden wir in der That keine Schwierigkeit in der Annahme, dass שׂרף auch als terminus technicus zur Bezeichnung des Calcinationsprocesses gegolten habe. Es ist bekannt, wie uneigentlich oft die technischen Manipulationen benannt werden; so möchte z. B., um nur Eins anzuführen, unser „Kalk brennen" und „Kalk löschen" kaum eine minder adäquate Bezeichnung sein, als das שׂרף für das Calciniren der Metalle. שׂרף wird auch vom Brennen der Ziegelsteine gebraucht (Gen. 11, 3), wo der eigentliche Begriff des Verbrennens ebenso unanwendbar ist, wie beim שׂרף des Goldes. Der eigentliche, aber erst in den spätern Büchern gebräuchliche Ausdruck für das Schmelzen der Metalle ist das dem שׂרף so nahe verwandte צרף.

5. Mit Beziehung auf das **Strafgericht**, das Moseh veranstaltete (Vs. 27), hat man denselben oft mit dem Vorwurfe unmenschlicher Grausamkeit belastet. Trifft diese Anklage, so trifft sie nicht bloss diese einzelne Thatsache, sondern Geist und Princip der ganzen Gesetzgebung und alle Geschichte und Entwicklung, die von ihr normirt ist. Die Gesetzgebung stellt jeden Abfall von Jehovah, jede Art des Götzendienstes und jede Hingabe an heidnischen Aberglauben unter den Gesichtspunct eines todeswürdigen Verbrechens. Kann aber die Gesetzgebung wegen solcher Strenge gerechtfertigt werden, so auch der Befehl Moseh's, der nur ein ihrem Geiste adäquater Ausfluss derselben ist. Gerechtfertigt aber ist diese Strenge, weil sie durch die eigenthümliche Stellung und den besondern Charakter der alttestamentlichen Theokratie geboten und bedingt war. Geboten war sie **zunächst** schon dadurch, dass der Gott Israels auch der König Israels war. Jede frevelhafte Missachtung oder Verletzung der Würde Jehovah's als des alleinigen Gottes in Israel ist zugleich auch ein Frevel gegen die Alleinherrschaft des Königs Jehovah, jedes religiöse Verbrechen zugleich ein staatliches Verbrechen. Wo Gottesdienst und Unterthanentreue, wo Kirche und Staat, Religion und Politik zwei verschiedenen, integrirenden, wenn auch in beziehungsreichem Verhältnisse zu einander stehenden Gebieten angehören, da können und müssen auch die beiderseitigen Vergehen aus einander gehalten, verschieden beurtheilt und bestraft werden. Das Staatsverbrechen als eine Verletzung irdischer Ordnung fordert auch irdische Bestrafung, und wenn es ein Kapitalverbrechen ist, das den Bestand des Staates selbst bedroht (ein Majestätsverbrechen), absoluten Ausschluss aus der Staatsgemeinschaft, d. h. Todesstrafe. Die religiöse Verirrung aber als Sünde gegen Gott muss auch dem Gerichte Gottes überlassen, und insofern sie den Bestand der religiösen Gemeinschaft (der Kirche) bedroht, mit dem Ausschluss aus dieser Gemeinschaft bestraft werden. Wo aber Kirche und Staat, wie in der Theokratie identisch sind, da wird der absolute Ausschluss aus der religiösen Gemeinschaft auch eo ipso zum absoluten Ausschluss aus der staatlichen Gemeinschaft, d. h. zur Todesstrafe. Von diesem Gesichtspuncte aus musste der Kälberdienst Israels als ein Majestätsverbrechen gegen den Gottkönig in Israel angesehen und bestraft werden; das Majestätsverbrechen ist aber zu allen Zeiten mit dem Tode bestraft worden. — **Zweitens** war die Strenge und Ausschliesslichkeit, die man an den alttestamentlichen Institutionen tadelt, gefordert durch den Charakter und Zweck der alttestamentlichen Heilsanbahnung. Diese hatte einen streng gesetzlichen Charakter, und musste streng gesetzlich gewahrt werden, denn das Gesetz hatte, nach dem Ausspruche des Apostels, die Aufgabe, ein Zuchtmeister auf Christum zu sein, wie später (Bd. III) näher zu begründen und auszuführen sein wird. — **Drittens** lag diese Rücksichtslosigkeit im Geist und Charakter des gesammten Alterthums; sie musste in ihm liegen, weil das, was allein sie innerlich zu überwinden vermochte, das Christenthum, noch nicht da war. Lag aber im Geiste der Zeit eine solche Rücksichtslosigkeit, so war sie auch ein Bedürfniss der Zeit. Er-

schien sie als Ausfluss des Zeitgeistes Allen natürlich, wurde sie also von Allen erwartet, so musste sie zur Aufrechterhaltung der Ordnung und zur Normirung der Entwicklung Allen entgegentreten. Die alttestamentliche Gesetzgebung, die von allem geschichtswidrigen, von der Wirklichkeit abstrahirenden Idealisiren so fern wie möglich war, nahm die Verhältnisse und musste sie nehmen, wie sie waren, denn sie wollte ihre Institutionen nicht in die Luftigkeit idealisirter Zustände, sondern auf den festen Boden der concreten Wirklichkeit gründen und erbauen.

Rechtfertigt sich aus den voranstehenden Betrachtungen das strenge Verfahren Moseh's im Allgemeinen, so hat die Strenge und Rücksichtslosigkeit, mit der er auftrat, doch in der That auch eine Seite der Milde und Rücksicht an sich, die bei jenem Vorwurf gänzlich ignorirt wird. Sein Auftreten ist nämlich der Art, dass es einem Jeden Gelegenheit und Raum gewährt, dem Gerichte zu entrinnen, ehe die Ausführung des Gerichtes eintritt. Die Kinder Levi wenigstens retteten sich vor dem Gerichte, und der Hafen der Rettung, der ihnen offen stand, stand Allen offen. Denn es ist nirgends gesagt, und es ist eine völlig unbegründete Voraussetzung, dass die Kinder Levi sich der Einführung des Kälberdienstes widersetzt oder an dessen Ausübung nicht Theil genommen hätten. Wenn Moseh ins Lager hineinrief: „Her zu mir, wer dem HErrn angehört!“ (מִי לַיהוָה אֵלָי), so sagte er das nicht bloss zu den Leviten, sondern zu allem Volke. Er rief damit nicht diejenigen herbei, die sich frei erhalten hatten von der Sünde des Kälberdienstes, denn Solche waren gar nicht da, sondern diejenigen, die jetzt, nach ihrem Abfall von Jehovah, wieder zu Jehovah zurückkehren wollten. Er bot also durch dies Wort Allen ohne Unterschied Amnestie an, und die seiner Auffordrung nicht Folge leisten wollten, bezeugten damit, dass sie auch jetzt noch unbussfertig bei ihrem selbsterwählten Gottesdienst beharren wollten, dass sie die dargebotene Amnestie verschmähten und verachteten. So machten sie sich doppelt des Todes würdig.

Das Verfahren Moseh's hat aber auch im Speciellen noch Anstoss erregende Seiten. Dahin gehört erstens, dass Alles Volk, welches sich auf seinen Ruf nicht um ihn sammelte, in gleicher (doppelter) Schuld befangen war, und doch die Strafe nicht Alle traf, sondern nur dreitausend Mann aus ihnen; dass die Auswahl der zu Tödtenden, wenn einmal nicht Alle ohne Ausnahme getödtet werden sollten und konnten, nicht nach richterlicher Abwägung der Schuld vorgenommen wurde, sondern dem Zufall, wen gerade das Schwert der Rächenden treffen werde, überlassen blieb. Allein auch dies Verfahren war ein nothwendiges. Die Schuld war wesentlich bei Allen gleich, und doch sollten und konnten aus naheliegenden Rücksichten nicht Alle, sondern nur ein Theil als Repräsentanten Aller und Träger der Gesammtschuld hingerichtet werden. Unter solchen Umständen hat das Alterthum stets eine Decimation angeordnet. Es überliess die Auswahl dem Zufall oder dem Loose, d. h. den Göttern; so auch hier Moseh, nur mit dem Unterschiede, dass er den Zufall als in der Hand des lebendigen Gottes liegend wusste. Es geschah hier durch das Schwert der Leviten im göttlichen Auftrage, was später zu Tabeerah (Num. 11, 3) und bei ähnlichen Strafgerichten unmittelbar durch die Hand Gottes geschah. Auch dort schien die Seuche bloss vom Zufall geleitet, in dem sie bald diesen, bald jenen ergriff, und doch war es gewiss nicht der blosse Zufall, der hier waltete, sondern die Hand Gottes, ohne dessen Willen kein Haar vom Scheitel des Menschen herabfällt. Dies führt uns zu dem zweiten speciellen Anstoss, den Moseh's Verfahren erregen kann. Er besteht darin, dass Moseh den Leviten, die, wenn auch amnestirt, doch immer Mit- und Gleichschuldige waren, die Rache an den Uebelthätern anbefahl, dass er alle Rücksichten der Freundschaft, Verwandtschaft und Humanität ausser Augen

zu setzen scheint, indem er die Amnestirung der Leviten von diesem blutigen, ihren menschlichen Gefühle widerstrebenden Acte des Gehorsams abhängig macht. Das Alles hätte freilich umgangen werden können, wenn Gott selbst durch seinen Würgengel das Strafgericht ausgeführt hätte. Aber wie später nicht Gott selbst die Ausführung seines Gerichtes bei der Ausrottung der Kanaaniter in die Hand nimmt, sondern sie Israel anbefiehlt, damit Israel einen tiefen und bleibenden Eindruck davontrage, wie strenge und rucksichtslos das Gericht über ein Volk ergeht, in welchem das Maass der Missethat voll geworden ist, damit es thatsächlich bezeuge, ein gleiches Gericht über sich selbst zu verdienen und zu erwarten, wenn es in gleiche Schuld sich stürze; — ebenso und ebendarum soll auch das bussfertige Israel die Strafe an dem unbussfertigen Israel ausrichten: es soll ihm seine eigene Schuld, die ihm erlassen ist, und die Gnade, die ihm um seiner Busse willen zu Theil geworden, in ihrer ganzen Grösse und Tiefe zur Warnung für die Zukunft eingeprägt werden. Gegen solche Rücksichten und Absichten müssen die Rücksichten der Sentimentalität zurücktreten, wie denn Sentimentalität überhaupt nicht am Platze ist, wo der furchtbare Ernst der Gerichte Gottes über den unbussfertigen Sünder ergeht.

Die Vulgata macht auf eigene Hand aus den 3000, welche nach der Urkunde an diesem Tage fallen, 23,000 Mann. Wahrscheinlich hatte diese Verschlimmbesserung des Textes ihren Ausgangspunct in Num. 3, 43, demzufolge die Zahl der Kinder Levi sich auf nahe 23,000 Mann belief. Der Verschlimmbesserer meinte wohl, ein Jeder der 22,273 Leviten müsse doch seinen Mann gefunden haben. Allein zunächst ist dabei übersehen, dass in Num. 3, 43 auch alle Kinder von einem Monat und darüber und ebenso alle zu solchem blutigen Werke wenig geeigneten Greise mitgezählt sind. Dann aber ist die ganze Anschauung des Vorganges, die dieser Conjectur zu Grunde liegt, eine verkehrte. Der Text sagt nicht, dass auf den Ruf Moseh's „Her zu mir!" sich bloss und nur Leviten um ihn sammelten. Es folgten seinem Rufe ohne Zweifel auch aus den übrigen Stämmen Manche; aber der Referent hatte bei diesen nicht das besondre Interesse, sie speciell namhaft zu machen, welches nach Vs. 29 bei den Leviten für ihn obwaltete. Allerdings liegt aber in seinem Berichte das ausgesprochen, dass der Stamm Levi sich hier vor allen Stämmen auszeichnete, dass dieser Stamm sich solidarisch der Busse und dem Gehorsam fugte, wahrend die Umkehrenden aus den andern Stämmen mehr vereinzelt waren. Durch diese Betrachtung mehrt sich aber nur die Schwierigkeit, an der der lat. Uebersetzer Anstoss nahm; sie hebt sich jedoch vollständig, wenn wir uns die Scene in ihrer wahrscheinlichen Entwicklung vorstellig machen. Immerhin handelt es sich hier nur um die Männer, nicht um die Weiber und Kinder, um die Repräsentanten des Volkes nicht um das ganze Volk selbst. Nur mit den Aeltesten und mit den Familienhäuptern als den Willensvertretern des Volkes und der Familien verhandelt Mosch. Sie theilen sich, als Mosch rief: Her zu mir! in zwei Lager, und als er die um ihn sich Sammelnden ausschickte, um zu schlagen, wen sie träfen in der gegenüberstehenden Partei, da kam es doch wahrscheinlich zum Kampfe zwischen beiden Parteien, in welchem auch, ohne dass die Urkunde nöthig hatte, es zu berichten, vielleicht Einzelne aus der Partei Moseh's gefallen sein mögen; der Urkunde genügt es, zu berichten, dass die Manner, die zu Moseh hielten, den vollständigsten Sieg davontrugen, dass der Widerspenstigen dreitausend an jenem Tage ihre Missethat mit dem Tode bezahlten, dass jede Kraft zum fernern Widerstand von ihrer Seite durch diese Niederlage völlig gebrochen wurde.

8. Nach Vs. 29 spricht Moseh zu den Leviten, die seinen Befehl ausgerichtet haben: „Füllet heute eure Hände für Jehovah, denn ein Jeder (איש) ist in seinem Sohne

und in seinem Bruder, damit ihr heute bringet Segen über euch". Gewöhnlich sieht man (gegen die Ordnung des Textes) diese Worte als früher gesprochen an, und deutet sie: Bringet heute dem Herrn ein wohlgefälliges Opfer des Gehorsams, ein Jeder gegen seinen Sohn und Bruder etc. Allein weder lassen die Worte eine solche Deutung zu, noch ist die Annahme, dass sie früher gesprochen seien, zulässig. Das hat auch M. Baumgarten (I, 2 S. 107) richtig erkannt. Aber seine eigene Erklärung kann uns keinen Beifall abgewinnen; ich bin sogar nicht einmal im Stande, sie zu verstehen. — Deutlich ist in Vs. 29 die Aufforderung an die Leviten ausgesprochen, Jehovah und zwar heute noch, ein Opfer darzubringen; die Nothwendigkeit dieses Opfers wird begründet durch das: כִּי אִישׁ בִּבְנוֹ וּבְאָחִיו, und sein Zweck wird angegeben in dem: וְלָתֵת עֲלֵיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה. Jedes Opfer weist auf Sühne hin, auf Herstellung einer Störung in dem Verhältnisse zwischen Gott und dem Opfernden. Man könnte nun meinen, das hier von den Leviten geforderte Opfer beziehe sich auf ihre Mitschuld am Kälberdienst, aber dann würden die Worte כִּי אִישׁ u. s. w. völlig müssig und unverständlich dastehen. Diese Worte können übersetzt werden: „Denn ein Jeder ist in seinem Sohn und Bruder", oder was uns natürlicher und verständlicher erscheint: „Denn ein Jeder (von Euch) war gegen seinen Sohn und Bruder". In beiden Fällen aber weisen sie darauf hin, dass in dem rücksichtslosen Auftreten der Leviten gegen die eigenen Blutsverwandten die Störung liegt, welche das Opfer hier nöthig macht. Zwar ist die That der Leviten eine That des Gehorsams gegen Gottes Willen, eine That zur Wiederherstellung der geschändeten Ehre Jehovah's gewesen. Aber sie hat doch auch einen Riss in die Einheit der Gemeinde gebracht, hat diejenigen, die durch Bande des Blutes verbunden waren, feindselig gegeneinander gekehrt. Das ist eine Störung eines natürlichen, gottgeordneten Verhältnisses, zwar zur Aufhebung einer viel grössern Störung, zur Wiederherstellung eines unendlich wichtigern und höhern Verhältnisses, — aber doch immer eine Störung, die Gewissensscrupel auf der einen, wie Bitterkeit auf der andern Seite zurücklassen konnte. Und zur Aufhebung dieser Störung, scheint uns, sollten die Leviten ihre Hände füllen, d. h. Opfer darbingen.

Wir halten es also für ein Missverständniss, wenn man gemeint hat, Moseh fordre hier die Leviten auf, „sich selbst zum Priesterthum zu weihen". Zwar weiss Moseh aus göttlicher Weisung (Ex. 28, 41; 29, 9) bereits, dass Aharon und seine Söhne zum Priesterthum bestimmt sind, aber das geht nur die Familie Aharons an, und hat mit dem Gesammtstamme der Leviten nichts zu thun. Die Leviten, die nicht zum Priesterthum bestimmt waren, konnten auch hier weder durch Moseh, noch durch eigene Selbstbestimmung dazu bestimmt werden. Dennoch steht allerdings die That des Stammes Levi in Beziehung zu seiner künftigen Bestimmung als κλῆρος Jehovah's, wie das Lied Moseh's (Deut. 33, 9) deutlich hervorhebt. Durch unzeitigen und ungöttlichen Eifer um die Ehre des eigenen Hauses hat sich der Ahnherr des Stammes Levi einen Fluch zugezogen, der noch auf dem Stamme lastet (Gen. 49, 5—7; 34, 25 ff.); durch rechtzeitigen und heiligen Eifer für die Ehre des Hauses Gottes haben seine Nachkommen jetzt den Fluch getilgt und in Segen verwandelt. Hatte der Ahnherr durch die Rache an den Sichemiten Wahrheit, Treue und Recht gebrochen aus verkehrter Rücksicht auf Blutsverwandtschaft, so haben seine Nachkommen jetzt durch Rächung Jehovah's an ihren eigenen Blutsverwandten Wahrheit, Recht und Bund gerettet. Darum rühmt Moseh (Deut. 33, 9) von diesem Stamme: „Der da spricht von seinem Vater und von seiner Mutter: Ich sah sie nicht, der seinen Bruder nicht kennet und von seinen Söhnen nichts weiss." Die Gesinnung, welche Levi hier an den Tag legte, und in schwerem Gehorsam bewährte, näm-

lich Vater und Mutter, Freund und Bruder gering zu achten gegen Jehovah, diese Gesinnung war es, welche den Stamm Levi vor allen andern Stämmen befähigte zum Dienste im Hause Jehovah, welche ihn würdig machte, zum Loos und Erbtheil Jehovah's auserkoren zu werden (vgl. Deut. 33, 9. 10). — Die Aufforderung Moseh's an die sich um ihn sammelnden Leviten, Jehovah's Ehre an den Widerspänstigen zu rächen, war eine Versuchung, an der offenbar werden sollte, ob sie zu ihrem künftigen Berufe, der ganz und gar im Dienste Jehovah aufgehen sollte, taugten.

Verhandlungen zur Wiederherstellung des gebrochenen Bundes.

§ 51. (Exod. 32, 30 — 33, 11.) — Gleich auf die erste Kunde von dem Abfall des Volkes (32, 7. 8) und gleich bei der ersten Androhung der Verwerfung desselben (32, 9. 10) hatte Moseh die ganze Macht seines Mittleramtes aufgeboten, um Jehovah's gerechten Zorn zu versöhnen und das Urtheil der Verwerfung von seinem Volke abzuwenden. Und diese Mittlerthätigkeit war nicht ohne Erfolg, aber der Erfolg war Moseh damals noch verborgen geblieben. Er soll erst hinabsteigen und mit eigenen Augen den Gräuel sehen, den das Volk da unten am Berge angerichtet hat; er soll erst die Grösse ihres Verbrechens erkennen, um darnach bemessen zu können, wie Grosses und Schweres er erbeten, und wie gross und tief die göttliche Gnade ist, wenn sie seiner Fürbitte Gehör giebt. Ferner, da Moseh als Mittler nicht bloss des Volkes Vertreter vor Gott, sondern auch Gottes Vertreter vor dem Volke ist, so muss er mit gleichem Eifer und Nachdruck, wie er des Volkes Heil vor Jehovah vertritt, auch Jehovah's Ehre vor dem Volke vertreten haben, ehe seine Mittlerthätigkeit vor Gott mit Erfolg gekrönt werden kann. Beide Seiten seiner Mittlerthätigkeit sind Correlata, beide stehen und fallen mit einander. Der Eifer, mit welchem er für das Volk bei Jehovah eingetreten ist, giebt ihm das Recht und die Pflicht zu dem Feuereifer, mit welchem er am Volke die geschändete Ehre Jehovah's straft und rächt, und umgekehrt giebt die Bethätigung seines Mittlerzornes am Volke auch der Dringlichkeit seines Mittlerflehens vor Jehovah wieder neue Berechtigung und neue Kraft. Endlich soll auch im Volke selbst erst Reue und Busse sich kund geben, ehe Gnade und Vergebung zugesagt wird. —

In seiner Bekümmerniss, ob die Sünde des Volkes, die er jetzt in ihrem ganzen Umfange erkannt hat, überhaupt noch sühnungsfähig sei, steigt Moseh am folgenden Morgen auf den Berg. „Ach! das Volk, spricht er zu Jehovah, hat eine grosse Sünde gesündigt. Aber möchtest Du ihre Sünde verzeihen! wo nicht, so tilge mich aus Deinem Buche, das Du geschrieben hast!"[1]) Nun erhält er die erste Antwort auf seine mitt-

ische Fürbitte. Der Zorn Gottes ist so weit überwunden, dass die an-
ıgliche Drohung, das Volk auf einmal ganz und gar zu vertilgen, zu-
cktritt. Das Volk als Volk soll auch ferner noch bestehen und Träger
r Verheissung bleiben, Moseh soll nach wie vor das Volk nach Kanaan
hren, und Jehovah will einen Engel vor ihnen hersenden, um, wie vor-
em verheissen war (Exod. 23, 20 ff.), alle Kanaaniter aus dem Lande zu
ertreiben. Aber diese erneuerten Zugeständnisse sind in gar strenge
Vorte eingefasst. Denn erstens soll zwar das Volk als Gattungsbegriff
erschont werden, aber die einzelnen Individuen, aus denen es besteht,
ollen ihrer Strafe nicht entgehen, denn Jehovah spricht: „Aber zur Zeit
ieiner Ahndung will ich ahnden ihre Sünde“ [2]). Zweitens kündigt ihnen
ehovah an, dass Er zwar einen Engel vor ihnen hersenden werde, der
inen den Weg zur Besitznahme des verheissenen Landes bahne, dass Er
elbst aber nicht mehr in ihrer Mitte hinaufziehen wolle [3]), „denn ein hals-
tarrig Volk bist du, damit Ich dich nicht vertilge unterwegs.“ Als das
Volk diese böse Rede hörte, trauerte es und Keiner legte seinen Schmuck
n. Das war das erste Zeugniss aufrichtiger und freiwilliger Busse im
Volke. Und es bleibt nicht unbeachtet. Ein neuer Hoffnungsstrahl bricht
ervor aus dem Worte Jehovah's: „Lege allen Schmuck von dir, so will
ch sehen, was Ich dir thue.“

Aber noch besteht das Urtheil, dass Jehovah nicht in der Mitte des
bgefallenen Volkes wohnen will. Darum nimmt Moseh sein Zelt, schlägt
s auf ausserhalb des Lagers, und nennt es das Zelt der Zusammenkunft
אֹהֶל מוֹעֵד, L. Stiftshütte). Zwar hat Moseh vor dem Abfalle des Volkes
en Auftrag erhalten, ein Zelt der Zusammenkunft zum Behufe des Woh-
ens Gottes mitten unter dem Volke zu machen (Ex. 25, 9), — nach dem
orbilde, das ihm auf dem Berge gezeigt wurde; aber jetzt ist es am
enigsten an der Zeit, diesen Auftrag auszurichten. Da aber die Ver-
andlungen zur Wiedererneuerung des gebrochenen Bundes wieder auf-
enommen und nicht ohne Aussicht auf Erfolg geblieben sind, so errichtet
oseh ein interimistisches Zelt der Zusammenkunft, ein Surrogat für das
igentliche Heiligthum, bis dieses selbst errichtet werden könne. Und
ehovah bekannte sich zu dieser Einrichtung, denn wenn Moseh zum Zelte
am, so stieg die Wolkensäule hernieder (vom Berge) und stand in der
hür des Zeltes, und Jehovah redete mit Moseh, von Angesicht zu An-
esicht, wie ein Mann redet mit seinem Freunde [4]). Das Volk aber giebt
in neues Zeugniss von der Aufrichtigkeit seiner Busse, indem es sich
illig in diese Zucht und Demüthigung schickt. Wer aus ihm Jehovah
u fragen hatte, ging hinaus zum Zelte, um durch Moseh's Vermittelung
ntwort zu erhalten. Wenn aber Moseh hinausging zum Zelte, trat ein

Jeglicher in die Thür seiner Hütte und blickte ihm ehrerbietig nach, und verneigte sich vor dem Zeichen der göttlichen Gegenwart (der Wolkensäule), das herniederstieg, um mit Moseh zu reden.

1. Bei dem Worte Moseh's: „Wo nicht, so tilge mich aus Deinem Buche!“ ist allerdings die Sprache des Affectes, die über dem Einen, was gerade die Seele bewegt, sich selbst und die ganze Welt vergisst, mit in Anschlag zu bringen. Es haftet ihm somit zwar der Mangel objectiver Ruhe und Sicherheit, so wie allseitiger und gleichzeitiger Berücksichtigung aller Verhältnisse an, aber desto lebendiger, frischer und unmittelbarer, desto kühner und freier hat sich die Wahrheit, Tiefe und Kraft dieses einen Verhältnisses in ihm entfaltet. Dass Gott nach seiner Gerechtigkeit auf den Wunsch und das Verlangen Moseh's nicht eingehen kann (Vs. 33), ändert und mindert nichts an der subjectiven Wahrheit, Tiefe und Kraft desselben. — Begründet aber war Moseh's Wunsch im Berufe seines Lebens, in seiner Stellung als Führer und Mittler des Volkes. In diesem Beruf leibt und lebt er so sehr, dass sein ganzes Denken und Dichten, sein Hoffen und Sehnen in ihm aufgegangen ist. Mit diesem Berufe ist sein ganzes Sein und Leben so innig verwachsen und verschmolzen, dass er sein Leben, seine Existenz selbst geworden ist. Ein Leben ohne diesen Beruf, ein Leben ausser demselben ist ihm ein undenkbarer Gedanke, ein sich selbst aufhebender Widerspruch. Thut Gott, was Er zu thun gedroht hat, lässt Er dem Zorne seiner Gerechtigkeit freien Lauf, dass Er das Volk plötzlich vertilget von der Erde, dann ist es auch mit Moseh's Beruf zu Ende, dann hat das Leben keinen Werth mehr für ihn, denn sein Beruf ist sein Leben. Tödtet Jehovah's Zorn das Volk, so tödtet er eben damit auch Moseh, weil er seinen Beruf vernichtet. Da nun aber einerseits Moseh gerecht geblieben ist, als alles Volk in todeswürdige Ungerechtigkeit fiel, und somit Moseh von dem angedrohten allgemeinen Gerichte verschont werden muss; und da andrerseits Moseh sich seinen Beruf nicht selbst, sondern vielmehr Jehovah ihm denselben gegeben hat und somit das Aufgehen seines Lebens in seinem Beruf Gottes Willen und Absichten gemäss war, — so hat sich Jehovah in die Nothwendigkeit gesetzt, das Gericht über das Volk in einer solchen Weise auszuüben, dass zwar das Volk seine verdiente Strafe erhalte, aber doch Moseh's Beruf und Amt, dessen Object das Volk ist, nicht aufgehoben und zerstört wird, weil in diesem Beruf und Amte Moseh's Leben und Seligkeit ist. Das kann aber nur so geschehen, dass von der augenblicklichen und simultanen Ausrichtung der Strafe an allen Schuldigen abgesehen wird; dass die Einzelnen, welche gesündigt haben, successiv der Strafe anheimfallen, das Volk aber, insofern es einen Gattungsbegriff darstellt, erhalten und die Continuität seiner Geschichte gerettet wird. Diese Art der Versöhnung des Widerspruchs rechtfertigt sich auch dadurch, dass das abgefallene Volk noch immer der Same Abrahams ist, welchem die Verheissung gegeben ist, die nicht gebrochen werden kann, und dass in seinen Kindern und Unmündigen schon die Basis für die Fortsetzung der Geschichte vorhanden ist. — Jehovah's Antwort weist demgemäss zunächst Moseh's bedingtes Verlangen als unzulässig ab: „Wer gesündigt hat gegen Mich, den will Ich auslöschen aus meinem Buche“; sie giebt ferner das Zugeständniss, dass die Geschichte Israels nicht abgebrochen werden solle: „Gehe hin, führe das Volk, wohin Ich dir gesagt; mein Engel soll vor dir herziehen“; aber sie beharrt auch auf der Nothwendigkeit der Bestrafung des Frevels: „Aber zur Zeit meiner Heimsuchung will ich heimsuchen (ahnden) ihre Sünde.“

2. „Zur Zeit meiner Heimsuchung will Ich heimsuchen ihre Sünde“ spricht Jehovah. Lässt sich diese Zeit der Heimsuchung, und die Art ihrer Ausrichtung

geschichtlich nachweisen? Wir glauben, allerdings. Sie *begann*, als (§ 73, 2) zu Kadesch das richterliche Urtheil ausgesprochen wurde über das Volk, dass alle Leiber Derer, die zwanzig Jahr und darüber waren, in der Wüste dahinsterben, und Keiner von ihnen das Land der Verheissung betreten sollte (Num. 14); und sie *vollendete* sich während der 38 Jahre, die sie ziel- und zwecklos in der Wüste umherirrten. Hier zu Kadesch füllte sich das Maass ihrer Missethat. Am Sinai hatten sie Jehovah, der sie aus Aegypten geführt, verworfen, hatten einen Gott begehrt, wie die Aegypter ihn haben; zu Kadesch verwerfen sie nun auch das Land Jehovah's, das Land der Verheissung und begehren nach Aegypten zurückzukehren (Num. 14, 3).

3. Jehovah hat in Folge der Intercession Moseh's die Continuität der Geschichte von Neuem zugestanden. Moseh soll das Volk nach Kanaan führen, und Jehovah will auch fortan *seinen Engel* vor ihnen hersenden und die Amoriter vertreiben. Das klingt ebenso wie die Verheissung in Exod. 23, 20—23. Man könnte es als eine einfache Wiederaufnahme dieser Verheissung ansehen, wenn nicht — die ernsten und gewichtigen Worte folgten (23, 3): „Denn Ich will nicht in deiner Mitte hinaufziehen, denn ein halsstarrig Volk bist du, damit Ich dich nicht vertilge unterwegs." Von jenem Engel, den Exod. 23 ihnen zum Geleit verspricht, hiess es: „Mein Name ist in ihm" (שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ), d. h. er soll der Vermittler und Träger der *persönlichen* Gegenwart Jehovah's sein; dieser Engel soll Jehovah so repräsentiren, dass in ihm Jehovah's persönliche und wesentliche Gegenwart, welche entblösst von kreatürlicher Verhüllung, in ihrer unmittelbaren, rein göttlichen Existenzform von keiner Kreatur geschaut werden kann (1. Tim. 6, 15. 16), zur Erscheinung komme, in ihm repräsentirt und verbürgt sei (Vgl. Bd. I, § 50, 2). Hier aber erklärt Jehovah, dass Er selbst nicht in ihrer Mitte hinaufziehen wolle. Der Engel also, der sie dennoch führen solle, kann nicht mehr Repräsentant der persönlichen Gegenwart Jehovah's sein; er ist weiter nichts, als was ein Engel seiner eigenen natürlichen Stellung nach ist, ein Bote und Beauftragter Gottes. Jehovah will zur Strafe Israels das שמי בקרבו aus dem Engel zurückziehen. Wird diese Drohung erfüllt, so verliert Israel das, was es vor allen Völkern auszeichnet (Exod. 33, 16), denn dass ein Engel im Auftrage Gottes über einem Volke oder Reiche waltet und dessen Schicksale leitet, ist durchaus nichts so Einziges, dass es allein vom auserwählten Volke Gottes gälte. Eine solche Sendung gehört nicht einmal in das Gebiet des jehovistischen, sondern vielmehr in das des elohistischen Waltens, kann daher auch heidnischen Völkern und Reichen zu Theil werden und ist ihnen zu Theil geworden (Dan. 10, 13. 21; 11, 1). Israels Gemeinwesen hört dann auf, eine Theokratie zu sein, denn der Bestand der Theokratie (§ 46, 1) ist bedingt durch das persönliche Wohnen Gottes unter dem Volke. Die Ankündigung, dass Jehovah nicht mehr in Mitten des Volkes wohnen wolle, wiegt also einer Ankündigung gleich, dass die Theokratie aufgehoben sein solle; — ob zeitweilig oder für immer, ob mit der Geltung der Suspension oder der Abolition, kann im Zusammenhange der Gottesrede kaum zweifelhaft sein. Da nicht das Volk als solches, sondern nur Einzelne aus ihm, dem Gerichte anheimfallen sollen und da unterdessen die äussere Entwicklung der Dinge ihren Fortgang haben soll, so kann nur eine *Suspension* gemeint sein, die so lange gilt, bis alle Einzelnen des gegenwärtigen Volksbestandes durch das Gericht hinweggethan sind und unterdess aus ihren Kindern ein neues Geschlecht herangewachsen ist, das am Abfall nicht betheiligt gewesen ist. Das ist es, was Israel zu erwarten hat, wenn es bei diesem Urtheile Gottes sein Bewenden hat. Darum trauert und klagt auch Israel so sehr über dieser bösen Rede. Aber wir werden

bald sehen, dass es der unermüdlichen Fürbitte Moseh's gelingt, der vergebenden Gnade Gottes noch ein andres, milderes Urtheil abzuringen.

Wir haben schon früher (Bd. I, § 50, 2) darauf hingewiesen, dass Exod. 23, 20 ff. vgl. mit Exod. 32, 34 völlig unverträglich ist mit der Hypothese, dass der Maleach-Jehovah nicht bloss Repräsentant, Vermittler und Träger der persönlichen Gegenwart Jehovah's, sondern diese selbst, nämlich der Logos, die zweite Person der Trinität sei. Denn dort wie hier nennt Jehovah diesen Engel מַלְאָכִי „meinen Engel", = מַלְאַךְ יְהוָה, und dort wird ihm dieselbe Aufgabe gestellt wie hier (33, 2) nur mit dem allerdings für andere Beziehungen höchst gewichtigen Unterschiede, dass dort Jehovah's Name in ihm ist, hier nicht mehr. Dagegen polemisirt nun Hengstenberg (Christol. 2. A. I, 139): „Die Drohung des HErrn wird unverständlich, der Schmerz des Volkes unbegreiflich, wenn man unter dem Engel in K. 23 einen gewöhnlichen Engel versteht", — (als wenn wir uns unter ihm bloss einen gewöhnlichen Engel und weiter nichts dächten; es war ein gewöhnlicher Engel, aber mit dem Ungewöhnlichen, dass שֵׁם יְהוָה בְּקִרְבּוֹ war). „Alles dagegen wird klar und begreiflich, wenn man erkennt, dass in K. 23 von dem Engel des Herrn schlechthin die Rede ist, dem durch Einheit des Wesens mit ihm verbundenen, der, weil der Name Gottes in ihm, ebenso energisch wie in der Bestrafung auch in der Heilsspendung ist; dagegen K. 32, 34 von einem niedern Engel, der dem höchsten Offenbarer Gottes als sein Begleiter und Sendbote beigeordnet ist, im Buche Daniel unter dem Namen Gabriel erscheinend, wie der Engel des Herrn unter dem Namen Michael." Also Alles wird klar und begreiflich? ... Auch das מַלְאָכִי in K. 32, 34? ... Hengstenberg antwortet kühnlich: Ja, auch dies! und bringt trotz Hofmanns schlagender Zurechtweisung (Schriftbew. I, 156 f.) die unbeschreiblich schwache und handgreiflich nichtige Hypothese von einem Maleach des Maleach von Neuem wieder vor: „Ex. 32, 34, nachdem Israel sich durch den Kälberdienst versündigt hatte, sagt sein bisheriger Führer Jehovah = der Engel Jehovah's, er wolle sie nicht ferner selbst führen." Also für „Jehovah", den Führer Israels, können wir ohne Weiteres auch setzen „Maleach Jehovah". Gut! Nun spricht aber auch in Exod. 23, 20 ff. Niemand anders als der bisherige Führer Jehovah = der Engel Jehovah's: Siehe Ich sende einen Engel vor dir her etc., und der zu Sendende ist ein Engel, von dem ausgesagt wird: שם יהוה בקרבו; — folglich ist auch, so schliessen wir aus den Voraussetzungen Hengstenberg's, dieser Engel, in dem Jehovah's Name wohnt, der Maleach des Maleach-Jehovah, folglich haben wir zwei λόγοι in der Gottheit, zwei unerschaffene Offenbarer Gottes, „denn nur Dem kann der Name Gottes einwohnen, der mit ihm ursprünglich eines Wesens ist", folglich müssen wir in unserer Dogmatik den Locus von der Dreieinigkeit streichen, und statt seiner einen Artikel von der Viereinigkeit Gottes formuliren! — Auch mit dem Verhältnisse Gabriel's zu Michael in Buche Daniel steht die Sache ganz anders, als Hengstenberg sie darstellt; worauf wir hier aber noch nicht einzugehen haben.

4. Von vielen Kritikern wird der Ohel-Moëd, den Moseh jetzt ausserhalb des Lagers aufschlägt, mit dem gleichbenannten Heiligthum, welches nach dem dem Moseh auf dem Berge gezeigten Vorbilde von Bezaleel und Oholiab später verfertigt wurde, identificirt, und darauf die Annahme gegründet, dass in unsere Urkunde zwei verschiedene, einander widersprechende Sagen über die Erbauung der Stiftshütte aufgenommen seien. Vgl. dagegen Ranke II. 61.

§ 52. (Exod. 33, 12—35, 3). — Soviel also hat Moseh schon durch seine Fürbitte errungen, dass der Bund nicht abgethan, sondern nur

aspendirt werden soll, dass (zwar nicht ein Engel, in welchem Jehoah's Name ist, aber doch) ein Engel, also wenigstens ein Bote aus der immelswelt, das Volk nach Kanaan geleiten und dort die Kanaaniter vor nen her vertreiben solle. Aber mit dieser Errungenschaft begnügt sich loseh nicht. Er besteht auf der Bitte, dass der Bund vollständig wiederergestellt werde, dass wiederum, wie vordem, Jehovah's Angesicht, d. h. Er selbst in dem Engel, in dem sein Name ist (§ 51, 3), die Geleitung les Volkes übernehmen und in seiner Mitte wohnen möge. Auch dies wird ihm nun gewährt. Dadurch kühn gemacht, begehrt Moseh, – zur Versiegelung der Zusage, zur Bürgschaft, dass er Gnade gefunden vor Jehovah und zur Vervollständigung seines Mittlerberufes, — ehovah's Herrlichkeit, d. i. sein Angesicht, wie es an sich ist, unverüllt, ohne den Schleier der Wolke, ohne Vermittelung eines Engels, zu chauen. Er hat verlangt, was kein sterbliches Auge zu sehen vermag, arum kann seine Bitte nicht erhört werden, aber so viel er ertragen ann, soll er schauen und erfahren: „Ich will alle meine Güte (טוּבִי) vorbergehen lassen vor dir, und will predigen den Namen Jehovah's vor ir.“ Zu dem Zwecke soll Moseh am nächsten Morgen auf die Spitze des erges steigen und dort in eine Kluft des Felsens sich stellen. Dort will hovah seine Herrlichkeit vor ihm vorbeigehen lassen, und seine Hand ber ihn halten, bis die Erscheinung vorübergegangen. Dann soll er ihren puren nachsehen dürfen, um noch einen Abglanz der schon entrückten ajestät in sein Auge aufzunehmen [1]). In dieser Gottesoffenbarung ohne leichen liegt für Moseh eine Bürgschaft für den Erfolg seiner mittlerihen Intercession, eine neue Versiegelung und Steigerung seines Mittlerums auf Grund der Willigkeit Jehovah's zur vollen Wiederherstellung es Bundes. An sie soll sich daher auch die Erneuerung der Bundesrkunde als einer Bürgschaft des wiederhergestellten Bundes für das olk anschliessen, und Moseh erhält den Befehl, zwei Tafeln, gleich en vorigen, zu hauen und mit auf den Berg zu bringen [2]). Mit ihnen usgerüstet begiebt er sich dann am nächsten Morgen zu der ihm beichneten Stätte des Berges. In der Wolke fährt Jehovah hinab und ellt sich neben ihn. Mit leiblichen Augen das unverhüllte Angesicht ottes unmittelbar zu schauen hatte er begehrt; aber nur im Spiegel des Vortes, mit dem innern geistigen Auge des Glaubens, vermag der Mensch as Wesen Gottes, dessen nach Aussen gekehrte Seite sein Angesicht eisst, zu schauen und zu erkennen. Im Worte giebt ihm daher Jehoah sein Wesen zu erkennen, aber in einem Worte von solchem Umfange, on solcher Tiefe und Fülle, wie es bisher noch in keines Menschen Ohr ekommen war. Indem Er vor Moseh vorüberging, verkündigt Er ihm,

wer und wie Er ist: „Jehovah, Jehovah, ein barmherziger und gnädiger Gott, langsam von Zorn, reich an Gnade und Treue, der Tausenden Gnade bewahrt, der Missethat, Uebertretung und Sünde vergiebt, aber auch Sünde behält und die Missethat der Väter heimsucht an den Kindern und Kindeskindern bis ins dritte und vierte Glied." Da neigte sich Moseh eilend zur Erde und betete an [1]). Was ihm hier verkündet wurde, war eine weit tiefere, vollere und umfassendere Erklärung des Namens Jehovah, ein Commentar zu den Worten: „Ich bin, der ich bin" (Exod. 3, 14), mit welchen Er vordem zuerst ein tieferes Verständniss dieses Namens seinem Knechte und durch ihn seinem Volke eröffnet hatte (§ 12, 6). Sie war hier ganz am Platze, denn was sie in Worten aussprach, bewährte sich auch sogleich in der gnadenvollen That der Wiederherstellung des Bundes. Zu diesem Behufe wiederholt Jehovah in den wesentlichsten Grundzügen den Inhalt der frühern Bundesverheissungen (Ex. 23, 20 ff.) und Bundesfordrungen (Ex. 21, 1—23, 19) im Bundesbuche; befiehlt Moseh auch diese Worte als Grundlage der Erneuerung des Bundes aufzuzeichnen, und schrieb selbst auf die von Moseh mitgebrachten Tafeln dieselben zehn Worte, welche auf den ersten Tafeln gestanden hatten [2]). Wiederum verweilte Moseh 40 Tage und Nächte bei Jehovah auf dem Berge, und als er hinabstieg, glänzte, ihm selbst noch unbewusst, die Haut seines Angesichtes. Es war der Abglanz dessen, was Moseh auf dem Berge von der Herrlichkeit Jehovah's geschaut hatte. Aharon und die Fürsten der Gemeinde, die es sahen, fürchteten sich, ihm zu nahen. Aber erst nachdem er ihnen Alles, was Jehovah mit ihm geredet, verkündet und befohlen hatte, legte er auf sein Angesicht eine Decke, die er abthat, wenn er hineinging vor Jehovah (in das Zelt der Zusammenkunft, § 51, 4), und wieder anlegte, wenn er ins Lager zurückkehrte [3]).

1. Was begehrte Moseh zu schauen? und wie kam er jetzt zu diesem Begehr? — Soviel steht von vornherein fest, er begehrte zu schauen und zu erfahren, was er bisher noch nicht geschaut und erfahren hat. Es muss also mehr sein, als was Ex. 33, 11 ausgesagt ist: „Jehovah redete mit ihm, von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann redet mit seinem Freunde." Und so wenig ihm auch von seiner Bitte gewährt werden konnte, so muss doch auch dies Wenige alles bisherige Schauen Gottes überstiegen haben. Und da es etwas so Ausserordentliches war, dass Moseh es nur einmal in seinem Leben schaute, so muss es auch das übersteigen, was Num. 12, 8 als die stetige Form des Verkehrs zwischen Moseh und Jehovah prädicirt: „Von Mund zu Mund rede Ich zu ihm, und lasse ihn schauen, nicht in Bildern (Gesichten und Träumen Vs. 6), sondern die Gestalt Jehovah's (תְּמֻנַת יהוה) erblicket er." Moseh nennt das, was er zu sehen begehrt, die Herrlichkeit Jehovah's (כְּבוֹד יְהוָה Vs. 18); ebenso nennt Jehovah selbst es Vs. 22: כְּבֹדִי, Vs. 19: „alle meine Güte" (כָּל־טוּבִי) und Vs. 20: „mein Angesicht" (פָּנָי). Da nun die Herrlichkeit des HErrn auch in der Wolken- und Feuersäule (§ 28, 3) wohnte, und da der Engel des HErrn, der in diesem Symbol vor Israel herzog,

ch der Träger des **Angesichtes** Jehovah's heisst (Ex. 33, 14. 15), so kann das, was seh zu sehen begehrt, nichts anders sein, als eben dieses Angesicht und eben diese errlichkeit, aber unverhüllt und ohne Wolke, unvermittelt und ohne angelische Repräntation, also das Wesen Gottes selbst, wie es an sich ist, in seiner ganzen Majestät d Gloria. Eben darauf führt auch der Name טוּב. Das entsprechende Verbum und ljectivum vereinigt die Begriffe des Guten und Schönen nach allen Beziehungen, die nselben gegeben werden können; es bezeichnet ebenso Wesen und Inhalt, als Form d Erscheinung, ebenso die Kraft nach Innen, als die Wirkung nach Aussen. טוּב ist so hier Bezeichnung des Wesens und der Erscheinung Gottes als des **absolut Guten** ad **Schönen**. Soll dieser טוּב geschaut werden, so muss er sich in einer Gestalt irstellen; er hat es bisher gethan in dem Engel, der ihn repräsentirt, der in der Wolm- und Feuersäule vor Israel herzog. Das ist die תְּמוּנַת יְהוָֹה, von der Num. 12, 8 richt. Das **Volk** sah nur von Aussen den durch die Wolkenhülle hindurchleuchtenden ichtglanz derselben, die **Aeltesten** sahen sie bei der Bundschliessung (Exod. 24, 10) m unten: „Und unter seinen Füssen war es wie Arbeit von durchsichtigem Sapphir, und ie der Himmel selbst an Klarheit"; **Moseh** endlich ging in die Wolke selbst hinein Exod. 20, 21) und schaute die Temunah Gottes von Angesicht zu Angesicht und redete it ihr von Mund zu Mund (Ex. 33, 11; Num. 12, 6—8). Dass תְּמוּנָה nicht die unmitbare, absolute Gestalt Jehovah's bezeichnet, sondern nur eine Gestalt, die Er behufs es Verkehrs mit dem Menschen annimmt, bestätigt sich auch durch das Etymon des Fortes. Das Verbum מוּן ist im Hebräischen ungebräuchlich; im Arabischen (مان) at es die Bedeutung **mentitus est**; die Urbedeutung ist ohne Zweifel: **ersinnen**, **rdenken**. תְּמוּנָה ist also nicht eine wirkliche, wesentliche Gestalt, sondern eine :dachte oder angenommene Gestalt, ein Bildniss der wirklichen, oder ein Symbol der ealen Gestalt. Daher wird es sowohl von **der** Gestalt gebraucht, in der der Mensch ott sich vorstellig macht, oder abbildet (Exod. 20, 4; Deut. 5, 8; 6, 16. 23. 25), als auch, ie hier, von **der** Gestalt, die Gott selbst annimmt, um sich zu manifestiren.

Wir gehen zur zweiten Frage: Wie kam Moseh jetzt gerade dazu, Solches zu begehren? — Moseh's Mittlerthum ist mit einer Schranke behaftet, mit **der** Schranke nämch, dass er **nur** תְּמוּנַת יְהוָֹה, nicht aber כָּל־טוּב יְהוָֹה geschaut und erfahren, dass r nur mit der verhüllten Herrlichkeit, mit dem Repräsentativ-Angesicht Jehovah's verehrt und geredet hat, nicht mit Ihm selbst und unmittelbar. Ein vollkommner Mittler äre Moseh nur dann, wenn er ebenso unmittelbar mit Jehovah verkehrte, wie mit em Volke, wenn er Jehovah ebenso in seiner eigensten, wesenhaften Gestalt geehen und erkannt hätte, wie er das Volk sieht und kennt. Statt dessen steht zwischen m und Jehovah noch ein andrer Mittler, denn durch einen Engel hat Jehovah ihn beufen, durch einen Engel das Volk aus Aegypten geführt, durch der Engel Geschäft das esetz in die Hand Moseh's gegeben (*διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου*, Gal. 3, 19 gl. Hebr. 2, 2. Act. 7, 53 und dazu § 47, 2). Es hat sich also gezeigt, dass zur vollommenen Vermittelung zwischen Jehovah und dem Volke ein bloss menschlicher Mittler icht ausreichte; dass zwischen dem menschlichen Mittler und Jehovah selbst noch ein ndrer, übermenschlicher Mittler vermitteln musste. — Jetzt nun, da Jehovah Wiederrstellung des gebrochenen Bundes zugesagt hat, da Moseh also von Neuem in seinem Iittlerberufe anerkannt und bestätigt wird, liegt ihm begreiflich daran, zu erfahren, ob enn jene Schranke seines Berufes eine absolut nothwendige sei, ob er nicht, wenn auch ur ein für alle mal, Gott unmittelbar schauen und unmittelbar mit Ihm verkehren könne. ie Antwort fällt verneinend aus; das Mittlerthum des alten Bundes bleibt also auch

fernerhin mit dieser Schranke, als einer nothwendigen, behaftet; und es zeigt sich, dass Moseh, so hoch er auch gestellt ist, doch nicht der vollkommene Mittler ist, noch sein kann, und dass wenn anders das Ziel des Bundes erreicht werden soll, einst ein höherer Mittler denn er wird eintreten müssen.

Es war ein ganz richtiges Gefühl, wenn Moseh bei der Wiederherstellung des Bundes sich berechtigt glaubte, eine höhere und herrlichere Jehovah-Manifestation als bei der Bundesschliessung vor dem Abfalle zu erwarten und zu erbitten. Denn in den Donnern des Sinai hatte sich nur einseitig Jehovah's Heiligkeit, Gerechtigkeit und Majestät kund gethan; jetzt muss sich daneben auch zur Ueberwindung der zwischeneingetretenen Störung seine Gnade, Langmuth und Barmherzigkeit bethätigen. — Aber Moseh griff in seiner Erwartung zu weit, indem er die Kluft des unmittelbaren Schauens und des Glaubens, der aus der Predigt kommt, schon überschreiten zu können hoffte. Dass er sich statt des erbetenen Schauens der Güte und Schöne Gottes an der Predigt von ihr muss genügen lassen, führt seine Erwartungen auf ihr berechtigtes Maass zurück. — Doch dem Glauben, der einst zum Schauen sich erhöhen soll, wohnt auch dermalen schon eine Potenz von dem, was er werden soll, inne; ein Angeld zur Bürgschaft des zukünftigen Vollgeldes ist ihm schon jetzt gegeben. Gottes eigenstes Wesen kann der Glaube nicht schauen, wohl aber einen Abglanz desselben in den zurückbleibenden sichtbaren Spuren seines verborgenen Waltens. Das ist es denn auch, was Moseh gewährt werden kann, und was ihm in einer der Eigenthümlichkeit seines Gottesverkehrs entsprechenden Weise gewährt wird. „Ich will, spricht Jehovah zu ihm, alle meine Güte vor dir vorübergehen lassen, und wenn meine Herrlichkeit vorübergeht, will Ich meine Hand halten über dir, bis Ich vorübergegangen bin, dann will Ich meine Hand hinwegthun, und du sollst sehen meinen Rücken (אֶת־אֲחֹרָי d. h. den Nachglanz meiner bereits entrückten Herrlichkeit), aber mein Angesicht (פָּנָי) kann nicht gesehen werden." — Bei der Schildrung der Scene selbst wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, wann dies Schauen des אחור יהוה eingetreten sei, doch ist die Stelle dafür deutlich genug bezeichnet in K. 34, 6: „Und Jehovah ging vorüber vor ihm." Dass es nicht näher beschrieben ist, hat seinen Grund darin, dass es einer Beschreibung nicht fähig war, dass die Sprache Mosehs keine Worte hat, für das was sein Auge hier sah, indem jede Analogie irdischer Erscheinungen, womit es hätte verglichen werden können, mangelte.

2. Hitzig (Ostern und Pfingsten im zweiten Dekalog. Heidelb. 1838. S. 40 ff.) will die Entdeckung gemacht haben, dass auf die **zweiten Gesetzestafeln** nicht der gewöhnliche Dekalog, nämlich die Zehn Worte aus Ex. 20, sondern die in Ex. 34, 12—26 enthaltenen zehn Gebote geschrieben worden seien, und dass somit hier ein offener Widerspruch mit dem Deuteronomisten (K. 10, 4) vorliege, welcher ausdrücklich sagt, dass auf den zweiten Tafeln dieselben Worte standen wie auf den ersten. Hengstenberg (Beitr. III, 389) will ihm gerne die Ehre ungeschmälert lassen, diesen zweiten Dekalog zuerst aufgefunden zu haben. Aber auch diese Ehre gebührt ihm nicht, denn schon im J. 1770 (was auffallenderweise von Allen, die über diese Sache verhandelt haben, übersehen worden ist) hat Göthe in einer Abhandlung: „Zwo wichtige bisher unerörterte Fragen, zum erstenmal gründlich beantwortet von einem Landgeistlichen in Schwaben" eine ähnliche Ansicht ausgesprochen*). Göthe's Grundgedanke dabei

*) Diese Jugendarbeit Göthe's ist erst in die vierzigbändige Ausgabe vom Jahre 1840 aufgenommen worden, war aber schon einige Jahre vorher in Tholucks liter. Anzeiger wieder abgedruckt worden. Sie steht in der bezeichneten Ausgabe Bd. XIV, S. 263—70.

t der Particularismus des Judenthums. „Das jüdische Volk, sagt er, sehe ich für einen ilden, unfruchtbaren Stamm an, der in einem Kreise von wilden, unfruchtbaren Bäumen and; auf den pflanzte der ewige Gärtner das edle Reis Jesum Christum, dass es, darif bekleibend, des Stammes Natur veredelte und von dannen Propfreiser zur Befruchng aller übrigen Bäume geholt würden. Die Geschichte und Lehre dieses Volkes ist lerdings particulär und das wenige Universelle, das etwa in Rücksicht der zukünftigen 'ossen Handlung mit ihm möchte vorgegangen sein, ist schwer und vielleicht unnöthig ifzusuchen." Dann geht Göthe auf sein eigentliches Thema ein und erzählt: Vom Sinai richt der Herr von meistens allgemeinen Wahrheiten, die er bei ihnen, wie bei andern ölkern, gleichsam voraussetzt. Das Volk erschrickt und bittet Moses statt seiner mit :m Herrn zu reden. Dieser empfängt nun die Gesetze des Bundesbuchs, schreibt sie if, liest sie dem Volke vor etc. Dann wird er auf den Berg beschieden, um die Getzestafeln zu empfangen. Er thut's und nachdem der Herr ihm die Einrichtung der iftshütte beschrieben hat, giebt er ihm die Tafeln. „Was darauf gestanden, erfährt iemand. Das Unwesen mit dem Kalbe entsteht, und Moses zerschlägt sie, ehe wir ihren halt nur muthmassen können." Nach der Reinigung des reuigen Volkes erhält Moses efehl, zwei neue Tafeln zu hauen, auf welche dieselben Worte geschrieben werden illen, die auf den ersten standen. Als Moses mit diesen Tafeln auf den Berg kommt, rkündet der Herr ihm diese zehn Worte (K. 34, 12—26) und befiehlt ihm (Vs. 27), diese 'orte auf die Tafeln zu schreiben, denn nach diesen Worten habe Er mit ihm und mit rael einen Bund gemacht. — „Mit den deutlichsten Worten steht es hier verzeichnet id der Menschenverstand freut sich darüber. Die Tafeln waren ein Zeugniss des Bundes, it dem Gott sich ganz besonders Israel verpflichtete. Wie gehörig lesen wir also Getze darauf, die sie von allen Völkern auszeichnen... Wie gerne wirft man den behwerlichen alten Irrthum weg: es habe der particularste Bund auf Universalverbind:hkeiten gegründet werden können. Kurz! das Proömium der Gesetzgebung (K. 20) ithält Lehren, die Gott bei seinem Volke als Menschen und als Israeliten voraussetzte. ls Menschen, — dahin gehören die allgemein moralischen; als Israeliten, — die Er:nntniss eines einzigen Gottes und die Sabbatfeier." Wie kam aber die Kirche zu ihrem rthum? Antwort: „Der Verfasser des 5. B. Mosis verfiel zuerst in denselben. Es ist 'ahrscheinlich, und ich glaube es irgendwo einmal gelesen zu haben, dass dieses Buch ı der babylonischen Gefangenschaft aus der Tradition zusammengestoppelt worden sei. ie Unordnung desselben macht es fast gewiss. Unter solchen Umständen war ein Missriff sehr natürlich. Die Tafeln waren sammt der Lade verloren, die ächten Abschriften er heil. Bücher in wenig Händen, die zehn Gebote schliefen und wurden vergessen, die ebensregeln hatte jeder im Herzen, wenigstens im Gedächtniss. Und wer weiss, was och Alles zu dieser ungeschickten Combination Gelegenheit gegeben." Fast ganz dielbe Argumentation kann man nun auch bei Hitzig lesen. Sonst hat diese Hypothese einen Beifall gefunden. Bertheau verwirft sie ebenso gut wie Hengstenberg (l. c.) ad selbst E. Meier hält an der alt hergebrachten Annahme fest (Dekal. S. 6—9).

Einer ausführlichen Widerlegung wird diese Hypothese nicht bedürfen. — 1) „Nach . 34, 1 sollen auf die zweiten Tafeln dieselben Worte geschrieben werden, welche auf en ersten standen. Nun wäre es doch seltsam, wenn diese Worte erst bei Gelegenheit er zweiten Tafeln mitgetheilt würden. Sie müssen vielmehr schon im Vorhergehenden ithalten sein, also können Vs. 12—26 nicht die zehn Worte enthalten, welche auf den afeln standen (Hengstb.). 2) Das Zeugniss des Deuteronomisten würde auch selbst ann noch in voller Kraft bleiben, wenn es wirklich erst den Zeiten des Exils angehörte.

Denn wenn das Volk Israel von irgend etwas aus seiner Urgeschichte eine sichre Erinnerung behielt, so gehörte gewiss auch die Kenntniss des Grundgesetzes dahin. 3) Die Worte, welche dadurch als die wichtigsten der ganzen Gesetzgebung, als ihre Basis und ihr Fundament, bezeichnet sind, dass Jehovah selbst sie (und sie allein) zum Volke sprach, müssen auch nothwendig als das „Zeugniss des Bundes" auf die Tafeln eingegraben worden sein. „Das Reden Gottes und das Schreiben, sagt Hengstenberg (S. 391), correspondiren mit einander. Gerade dass der Verf. es unnöthig findet, ausdrücklich zu bemerken, dass der (von Jehovah unmittelbar verkündete) Dekalog geschrieben wurde, zeigt wie sehr sich dies von selbst verstand, wie denn auch in den Jahrtausenden vor Hitzig Niemand noch auf den Gedanken gekommen ist, daran zu zweifeln." 4) Es ist aber eine grundfalsche Voraussetzung vom Gesetze Moseh's, eine Verkennung seines ganzen Charakters und Wesens, wenn man meint, die Bundesurkunde habe zweckmässiger Weise keine allgemein sittlichen Vorschriften enthalten können, die auch das Heidenthum anerkannte, und ebenso wenig solche Gebote, die schon im vormosaischen Israelitismus gegolten hätten. Denn es wird dabei völlig verkannt, dass der Bund am Sinai nur eine Wiederaufnahme, Erneuerung und Erweitrung des Bundes mit Abraham war, und dass auch die allgemein sittlichen Gebote, die das Heidenthum mit dem Mosaismus gemeinsam hat, doch hier etwas ganz anderes sind als dort, weil ihr Princip und der Geist, der sie beseelt, weil ihre Wurzel und der Boden, in dem sie wurzeln, ganz und gar verschieden und gegensätzlich sind. Das was die Voraussetzung, das Princip und die Basis der Religion des alten Bundes im Unterschied vom gesammten Heidenthum war, nämlich die Anerkennung eines einigen, persönlichen, heiligen und geistigen Gottes, und was als unverbrüchliches Bundeszeichen und als bundesmässige Einrahmung des ganzen Lebens gelten sollte, nämlich das Gebot der Sabbatsheiligung, das Alles musste auch, gleichviel ob es ein absolut Neues oder ein schon im altväterlichen Herkommen Begründetes war, dem Grundgesetz und der Bundesurkunde einverleibt werden. Und wenn dadurch der Fordrung genügt war, den „hauptsächlichsten Unterscheidungslehren des Hebraismus" ihr Recht angedeihen zu lassen, so lässt sich nicht absehen, warum nicht auch daneben noch die hauptsächlichsten Grundsätze allgemein sittlichen Lebens hätten aufgenommen werden können, ja müssen, da das Princip der ganzen Gesetzgebung nach ausdrücklicher Selbstaussage in den Worten liegt: „Ich, Jehovah, bin heilig, darum sollst auch du, mein Volk, heilig sein." 5) Exod. 34, 11—26 giebt sich unverkennbar kund als eine verkürzte Wiederholung und summarische Zusammenfassung der im Bundesbuche Ex. 21—23 enthaltenen Gesetze. Wie Moseh jene aufzeichnete, so auch diese (K. 34, 27). So wenig nun die Gesetze in Ex. 21—23 mit den von Jehovah auf die ersten Tafeln eingegrabenen Worten identisch sein können, so wenig kann dies auch mit den Geboten in K. 34, 11—26 der Fall sein. Die Aufzeichnung Moseh's setzt hier wie dort eine Aufzeichnung Gottes voraus.

Einigen Schein gewinnt die Göthe'sche Hypothese nur durch K. 34, 27 f. Hier spricht Jehovah: Schreibe dir diese Worte auf, denn nach diesen Worten schliesse ich meinen Bund mit dir und Israel." Dann wird erzählt: Moseh war daselbst bei Jehovah 40 Tage und Nächte, ass nicht und trank nicht, und er schrieb auf die Tafeln die Worte des Bundes, die zehn Worte. — Es kommt Alles darauf an, welches das Subject zu וַיִּכְתֹּב ist. Ist es Moseh, dann wird man allerdings wegen des כְּתָב־לְךָ die Worte Vs. 11—26 als Inhalt der Schrift auf den Tafeln ansehen müssen. Allein diese Beziehung des ויכתב auf Moseh ist entschieden falsch. Nicht nur das Deuteronomium lässt die zweiten Tafeln von Jehovah selbst beschreiben (K. 10, 2: וְאֶכְתֹּב), sondern auch

34, 1 (וְכָתַבְתִּי). E. Meier emendirt freilich (Dekalog S. 6), um einen Widerspruch dem Deut. herauszubringen, an letzter Stelle וְכָתַבְתָּ, aber solche Willkühr der Kritik [rich]tet sich selbst. Man wird vielmehr mit Bertheau (Sieben Gruppen S. 98) sagen [las]sen: „Bei sorgfältiger Erwägung des Zusammenhangs kann keine andre Meinung [ge]m gewinnen, als dass יהוה Subject zu ויכתב sei, da Vs. 28 auf Vs. 1 sich, ich [mö]chte sagen, handgreiflich zurückbezieht.... Es ist auch Vs. 27 nicht gesagt, dass Mose [die]se Worte“ auf die zwei Tafeln schreiben sollte; im Gegentheil werden wir nach [Ana]logie von K. 24, 4. 7 erwarten, dass er sie in ein Buch geschrieben habe. Vor ויך war auch Jehovah genannt, zwar nicht als Subject, aber ich möchte fast sagen, dass bei dem ו consequ. einen Wechsel des Subjects erwarte. Aus sprachlichen Gründen [kan]n wenigstens nichts gegen die Annahme, dass Jehova Subject in ויכתב sei, ein[gew]andt werden, und der Zusammenhang der Erzählung fordert diese Annahme mit [Not]hwendigkeit.“ Wir fügen noch hinzu: Auch das Gebot an Moseh in K. 34, 1, Tafeln [a]uszuhauen und mit auf den Berg zu bringen, zwingt uns gleichsam die Erwartung auf, [das]s Jehovah selbst sie, gleich den ersten Tafeln, beschreiben werde. — Gegen diese überzeu[gen]de Beweisführung wird man die gezwungene und unnatürliche Deutung Welte's (Nach[mos]aisches S. 126) abweisen müssen, der das ויכתב auf Moseh bezieht, aber dies mit dem וכת[בתי] in Ex. 34, 1 und dem אכתב in Deut. 10, 2 durch die Bemerkung vereinigen zu [kön]nen meint, dass das, was ein Prophet im Namen und Auftrage Gottes thue, Gott [selb]st thue.

Der Unterschied zwischen den ersten und zweiten Tafeln besteht also einzig und [alle]in darin, dass diese von Moseh ausgehauen, jene aber (auch dem Stoffe nach) von [Jeh]ovah selbst geliefert waren, während die Schrift auf der einen wie auf der andern [mit]s Finger Jehovah's geschrieben war. Hengstenberg (Beitr. III, 387) sieht jenes [als] Strafe an: „Es war schon Strafe genug für das Volk, dass die Materie von Mose an[ges]chafft wurde.“ Wir sind indess sehr zweifelhaft, ob wir ihm darin beistimmen sollen. [Ma]n könnte ebenso gut, und vielleicht noch zutreffender mit Baumgarten (I, 2 p. 113) als Zeichen einer höhern Stufe des Bundes deuten, „denn je weiter sich die Gegen[seit]igkeit erstreckt, desto fester wird der Bund, der sich daher auch nicht eher vollendet [als] in der gottmenschlichen Person.“

[3]. Der **strahlende Glanz des Angesichtes Moseh's** ist der Ab[gla]nz des Nachglanzes von der vorübergegangenen Herrlichkeit Jehovah's. Weil dies ein [gan]z ausserordentliches und einzigartiges Ereigniss war, ist es auch in seiner Wirkung [aus]serordentlich; — und weil das Schauen Moseh's zur Wiederherstellung des Bundes in [Bez]iehung stand, so wird auch dem Volke in dem Glanze des Angesichtes seines Mitt[lers] ein Abglanz dessen, was er geschaut, zu Theil. Moseh wird dadurch in seinem [Unt]erschiede vom Volke dargestellt und als Repräsentant Gottes vor dem Volke charak[teri]sirt. Der wahre Mittler zwischen Gott und Mensch muss wie Menschen- so auch [Got]tesnatur an sich tragen, um beide gleichmässig und vollkommen repräsentiren zu kön[nen]. Solch ein Mittler ist freilich Moseh noch nicht, aber der Glanz auf seinem Ange[sich]t bezeugt doch, dass von der göttlichen Natur ein Abglanz auf ihn übergegangen ist [und] dass er mit Gott selbst im Verkehr steht. Obwohl nun der Glanz auf Moseh's Ge[sich]t nur ein zwiefach abgeschwächter Abglanz der Herrlichkeit Jehovah's ist, so ist er [doc]h dem Volke zu mächtig, so dass Moseh sich genöthigt sieht, wenigstens im Privat[ver]kehre mit dem Volke eine Decke vor sein Angesicht zu legen. Der Apostel Paulus [(2] Kor. 3, 11) sieht in dieser Decke ein Bild der Hülle, in welche eingehüllt die gött[lich]e Heilswahrheit dem Volke, das sie unverhüllt noch nicht zu fassen und zu tragen

vermag, überliefert wird, die aber in dem Maasse, in welchem des Volkes Fassungsvermögen heranreift, sich verdurchsichtigt und schwindet, bis sie in der Fülle der Zeit ganz abgethan werden kann. — Die LXX übersetzen die Worte כִּי קָרַן עוֹר פָּנָיו (Vs. 29) sprach- und sachgemäss durch ὅτι δεδόξασται ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ; die Vulg. dagegen wenigstens missverständlich: quod cornuta esset facies sua. Vgl. Sal. Deyling, de vultu Mosis radiante in dess. Observv. ss. III p. 81 ff. Der Rationalismus ist in seiner Abgeschmacktheit so weit gegangen, den Glanz des Angesichtes Moseh's auf die Electricität des Berges zurückzuführen. Vgl. Eichhorn, Einleit. 4. Aufl. Bd. III, 280: „Als er bei Abend von dem Berge zurückkam, und die ihn sahen nur ein Leuchten seines Angesichtes, weil die übrigen Theile seines Körpers durch Kleider bedeckt waren, bemerkten, dessen Ursprung er und seine Zeitgenossen sich noch nicht aus physischen Ursachen erklären konnten, war es nicht natürlich, dass es Mose von dem, wovon er überzeugt war, von seinem Umgange mit der Gottheit, ableitete?

Verfertigung und Aufrichtung des Heiligthums.

§ 53. (Ex. 35—40.) — Jetzt nachdem der Bund wiederhergestellt ist, kann Moseh endlich auch daran gehen, die schon längst erhaltenen Befehle über den Bau des Heiligthums, dessen Urbild ihm auf dem Berge gezeigt worden war, auszuführen. Er fordert zu freiwilliger Beisteuer aller dazu nöthigen Stoffe auf. Freudig brachte die ganze Gemeinde goldenen Schmuck, kostbare Zeuge und Felle, Edelsteine, Specerei u. s. w. dazu dar. Das Silber wurde durch eine Abgabe von $\frac{1}{2}$ Sekel, die jeder erwachsene Israelit zu entrichten hatte, beschafft (Vgl. Exod. 30, 15). Zugleich beruft Moseh die Werkmeister, die ihm Jehovah mit Namen genannt hatte, und die vom Geiste Gottes zu diesem Behufe erfüllt und mit Weisheit und Verstand zu solchem Werke ausgerüstet waren. Die oberste Leitung des ganzen Baues soll Bezaleel aus dem Stamme Judah führen; ihm wird als Gehülfe zur Seite gestellt der Danite Oholiab. Und alle Männer der Gemeinde, die in Handwerken und Künsten geschickt waren, so wie alle Weiber, welche künstliche Webereien u. dgl. zu machen verstanden, boten ihre kunstgeübten Hände zur Mithülfe dar. Rüstig wurde das Werk begonnen, und der willigen Gaben des Volkes wurden so viele unter ihren Händen, dass Moseh der weitern Spendung Einhalt thun konnte. Alles Gold, das zum Heiligthum verarbeitet wurde, betrug 29 Talente und 730 Sekel, alles Silber 100 Talente und 1775 Sekel, alles Kupfer 70 Talente und 2400 Sekel [1]). Als nun nach etwa sechs- bis siebenmonatlicher Arbeit das ganze Werk nebst allem Zubehör an Geräthe und Priesterkleidern fertig war, überlieferten die Baumeister es Moseh, und am ersten Tage des ersten Monats des zweiten Jahres nach dem Auszuge wurde das Heiligthum aufgerichtet und durch Salbung der Wohnung sowohl wie ihrer Geräthe geweiht. Da bedeckte die Wolke das Heiligthum und die Herrlichkeit Jehovah's erfüllte die Wohnung [2]).

1. De Wette, Bohlen u. A. behaupten, die ganze Beschreibung der Stiftshütte und ihrer Anfertigung gebe sich dadurch schon als Dichtung kund, dass sie eine Cultur der Künste und einen Reichthum an kostbaren Stoffen voraussetze, wie bei einem auswandernden Nomadenvolke gar nicht denkbar sei. Vgl. dagegen Hävernick's Einl. I, 2 p. 460 ff., Bähr's Symbolik I, 257 ff., 273 ff. und Hengstenberg's Moses und Aegypten S. 136 ff. —

Das πρῶτον ψεῦδος dieser Anklage ist die Voraussetzung, dass Israel damals noch ein rohes, aller Cultur und Civilisation entbehrendes Nomadenvolk gewesen sei, deren Ungrund wir bereits bei § 7 dargethan haben. Was die **Materialien** für den Bau betrifft, so lässt sich nachweisen, dass die Israeliten das Nöthige entweder schon besassen, oder es sich leicht aus der Wüste selbst, oder von den durchziehenden Handelskarawanen verschaffen konnten. Das bedeutendste Material, das Sittim- (Akazien-) holz konnte in der Wüste selbst gefällt werden. Gold, Silber und Edelsteine hatten sie in reicher Fülle aus Aegypten mitgebracht (§ 27, 4); die Tachaschfelle lieferte der arabische Meerbusen; die Rohstoffe für die Webereien, die nöthigen Specereien u. dgl. konnten von den Karawanen erhandelt werden. Sehr unnöthig ist das Erstaunen über die Menge von Gold und Silber, die verarbeitet wurde. Gegen den uns fast unglaublichen Reichthum an edelen Metallen, der uns im Alterthum allenthalben entgegentritt (vgl. Bähr I, 257 ff.), erscheint das zur Stiftshütte verwandte Quantum als eine Kleinigkeit, die nicht des Erstaunens werth ist. Die ganze Masse des verarbeiteten Goldes betrug (da ein Talent — כִּכָּר — 3000 Sekel begreift) 87,730 Sekel; dies giebt nach der höchsten Schätzung 300,000 Dukaten. Das Silber belief sich auf 301,775 Sekel (im Werthe von noch nicht 300,000 Thaler preuss.), wozu jeder erwachsene Israelit einen halben Sekel (nach Bertheau [zur Gesch. d. Isr. S. 49] betrug der Sekel Silbers 21 Ggr.) beigesteuert hatte. Zu beachten ist, dass diese Abgabe für jeden Israeliten dieselbe war, und dass also der Reiche nicht mehr darbringen sollte und durfte, wie der Arme (Exod. 30, 15), während die freiwilligen Gaben je nach den Vermögensumständen dargebracht wurden. Es war damit ausgesprochen, dass alle Israeliten, gleichviel ob arm oder reich, dem Heiligthum gegenüber gleichverpflichtet und gleichberechtigt seien.

Den Mangel der zur Verfertigung der Stiftshütte erforderlichen **Kunstfertigkeit** hat man um so eher behaupten zu können gemeint, als auch noch Salomo den Bau des Tempels phönizischen Baukünstlern zu übertragen für gut fand. Darauf ist zu erwidern, dass es sich beim Tempelbau um eigentliche architektonische Kunst, bei dem Bau der Stiftshütte als eines blossen Zeltes aber durchaus nicht um kunstgerechte Architektonik, sondern nur um Zimmermanns-, Schmiede-, Goldarbeiter-, Weber-, Buntwirker- und Steinschneider-Geschicklichkeit handelte. Dass diese aber in einem hohen und bewundrungswürdigen Grade im ägyptischen Alterthum vorhanden war, haben Bähr und Hengstenberg ll. cc. nachgewiesen, und dass auch manche Israeliten sich dieselbe bei ihrem Aufenthalte in Aegypten angeeignet hatten, zeigt beispielsweise 1 Chron. 4, 14. 21. 23.

2. Wenn K. 40, 36 gesagt wird: „Moseh konnte nicht in das Versammlungszelt gehen, denn es ruhete auf ihm die Wolke und die Herrlichkeit Jehovah's erfüllte die Wohnung," so entspricht dies ganz den Vorgängen bei der Einweihung des Tempels 2 Chron. 7, 2; auch hier konnten die Priester nicht in das Haus Jehovah's gehen, weil die Herrlichkeit Jehovah's es erfüllet hatte. In beiden Fällen ist nur ein vorübergehendes Nichtkönnen gemeint, denn es versteht sich von selbst, dass die Priester später hineingingen, — und auch Moseh geht Levit. 9, 22 mit Aharon wieder in das Zelt (vgl.

Num. 7, 89). Das Erfülltsein der Wohnung von der Herrlichkeit des HErrn muss also in beiden Fällen etwas ganz Ausserordentliches und Vorübergehendes gewesen sein. Es ist die erstmalige und einmalige Besitznahme der Wohnung, bei welcher sich die Herrlichkeit des HErrn in solch unverhülltem Glanze entfaltete, dass auch Moseh nicht hineinzutreten wagte. Bei der Einweihung nahm Jehovah von der ganzen Wohnung Besitz; demnächst aber zog sich die Wolke, der Träger seiner Herrlichkeit, in das Allerheiligste zurück und lagerte sich dort zwischen den Cherubim (Lev. 16, 2); auch hier darf deshalb Niemand eintreten mit alleiniger Ausnahme des Hohenpriesters, der ein einzigesmal im Jahre, und zwar nur mit der umhüllenden Wolke des Rauchwerkes (Lev. 16, 13), nachdem er zuvor für seine und seines Hauses Sünde Opfer gebracht hat (Lev. 16, 3), hinzunahen darf. Näheres darüber in der zweiten Abtheilung dieses Bandes.

Die Opfertorah und die Einsetzung des levitischen Priesterthums.

§ 54. (Levit. 1—8.) — Das Heiligthum ist errichtet und Jehovah hat bereits seinen Einzug in dasselbe gehalten. Nun ist es auch an der Zeit, dass der Dienst an demselben beginne. Grundlage und Mittelpunct dieses Dienstes ist der Opfercult. Darum wird nun zuvörderst die Opfertorah (Lev. 1—7) erlassen, und zwar nicht mehr vom Berge, sondern vom Heiligthum aus, denn das Heiligthum ist jetzt die stetige Wohnung Jehovah's, die Stätte, in welche seine Herrlichkeit eingezogen und auf welche die Wolken- und Feuersäule sich niedergelassen hat. — Die weitere Voraussetzung des Dienstes am Heiligthum ist die Einsetzung eines stehenden Priesterthums. Schon früher (Exod. 28, 1) war die Familie Aharon's dazu erkoren, die Weise ihrer Einweihung festgesetzt (Ex. 29), die priesterliche Amtskleidung angeordnet (Ex. 28) und verfertigt worden (Ex. 39). Nun findet die Einweihung und Einsetzung der Priester selbst statt (Lev. 8). Die ganze Gemeinde versammelt sich vor der Thür des Heiligthums; Moseh führte Aharon und seine Söhne Nadab, Abihu, Eleasar und Itamar hinzu, wusch, investirte und salbte sie, brachte ein Sündopfer, ein Brandopfer und ein Dankopfer für sie dar, bestrich mit dem Blute des letztern das rechte Ohr, so wie den Daumen der rechten Hand und des rechten Fusses der zu Weihenden, sprengte das übrige Blut rings um den Altar, füllte ihnen mit den Fett- und Fleischtheilen die Hände zur Webung, und schloss die feierliche Handlung mit Veranstaltung der Opfermahlzeit, an der nur die Geweihten Theil nahmen.

1. Ein näheres, erläuterndes Eingehen auf die Opfertorah, sowie auf die Priesterweihe müssen wir der zweiten Abtheilung dieses Bandes vorbehalten. Vgl. indess meine Schrift: Das mosaische Opfer. Mitau 1842.

§ 55. (Levit. 9. 10.). — Während sieben Tagen war die Priesterweihe vollzogen worden; am achten fungirt Aharon zuerst selbstständig als

ıster. Er brachte die ersten Opfer dar für seine und des Volkes Sünde. hdem das Blut gesprengt und die Opferstücke gewebt und auf dem ır zurechtgelegt sind, begiebt sich Aharon kraft priesterlichen Vorhtes zum erstenmale — und darum wohl noch von Moseh begleitet r eingeführt — in das Heiligthum. Als sie zurückkehrten, segneten de das Volk. Da erschien die Herrlichkeit des HErrn allem Volke, l es fuhr Feuer aus vom HErrn und verzehrte das Opfer auf dem are. Das Volk, welches Zeuge dieser gnadenvollen Gottesmanifestation r, jauchzete, fiel nieder und betete an [1]). — Aber der Gnadenerweiıg Jehovah's folgt bald auch eine durch frevelhafte Willkühr hervorrufene Zorneserweisung. Nadab und Abihu, die ältesten Söhne aron's, überheben sich ihres Priesterberufes und durchbrechen überthig die demselben gezogenen Schranken, indem sie fremdes Feuer r Jehovah bringen, das Er ihnen nicht geboten hatte [2]). Da fährt Feuer s von dem HErrn und verzehrte sie. Da Aharon und seine übrig geebenen Söhne Eleasar und Itamar, um nicht ihre Salbung zu entweien und einzubüssen, sich nicht an den Leichen verunreinigen dürfen, auftragt Moseh die nächsten, nicht priesterlichen, Verwandten derseln, sie aus dem Heiligthum hinweg zu tragen und vor dem Lager zu statten. An dies Ereigniss knüpfen sich dann einige darauf bezügliche setze an [3]).

1. Dass Aharons erstes Opfer durch **Feuer vom Himmel** verzehrt rde, war ein Zeichen des göttlichen Wohlgefallens am Opfer wie am Priester, der brachte (vgl. Gen. 4, 4). Dasselbe geschah auch beim erstmaligen Opfer im salomochen Tempel. Um so weniger wird man irre gehen, wenn man dies Ereigniss mit r. 6, 9. 12. 13 in Verbindung bringt, wonach das Feuer auf dem Altar beständig brenı und nimmer verlöschen solle. — Das Feuer, mit welchem jetzt und fortan die Opfer ıels verbrannt wurden, ist also seinem Ursprunge nach kein gemeines, irdisches, dern ein himmlisches, göttliches Feuer. Nach der jüdischen Sage wurde dies heilige ıer ununterbrochen erhalten bis zum babylonischen Exil, ja nach 2 Makk. 1, 19 noch über hinaus. Der Talmud und die meisten Rabbinen zählen es unter die fünf Stücke nis, Arca, Urim et Tummim, Oleum unctionis, Spiritus sanctitatis), welche im zwei- Tempel fehlten. Vgl. J. Buxtorf, hist. de igne sacro, in dessen Exercitt. p. 229 ff., l S. Bochart, de igne coelitus in sacrificia delapso, im Hieroz. ed. Rosenm. I, 375 ff.

2. Schwierig ist die nähere Bestimmung des Frevels, dessen sich die beiı ältesten Söhne Aharon's schuldig machen. Hofmann (Weiss. u. Erf. I, 144) meint, nit sei „eine vom Räuchern auf dem goldenen Altar ganz verschiedene, dem Gesetze lig fremde gottesdienstliche Handlung gemeint." Allein darnach ist der Bericht gar ıt angethan. Ebenso wenig können wir beistimmen, wenn derselbe Gelehrte in einer tern Schrift (Schriftbew. II, 1 p. 360) den Grund des Frevels mehr darin sucht, dass ohne Befugniss ihr Räucheropfer ins Allerheiligste, statt bloss ins Heilige gebracht ten: („Als Nadab und Abihu ins Allerheiligste kamen, ohne etwas Andres zu bringen ihr Räucheropfer und ohne einen andern Anlass zu haben, als ihren vermeintlich

frommen Willen, strafte sie Gott mit gewaltsamem Tode im Heiligthum"). „Denn in den Worten des Berichtes: „Sie brachten fremdes Feuer vor Jehovah" ist durchaus nicht die mindeste Andeutung zu lesen, dass sie ihr Räucherwerk hinter den Vorhang (wie Lev. 16, 12) gebracht hätten. Der Frevel beruht allein darin, dass sie fremdes Feuer vor den HErrn brachten, ein Feuer, „das Er ihnen nicht befohlen hatte". Dies kann auf zwiefache Weise gedeutet werden. Am nächsten liegt es wohl, im Anschluss an den unmittelbar vorhergehenden Bericht über das vom Himmel herab gegebene heilige Feuer und mit Beziehung auf Levit. 16, 12, wonach der Hohepriester, wenn er am grossen Versöhnungstage ins Allerheiligste ging, das Räucherwerk mit diesem heiligen Feuer anzünden sollte, — es so zu verstehen, dass sie statt des Feuers vom Altar, andres (gewöhnliches) Feuer zum Anzünden ihres Räucherwerkes genommen haben. Denn wahrscheinlich galt jene Vorschrift ebenso vom täglichen priesterlichen Räucheropfer, wie von dem jährlichen, hohepriesterlichen. Allerdings muss es bei dieser Auffassung befremden, dass unter den bisher emanirten Gesetzen ein darauf bezügliches Gebot sich nicht findet. Es möchte deshalb vielleicht doch rathsamer sein, den Ausdruck „fremdes Feuer", was der Zusammenhang gar wohl zulässt, von dem angezündeten Räucherwerk zu verstehen, und in dem Frevel der Söhne Aharon's eine Uebertretung des bereits in Exod. 30, 9 bekannt gemachten Gesetzes zu finden, welches verpönt, fremdes Räucherwerk auf den Räucheraltar zu bringen.

3. Die nun folgenden Gebote werden auf Anlass des vorangegangenen Ereignisses erlassen. Das Verbot, dass die Priester ihre Häupter nicht entblössen und ihre Kleider nicht zerreissen sollen, — beides sind Zeichen der Trauer — ist darin begründet, dass ihre Kleider und ihre Kopfbedeckung Amtskleider sind, mit deren Ablegung oder Zerreissung auch ihr priesterlicher Beruf und Charakter verletzt wird. Da das Haupt der Priester mit dem heiligen Oel gesalbt ist, so ist auch wohl das durch die Trauersitte gebotene (Lev. 13, 45) Entblössen des Hauptes an sich schon eine profanirende Handlung. Ebenso wenig ist es wohl zu läugnen, dass zwischen dem Verbote, vor dem Eintritt ins Heiligthum berauschende Getränke zu geniessen und der eben berichteten Thatsache ein Zusammenhang stattfindet; doch geht man ohne Zweifel zu weit, wenn man daraus schliessen zu können meint, Nadab und Abihu hätten in der Trunkenheit jenen Frevel begangen. „Aber es ist eine Verwandtschaft zwischen dem Sinne, mit welchem Nadab und Abihu in das Heiligthum drangen, und der Trunkenheit, denn jener Sinn war der Uebermuth, der die Ruhe und Besonnenheit verloren hatte" (Baumg.), — und in der Verbindung des Weinverbotes mit dem Trauerverbote ist angedeutet, „dass wie nichts von Aussen Kommendes den Priester niederschlagen, so auch keine fremde Erhebung den Sinn ihm einnehmen soll; seine ganze Aufmerksamkeit soll auf die heiligen Handlungen, die ihm geboten sind, gerichtet sein" (O. v. Gerlach).

Fortsetzung und Abschluss der sinaitischen Gesetzgebung.

§ 56. (Levit. 11—27.) — Nachdem die Priester geweiht sind und ihren Dienst angetreten haben, folgt nun zur Vervollständigung der theokratischen Gesetzgebung noch die Emanirung mehrerer Gesetzesgruppen über levitische Unreinheit, eheliche Verbindung, Festfeier etc.[1]). Mitten unter diesen Gesetzen (Lev. 24, 10—23) wird die Geschichte von der Bestrafung eines Gotteslästrers berichtet[2]). Der Sohn eines israelitischen

Weibes, Namens Schelomit, aus dem Stamme Dan, und eines ägyptischen Vaters hatte im Streite mit einem israelitischen Manne dem Namen Jehovah's geflucht [3]). Die Zeugen dieses Frevels brachten den Schuldigen vor Moseh, der ihn in Verhaft halten liess, bis er über diesen ausserordentlichen Fall Jehovah's Willen eingeholt habe. Darauf wird, dem göttlichen Befehl zufolge, der Lästerer aus dem Lager geführt, und nachdem die Zeugen ihm die Hände auf's Haupt gelegt hatten, von der ganzen Gemeinde gesteinigt [4]). — In diese Zeit fiel auch der Jahrestag des Auszugs aus Aegypten, der nach damals schon vorgeschriebener Weise durch eine Passahmahlzeit gefeiert wurde (Exod. 12). Es war das erste Passahfest, das zum Gedächtniss der Erlösung Israels begangen wurde (Num. 9, 1—3).

1. Die sinaitische Gesetzgebung schliesst sich zunächst mit den in K. 26 gegebenen Verheissungen und Drohungen durch die Schlussformel in K. 26, 46 ab. Da aber die Gesetzgebung überhaupt den Charakter successiven Entstehens unverkennbar an sich trägt, indem sie durchaus nicht systematisch sich gliedert, sondern ganz einfach grössere oder kleinere Gruppen sachlich zusammengehöriger Gebote zusammenstellt, je nachdem das Bedürfniss der Zeit oder der Umstände dieses oder jenes Lebensgebiet in den Vordergrund gestellt hat, — so kann es auch nicht befremden, wenn trotz dieses Abschlusses, durch irgend welche der Aufzeichnung nicht für werth befundene Veranlassung bedingt, noch während des Aufenthaltes am Sinai, noch ein **Nachtrag** nöthig wird, wie der in K. 27 enthaltene, der die gesetzlichen Bestimmungen über die Lösung der freiwilligen Gelübde enthält. Am Schlusse desselben wird daher Vs. 34 dieselbe Schlussformel wie in K. 26, 46 wiederholt: „Das sind die Gebote, welche Jehovah Moseh geboten hat an die Kinder Israel beim Berge Sinai." Als Anhang charakterisirt sich auch dieses Kap. durch seinen Inhalt, indem es nur „die freie aussergesetzliche Bewegung des Geistes" in die Gott wohlgefällige Ordnung fasst.

2. Bertheau (Sieben Gruppen S. 220 ff.) ist mit der Anklage gegen die Urkunde aufgetreten, dass nur durch Missgriff und Ungeschicklichkeit des Redactors die **Geschichte des Gotteslästrers** wie überhaupt das ganze 24. Kapitel hier ungehörigen Ortes eingeschoben worden sei. Allein gerade die absolute Unmöglichkeit, irgend eine auch nur entfernte Beziehung der Gesetze und der Geschichte in K. 24 zum Vorangehenden und Nachfolgenden, oder einen Fortschritt des Gedankens von dem Einen zum Andern ausfindig zu machen, nöthigt dazu, den Grund dieser Aneinanderreihung allein in der geschichtlich-zeitlichen Aufeinanderfolge zu suchen, und sich die Unterbrechung des Fortschrittes und der Zusammengehörigkeit von K. 23 (Festgesetze) zu K. 25 (vom Sabbat- und Jobeljahr) durch K. 24 (Vs. 1—9: Gesetze über die Verpflegung des Leuchters und des Schaubrottisches; — Vs. 10—23: Geschichte des Gotteslästrers nebst dadurch bedingten Gesetzen) als geschichtlich veranlasst zu denken. Wodurch die Gesetze Vs. 15—22 veranlasst wurden, hielt der Verf. der Aufzeichnung für werth; wodurch aber die Gesetze über das Oel des Leuchters und die Schaubrote veranlasst wurden, erfahren wir nicht, wahrscheinlich weil die Veranlassung kein Interesse für den zukünftigen Leser darzubieten schien.

3. Die wiederholte Bemerkung, dass der Gotteslästrer der Sohn eines ägypti-

schen Mannes und einer israelitischen Frau gewesen, zeigt die Absicht des Verfassers, auf das Bedenkliche und Gefährliche solcher Mischehen aufmerksam zu machen, lässt uns aber auch die muthmaassliche Veranlassung zur Lästrung des göttlichen Namens errathen. Wahrscheinlich war dem Halbisraeliten seine ägyptische Abkunft von seinem Gegner als ein Makel vorgeworfen worden, vielleicht mit der Bemerkung, dass er deshalb keinen Theil am Gotte Israels und am Bunde mit Ihm habe, wodurch dieser in der Leidenschaft leicht sich zu einer Schmähung Jehovah's hinreissen lassen konnte, zumal wenn wirklich die väterliche Abstammung nicht ganz ohne Einfluss auf seine innere Herzensstellung zu den höchsten Gütern in Israel geblieben war. — Dass die rabbinische Theologie von hier ihr Verbot, den Namen Jehovah's auszusprechen, abstrahirt hat, ist schon bei § 12, 6 bemerkt worden.

4. Der rechte Platz, über die Bedeutung der **Handauflegung** im Allgemeinen und deren Bedeutung eingehender zu sprechen, wird bei der Erklärung der Opfergesetze in der zweiten Abtheilung dieses Bandes zu suchen sein. Hier daher nur so viel als zum unmittelbaren Verständniss der vorliegenden Begebenheit nöthig ist. — Ein ganz analoger Fall von Handauflegung findet sich übrigens auch in der Historie v. d. Susanna Vs. 34. Wir ersehen daraus, dass diese Art von Handauflegung eine Sitte von allgemeinerer Geltung für analoge Fälle war oder wurde. — Bähr (Symbolik II, 342) findet in diesem Handauflegen theils eine „Andeutung des Verhältnisses, in welchem die Hörer zum Lästerer standen, theils eine Bezeugung des Hingebens oder Weihens zum Tode." Erstres hat ohne Zweifel seine Richtigkeit, hätte nur auch näher auseinandergesetzt und motivirt werden sollen. Wie aber die Handauflegung eine Weihe zum Tode bezeichnen soll, lässt sich gar nicht absehen. Hofmann (Schriftbew. II, 1 p. 155 f.) hat bei seiner Erörtrung der Bedeutung des Handauflegens diese Stelle nicht berücksichtigt. Dass seine Deutung dieses symbolischen Actes hier so wenig, wie bei der Auflegung der Hand auf den Kopf des Opferthieres („dass er von seiner Macht über das Leben des Thieres Gebrauch zu machen gedenkt, und also dem Thiere den Tod zuwendet, mit welchem er die Zahlung an Gott leisten will, das ist der Sinn der Handauflegung") anwendbar ist, gedenke ich am angemessenen Orte nachzuweisen. — Ich bleibe im Wesentlichen bei der Deutung, die ich in meinem Mosaischen Opfer S. 70 ff. gegeben habe, mit der auch Baumgarten's Deutung (I, 2 p 280) übereinstimmt. Des Letztern wohlgelungene Auseinandersetzung mag hier Platz finden: „Nach dem Urtheile Jehovah's soll die Sache so angesehen werden, dass bei dem Verbrechen des Einzelnen die ganze Gemeinde betheiligt ist, weil der Eine ein lebendiges Glied in dem Ganzen ist. Darum wird die Bestrafung der ganzen Gemeinde anheimgegeben. Durch die Strafe soll nämlich die Gemeinde ihren Theil der Schuld auf den Verbrecher zurückgeben, und indem sie diesen aus dem Lager führt und zum Tode bringt, die Sünde aus Israel tilgen. Dass die Bestrafung unter diesen Gesichtspunct gestellt ist, ergiebt sich namentlich aus der Bestimmung, nach welcher die Ohrenzeugen der Lästrung, also die aus der Gemeinde am meisten Betheiligten (Lev. 5, 1), ihre Hände auf das Haupt des Sünders legen, und damit ihre unfreiwillig empfangene Schuld durch freie That von sich weisen und auf das Haupt des Sünders übertragen. Auf diese Weise wird die äussere Strafe eine sittliche That der ganzen Gemeinde und tritt in Wahrheit in ein innres Verhältniss zum Verbrechen, so dass sie wirklich als eine Ausrottung der Sünde angesehen werden kann." In andern Fällen treten freilich die Aeltesten als die eigentlichen Repräsentanten der Gemeinde vor den Riss. In einem Falle, wie der vorliegende, liegt aber der Grund am Tage, warum von dieser sonst so natürlichen Repräsentation hier abgesehen wird. Durch eine Sünde,

elche wie diese wegen ihres grundstürzenden Charakters die Basis des ganzen theokratischen Gemeinwesens verletzt oder negirt, ist die ganze mit dem Sünder gliedlich zusammenhängende Gemeinde in Mitschuld versetzt, bis die aus ihrer Mitte hervorgegangene und die Gesammtheit inficirende Sünde durch Ausrottung des Sünders als des inficirenden Subjectes negirt und beseitigt ist. Denn jede Infection, die als solche freilich r ein Empfangenes, nicht ein Spontanes ist, wird zum Spontanen, d. h. zur Mitschuld, enn und so lange sie geduldet wird, so lange nicht auf das Kräftigste dagegen reagirt ird. Am Unmittelbarsten und in potenzirtestem Maasse sind aber von solcher Infection id der daraus resultirenden Mitschuld die Augen- oder Ohrenzeugen betroffen; ihnen gt daher auch zunächst und am Dringlichsten die Pflicht der Reaction ob; und sie id es, die für diesen Fall als Repräsentanten der Gesammtgemeinde vor den Riss zu eten haben. Durch die Handauflegung auf das Haupt des Sünders tragen sie nun die ifection, von der sie betroffen sind, auf denjenigen, von dem die Infection ausgegangen ist, zurück. Er hat fortan allein alle Schuld zu büssen, und sie wird durch seinen od gebüsst.

Auch die Art der Ausrottung, die hier in Anwendung gebracht wird, nämlich die teinigung, ist bedeutungsvoll gewählt, insofern dies die einzige Todesstrafe ist, bei er das ganze Volk als Ausrichter der Strafe fungirt.

Vorbereitungen zum Aufbruche vom Sinai.

§ 57. (Num. 1—6.) — Der Zweck der Lagerung am Sinai ist erüllt, der Bund ist geschlossen, das Gesetz gegeben, das Heiligthum erichtet, die Priester geweiht, der Gottesdienst eingerichtet, und Jehovah rohnt in der Mitte seines erwählten Volkes. Nun ist es Zeit, an den ufbruch zu denken, um der Bestimmung, für die Israel geweiht worden t, entgegenzugehen. Die nächste Aufgabe ist die Einnahme des vereissenen Landes. Aber diese Einnahme kann keine friedliche sein, denn anaan ist von mächtigen und kriegerischen Völkerschaften besetzt (Ex. 3, 23; 34, 11). Es muss also erobert werden, und die Erobrung des andes soll mit der Vertilgung seiner dermaligen Bewohner verbunden ein, denn die Missethat der Amoriter ist voll geworden (Gen. 15, 16). ie sind zum Gerichte reif geworden, und Israel soll dies Gericht im amen und Auftrage Jehovah's ausführen. Darum muss sich Israel als ine Kriegsschaar Jehovah's organisiren. Zu diesem Zwecke wird seine riegsfähige Mannschaft gezählt, alle Männer von 20 Jahren und darüber. ur der Stamm Levi soll von dieser Zählung ausgenommen bleiben. Denn ieser Stamm, der den auf ihm lastenden Fluch des Stammvaters durch inen Eifer um die Ehre Jehovah's in Segen gewandelt hat (§ 50, 8), soll as der Reihe der übrigen Stämme heraustreten, um dem Dienste des eiligthums sein Leben zu weihen. Durch diesen Austritt eines ganzen tammes wird nun auch die bedeutsame, aber durch die Adoption der öhne Josef's (Gen. 48) gestörte Zwölfzahl der Stämme wiederhergestellt.

Da die Musterung der Stämme zum Berufe Israels in so naher Beziehung steht, so wird sie mit gebührender Feierlichkeit ausgeführt. Moseh und Aharon verrichten sie, und aus jedem der 12 Stämme ist Einer der Fürsten ihnen beigegeben. Die Zählung ergab für den Stamm **Ruben** 46,500, für **Simeon** 59,300, für **Gad** 45,650, für **Judah** 74,600, für **Isaschar** 54,400, für **Sebulon** 57,400, für **Efraim** 40,500, für **Manasseh** 32,200, für **Benjamin** 35,400, für **Dan** 62,700, für **Asser** 41,500 und für **Naftali** 53,400 kriegsfähige Männer; im Ganzen 603,550[1]). Unter allen Stämmen ragt also Judah als der mächtigste und volkreichste hervor. Es ist dies als die erste Frucht des Segens anzusehen, welchen der gemeinsame Stammvater über den Ahnherrn dieses Stammes ausgesprochen hatte (Gen. 49, 8—12), und jener Weissagung zufolge wird Judah an die Spitze aller Stämme gestellt, und der Fürst des Stammes Judah, mit Namen Nahesson (Nacheschon), ist der erste unter allen Fürsten Israels. — Dann werden auch die **Leviten** gezählt. Ihrer waren im Ganzen 22,000 Mann, die Knaben von einem Monat und darüber mit eingerechnet, darunter 8580, die sich in dem dienstfähigen Alter von 30—50 Jahren befanden[2]). Jetzt werden nun auch nähere Bestimmungen getroffen, um die schon früher befohlene Heiligung aller Erstgeburten (§ 27, 5) ins Werk zu setzen. Die Leviten sollen nämlich für die Erstgeburten aller Stämme eintreten, als Angehörige Jehovah's zum Dienst an seinem Heiligthum und ihr Vieh statt des erstgebornen Viehes der ganzen Gemeinde. Als aber die männlichen Erstgebornen der ganzen Gemeinde gezählt werden, finden sich ihrer 22,273. Zur Ausgleichung dieses Unterschiedes wird nun die Anordnung getroffen, dass die überschüssigen 273 Erstgebornen um 5 Sekel für den Kopf losgekauft werden und das Lösegeld an die Priester gezahlt wird[3]). — Da die Gemeinde zu einem Kriegsheere Jehovah's organisirt werden soll, so muss auch die Ordnung des Lagers und des Aufbruches genau bestimmt werden. In der Mitte des Lagers soll die Stiftshütte stehen, damit Jehovah's Wohnung buchstäblich in der Mitte des Volkes sei. Zunächst um die Stiftshütte herum stehen die Zelte des Stammes **Levi**; — **Moseh**, **Aharon** und dessen Söhne, die Priester, an der Ostseite, vor dem Eingange des Heiligthums, an der Südseite das Geschlecht der **Kehatiter**, an der Westseite die **Gerschoniter**, an der Nordseite die **Merariter**. Dann erhalten an jeder der vier Seiten je drei Stämme ihre Stellung, unter denen jedesmal der mittlere als der vornehmste ein allen dreien gemeinsames Panier führt: auf der Vorder- oder Ostseite steht **Judah** mit Isaschar und Sebulon, auf der Südseite **Ruben** mit Simeon und Gad, auf der Westseite **Efraim** mit Manasseh und Benjamin, auf der Nordseite **Dan** mit Asser und Naftali[4]). Nach dieser Ordnung des Lagers

oll sich auch die Ordnung des Aufbruchs richten[6]). Judah's Panier ieht voran, dann kommt Ruben, darauf die Leviten mit dem Zelte; auf ie folgt zunächst Efraim, dann Dan[8]). — An diese Bestimmungen schliesst ich eine Reihe von Gesetzen an (K. 5. 6), welche vornehmlich auf Heilighaltung des Lagers durch Entfernung leiblicher und geistlicher Unreinigeit abzielen[7]).

1. Auffallend ist, dass die jetzt veranstaltete **Musterung** des Volkes genau eselbe Anzahl der Gemusterten ergiebt, wie die Errichtung der Kopfsteuer zu Anfang er Verfertigung des heiligen Zeltes vor ungefähr einem halben Jahre ergeben hatte Exod. 38, 24—28 vgl. § 53). J. D. Michaelis löst diese Schwierigkeit in ss. Anmerkk. ir Ungelehrte so: In Exod. 38 fand keine eigentliche Zählung statt, ein Jeder, der über) Jahre alt war, entrichtete seine Beisteuer und wurde eingetragen. Jetzt nun erhielt oseh den Befehl, jene Listen zu ordnen und zu summiren (K. 1, 2). Dort fand also is Aufgeben der Namen und hier die eigentliche Zählung statt und Moseh trug kein edenken, die erst später gefundene Zahl dort schon anzugeben. Allein dass jene Erhebung der Kopfsteuer mit einer Eintragung der Namen verbunden gewesen sei, wird rgends gesagt und erscheint auch an sich nicht gerade wahrscheinlich. Beruht die iderseitige Zahlangabe, wie auch uns wahrscheinlich ist, auf ein und derselben Mustrung, werden wir dieselbe nach ihrem ganzen Umfange auf Num. 1 und nicht auf Ex. 38 zu rlegen haben. Dazu nöthigt uns die Feierlichkeit und Förmlichkeit, mit welcher die ählung in Num. 1 anbefohlen, organisirt und ausgeführt wird. In Exod. 38 fand nur ne einfache Erhebung der Kopfsteuer, keine Zählung statt. Das Resultat der sechs bis eben Monate später veranstalteten Zählung durfte, da die Ab- oder Zunahme der Volkshl in dieser kurzen Zeit nur eine sehr geringe sein konnte, ohne Bedenken für die ihere Angabe der Summe jener Kopfsteuer angewandt werden.

Auffallend ist es ferner, dass die Summe aller einzelnen Stämme in runden Hunerten und nur bei Gad in 50 ausläuft. Dadurch wird die Vermuthung nahe gelegt, dass erhaupt nur nach Zehnern oder gar nur nach Fünfzigern gezählt worden sei. Vielicht wurde dabei der durch Jetro angerathene Gerichtsorganismus (Ex. 18, 21) zu Grunde legt, so dass etwa bloss die Hauptleute über 50 gezählt wurden. Wir ziehen die Anihme einer solchen Ungenauigkeit doch immer noch der Meinung Baumgartens vor, er das genaue Abschliessen der Volkszahl bei den einzelnen Stämmen in solchen abrundeten Zahlen als ein Resultat besondrer göttlicher Providenz geltend macht. Er eint nämlich (I, 2 p. 256 f.), da die Annahme einer solchen Ungenauigkeit in der Zähng nicht mit der hier herrschenden Sorgfalt und Ausführlichkeit verträglich sei, und da eselbe bei der Zahl der Leviten, die jedenfalls genau angegeben sein musste, nicht iwendbar sei, so müsse man „in dieser natürlichen Concinnität der Zahlen Israels das egel der genausten Aufsicht Jehovah's auf die Mehrung seines Volkes anerkennen."

2. Die Gesammtsumme der Leviten gliedert sich nach ihren Geschlechtern in folnde Partialsummen: Im Geschlechte Kehats waren überhaupt 8600 männliche Seelen id 2750 dienstfähige Personen, Gerschon zählte 7500 männliche Seelen und 2630 enstfähige Männer, Merari 6200 von jenen und 3200 von diesen. Addirt man diese mmen, so ergiebt sich als Gesammtsumme 22,300, während K. 3, 39 nur 22,000 zählt. m einfachsten löst sich jedenfalls dieser Widerspruch durch die Annahme, dass in eine er Zahlen durch Schuld eines Abschreibers ein Fehler sich eingeschlichen habe

J. D. Michaelis (Anmerkk. für Ungelehrte ad h. l.) nimmt einen Schreibfehler in Vs. 28 bei der Summe der Kehatiten an, wo ursprünglich שלש statt שש gestanden haben möge und somit die Summe der Kehatiten nicht 8600, sondern 8300 betragen habe. Näher liegt die Annahme, dass durch eine Verwechselung der Zahlbuchstaben (entweder des ש = 300 mit ם = 600, oder des ר = 200 mit ך = 500, oder des ג = 3 mit ו = 6 sc. Hunderte) der Irrthum veranlasst sei. Die fleissige und verdienstliche Abhandlung Reinke's über die altlest. Zahlangaben (in dessen Beiträgen zur Erkl. d. A. T. Münster 1851) hat es von Neuem überzeugend dargethan, dass durch solche Verwechselungen der Zahlenbuchstaben im Texte des A. T. sowohl wie in den alten Uebersetzungen desselben eine Menge Irrungen in den Zahlen entstanden sind.

Die bei den meisten Rabbinen und auch bei manchen Neuern beliebte Ausgleichung, dass die in der Gesammtsumme weggefallenen 300 selbst Erstgeburten gewesen seien, und darum nicht hätten mitzählen können, ist unzulässig. Denn sollten die Erstgebornen unter den Leviten nicht mitgezählt werden, so musste dies ebenso sehr bei den Partialsummen, wie bei der Generalsumme in Betracht kommen. Baumgarten (I, 2 p. 263) meint zwar diese Hypothese noch weiter durch die Bemerkung zu empfehlen, „dass durch die stillschweigende Auslassung der 300 Erstgebornen die Schranke der hier vorausgesetzten Heiligkeit Levi's, welche in der Unfähigkeit Israel zu lösen, die seiner Erstgeburt anhaftet, zu Tage kommt, in diesem Zusammenhange verdeckt bleiben sollte, um die Darstellung des Verhältnisses zwischen Levi und Israel nicht zu stören." Ein solches Verfahren hätte aber die üble Eigenschaft, dass es das Gegentheil von dem bewirkt haben würde, was es beabsichtigt, denn dadurch, dass die Gesammtsumme die Zahl der Erstgebornen wegliess, während die Partialsummen sie aufnahmen, würde erst recht zum Bewusstsein gebracht worden sein, was doch verhüllt werden sollte. — Auch steht die Zahl von nur 300 Erstgebornen in einem allzugrossen Missverhältnisse zu der Gesammtzahl von 22,300; es würde dann auf 74 männliche Seelen nur eine Erstgeburt fallen.

Vergleichen wir die Zahl des Stammes Levi mit der der übrigen Stämme, so stellt sich ein auffallendes Missverhältniss heraus. Der schwächste unter allen Stämmen, Manasseh, zählte doch 32,200 Männer über 20 Jahren; die Zahl aller männlichen Seelen in diesem Stamme wird sich also wohl bis auf etwa 50,000 belaufen haben, während Levi nur 22,000 aufzählen kann. Wir nehmen dies Missverhältniss ganz einfach als ein Factum hin, ohne tiefere heilsgeschichtliche Gründe oder Beziehungen dafür aufzusuchen. Denn wenn Baumgarten sagt: „Die Bedeutung dieses Stammes liegt nicht in der Aeusserlichkeit, sondern in der Innerlichkeit", so ist damit doch im Grunde nichts erklärt. Eher möchten wir an den Fluch in Gen. 49 denken, wenn nicht die Volksmenge des unter gleichem Fluche befindlichen Stammes Simeon uns dies verböte.

8. Dass alle Erstgeburt an Menschen und Vieh Jehovah geheiligt werden sollte war schon Exod. 13 geboten. Seit jener Nacht, in welcher der Würgengel Jehovah's an den Häusern der Israeliten vorübergegangen war, sind alle Erstgeburten an Menschen und Vieh dem HErrn geheiligt und dessen Eigenthum (Num. 3, 12. 13). Jene konnten erst wieder sui juris und diese wieder disponibles Eigenthum ihrer Besitzer werden, wenn Jehovah eine Lösung gestattete und diese vollzogen wurde. Das geschah jetzt (Vs. 45). Anstatt der Ihm damals geweihten menschlichen Erstgeburten wählte Jehovah jetzt die Leviten und statt des Viehes das Vieh der Leviten. Zu den Leviten gehörten aber Aharon und seine Söhne nicht mehr; denn sie waren schon vorher ihrem Stamme entnommen und zum Priesterthum geweiht. Vielmehr werden gerade ihnen die Leviten zum Geschenke gegeben, damit dieselben ihnen dienen bei der Stiftshütte (Num. 3, 6—9 und

:9). Es stellt sich hier deutlich heraus, dass die in Ex. 13 gebotene Heiligung der gebornen gar nichts mit dem Priesterthum zu thun hat (§ 27, 5). Die Leviten werja nicht Priester, sondern Eigenthum der Priester; — und die Priester sind nicht der Erstgebornen ins Priesterthum eingesetzt, sondern statt des ganzen Volkes, das ı Exod. 19, 6 zu einem Königreiche von Priestern berufen war, sich aber zu diesem ıfe noch nicht fähig und reif fühlte (Exod. 20, 19). — Bei der Substitution des Viehes Leviten statt des erstgebornen Viehes der ganzen Gemeinde wird es nicht so genau ommen, dass die Zahl der Individuen auf beiden Seiten einander genau entsprechen se. Wohl aber bei der Substitution der Leviten statt der erstgebornen Söhne. Die erzahl von 273 Seelen, welche sich auf dieser Seite herausstellt, muss daher gelöst den durch je fünf Sekel für die Person, die an das Heiligthum zu Gunsten der Prieentrichtet werden mussten (Vs. 50). Allein nicht bloss die damals vorhandenen Erstarten sollen dem HErrn geheiligt sein, sondern auch alle, die noch später geboren den. Die Verpflichtung zur Lösung der Erstgeburten besteht also auch nach der stitution der Leviten noch fort. Ueber sie werden in Num. 18, 14—18 die nöthigen timmungen getroffen.

Es kann befremden, dass in einem Volke von 603,550 streitbaren Männern nur 273 Erstgeborne sich gefunden haben sollten. Denn wenn die Zahl der Männer von Jahren und drüber 600,000 betrug, so können wir die Gesammtzahl aller männlichen len zu mindestens 900,000 ansetzen; es kommt dann aber auf 42 Seelen nur ein tgeborner. Auf den ersten Blick erscheint dies als etwas geradezu Unglaubliches, n es scheint vorauszusetzen, dass in jeder Ehe durchschnittlich 42 Knaben geboren ı müssten. J. D. Michaelis (Mos. Recht. II, § 94) hält daran auch fest, und will begreiflich machen durch die unter den Israeliten herrschende Polygamie!!! Aber h wenn wir uns entschliessen wollten, dies Unglaubliche zu glauben, so wäre doch nit die Schwierigkeit nicht gelöst; denn es steht ausser allem Zweifel, dass hier nicht Erstgezeugten der Väter, sondern die Erstgebornen der Mütter gemeint sind (3, 12). n dient das Herbeiziehen der Polygamie begreiflich aber nur dazu, die Schwieteit bis ins Colossale zu steigern. — Wir müssen also sehen, ob nicht andre Mittel handen sind, die Thatsache, dass unter 42 Seelen durchschnittlich nur eine einzige tgeburt gefunden wurde, begreiflich zu machen. Solche sind in hinlänglicher Geltung handen. Wir rechnen dahin 1) die Seltenheit der Polygamie, durch welche die Zahl Erstgebornen beschränkt wurde; 2) die grosse Fruchtbarkeit der israelitischen Wei-, welche auf einen Erstgebornen noch eine lange Reihe Nachgeborner folgen liess; der stets (auch in Num. 3, 12) wiederkehrende Ausdruck: Alle Erstgeburt, welche die ter bricht (כָּל־בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם), berechtigt zunächst zu der Annahme, dass die rliche Erstgeburt, die nicht zugleich mütterliche Erstgeburt war, nicht mitgezählt de, dann aber auch zu der viel weiter greifenden Annahme, dass, wenn eine Frau rst eine Tochter geboren hatte, die später gebornen Söhne gar nicht mehr hieher ogen werden konnten. Die statistischen Tabellen zeigen aber, dass weibliche Erstarten ebenso häufig, ja meist noch häufiger sind, als männliche; — 4) alle Erstgenen, die schon selbst Familienväter waren, galten nicht mehr als zu lösende Erstarten, sondern nur ihre erstgebornen Söhne. Bringen wir dies letztgenannte Argut in Anwendung, so haben wir die Erstgebornen (bei den im Orient üblichen frühen rathen) nur in der Generation der Ein- bis Fünfzehn- oder Sechszehnjährigen zu ien. Dann gestaltet sich das Verhältniss aber schon wesentlich anders. Bei einer kszahl von 600,000 Männern über 20 Jahren werden wir etwa 200,000 unter 15 Jah-

ren annehmen können; dann würde bei der Gesammtzahl von 22,273 Erstgeburten sich das Verhältniss so stellen, dass etwa auf 9 männliche Geburten eine Erstgeburt fälle. Dies Verhältniss muss aber nach dem unter Nr. 3 angeführten Grunde noch auf die Hälfte herabgesetzt werden. Wir hätten dann für einen jeden Familienvater durchschnittlich 4—5 Söhne oder 9 Kinder, was bei der Fruchtbarkeit hebräischer Ehen durchaus nichts Befremdendes hat. — Einen ganz andern und eigenthümlichen Weg schlägt M. Baumgarten (I, 2 p. 264) zur Beseitigung der Schwierigkeit ein. Er glaubt sich durch Lev. 27, 6 berechtigt zu der Annahme, dass hier nur die Erstgebornen gezählt seien, welche in den Ehen der letzten sechs Jahre gezeugt waren. Die angeführte Stelle bestimmt nämlich die Lösegelder bei freiwilligen Personengelübden, und setzt für einen Knaben des Alters von einem Monat bis fünf Jahren (ebenso viel wie hier für die Lösung der Erstgeburten nämlich) 5 Sekel als Lösegeld fest, während das Lösegeld für das Alter von 20—60 Jahren schon fünfzig Sekel beträgt. Aber Num. 3, 40 heisst es: „Mustre alle männlichen Erstgebornen von einem Monat und drüber". Wäre nun irgend eine Jahresgrenze als terminus ad quem für die Zuziehung der Mustrung in Anwendung gebracht worden, so hätte diese unfehlbar hier angegeben werden müssen. Es ist aber nichts davon zu finden. Und wie in aller Welt könnte sich eine solche willkührliche und beziehungslose Begrenzung begründen oder erklären lassen? Wenn aber Baumgarten seine Ansicht dadurch noch zu stützen meint, dass alle israelitischen Erstgebornen, welche in Aegypten am Genuss des Passahlammes Theil genommen, eben dadurch bereits thatsächlich gelöst seien, — so entbehrt diese Behauptung allen und jeden Grundes in der Urkunde. Und warum sollten denn auch drei- oder vierjährige Knaben damals vom Passahlamme nicht mitgegessen haben, und dadurch ebenfalls thatsächlich gelöst worden sein?

Dass bei der Zählung der Erstgeburten nur die Knaben, die bereits einen Monat alt waren, nicht aber die jüngern, mitgezählt wurden, hat seinen Grund darin, dass nach den gesetzlichen Bestimmungen die Lösung zu Anfang des zweiten Monats stattfinden sollte.

4. Bei der hier vorgeschriebenen Ordnung des Lagers war es auf zweierlei vornehmlich abgesehen, einmal, dass die Wohnung Jehovah's möglichst den Mittelpunct des ganzen Lagers einnahm, und dann, dass zunächst die Priester und Leviten, und ihnen die übrigen Stämme sich in Quadratform um die Stiftshütte herum lagerten. Beide Bestimmungen haben offenbar symbolische Dignität; die erstere versinnbildlicht das Wohnen Jehovah's inmitten seines Volkes, die zweite stellt (durch die Orientirung nach den vier Weltgegenden und durch den quadratischen Zusammenschluss, den sie gewährt) das Lager als einen Mikrokosmos dar. Es versteht sich aber wohl von selbst, dass die streng quadratische Form nicht an allen Lagerungsplätzen eingehalten werden konnte, vielmehr häufig durch die Ungunst des Terrains beeinträchtigt werden musste. In solchen Fällen kam es also nur darauf an, die vorgeschriebene Form des Lagers so weit herzustellen, wie eben das Terrain es zuliess. Eine der Vorschrift vollkommen entsprechende Einrichtung des Lagers war nur auf einer weiten, ausgedehnten Fläche möglich.

5. Die Thätigkeit der Priester beim Aufbruche wird dahin bestimmt, dass sie die Geräthe des Heiligthums sorgfältig in Decken einhüllen und zum Transporte bereit machen, — ein Geschäft, das ihnen selbst vorbehalten bleiben musste, da Niemand anders als sie das Heiligthum betreten und, was darinnen war, schauen durfte. Dem Geschlechte der Kehatiten, dem Moseh und Aharon selbst angehörten, und zu dessen Fürst Eleasar, der Sohn Aharons, ernannt war, haben als die Nächstheiligen das heilige Geräthe

und zwar wegen seiner Heiligkeit auf ihren eigenen Schultern zu transportiren. Die Gerschoniten sollen die zum Heiligthum gehörigen Zeugstoffe, Umhänge, Decken, Tapeten u. dgl. besorgen, die Merariten die Bretter, Riegel und Säulen (Vgl. § 61, 1).

6. Nach Num. 2, 17 und 10, 21 wurde die Wohnung und ihr Geräthe in der Mitte des Zuges von den Kehatiten getragen. Aus Num. 10, 33 ergiebt sich aber (vgl. Jos. 3, 3. 6), dass die Bundeslade getrennt vom Heiligthum an der Spitze des ganzen Zuges vorangetragen wurde. Bedingt war dies durch das Verhältniss der Wolken- und Feuersäule zur Bundeslade. Der Deckel der Bundeslade, die Kapporet, ist nämlich der Thron Jehovah's, dessen Repräsentation die Wolkensäule ist. Da nun diese als Führer und Wegweiser voranziehen sollte, so war dadurch auch die Stellung der Bundeslade beim Zuge bedingt.

7. Ueber die Hergehörigkeit der in Num. 5. 6 gegebenen Gebote vgl. Ranke's Untersuchungen III, 138 ff.

§ 58. (Num. 7. 8.) — Die Fürsten der Stämme bringen nun ihre Geschenke für das Heiligthum dar, jeder einen Ochsen und je zwei einen Wagen zum Fortschaffen des Heiligthums bei dem bevorstehenden Aufbruch, und zur Weihe des Brandopferaltars jeder eine silberne Schüssel im Werthe von 130 Sekeln und eine silberne Schaale siebzig Sekel schwer, beide gefüllt mit Mehl und mit Oel begossen zum Speiseopfer, ferner einen goldnen Becher im Gewicht von 10 Sekeln, gefüllt mit Rauchwerk, endlich einen Stier, einen Widder und ein Lamm zum Brandopfer, einen Ziegenbock zum Sündopfer, zwei Rinder, fünf Böcke, fünf Widder und fünf Lämmer zum Dankopfer. An jedem Tage brachte nur Einer der Fürsten seine Gaben und Opfer dar; Nahesson, der Fürst des Stammes Judah, begann den Reigen [1]). Es waren freiwillige Gaben, durch welche die Fürsten der Gemeinde ihren Eifer für die Wohnung Jehovah's bethätigten, und auch ihrerseits als Repräsentanten der Gemeinde die durch Moseh und Aharon (als Repräsentanten Gottes) schon geweihte Stätte weiheten. Hieran schliesst sich dann die Bestallung der Leviten zum Dienste des Heiligthums statt der Erstgebornen der ganzen Gemeinde (§ 57, 3) an. Zu diesem Behufe wird den Leviten anbefohlen sich am ganzen Leibe zu scheeren, ihre Kleider zu waschen und Opfer zu ihrer Entsündigung darzubringen. Zum Zeichen, dass sie als Substituten der Gemeinde dem Heiligthum übergeben werden, legen ihnen die Aeltesten die Hände auf; dann werden sie durch Moseh und Aharon vor Jehovah, wahrscheinlich im Vorhofe des Heiligthums, gewebt, d. h. nach den vier Weltgegenden hin und her geführt, um ihre Zubehörigkeit zu dieser Stätte, in deren Dienst von nun an ihr ganzes Leben aufgehen soll, zu bezeichnen [2]).

1. Mit Berufung auf das בְּיוֹם in Vs. 1 und Vs. 10 hat die Kritik decretirt, dass Num. 10 ein am unrechten Platze untergebrachtes Stück sei, dessen rechtmässige Stelle

vielmehr gleich nach der Errichtung und Einweihung des Heiligthums hinter Ex. 40, 16 zu suchen sei. Ranke (II, 146) bemerkt dazu: „Es wäre doch Schade um einen Abschnitt, der uns einen so schönen Blick in die sinaitische Geschichte eröffnet. Nach so ausserordentlichen Thaten Jehovah's, die sich fast sämmtlich sogleich als Thaten der Gnade erkennen lassen, möchte man einmal von Seiten des Volkes ein Zeichen dankbarer Anerkennung, froher Hingebung sehen. Grossentheils freiwillige Gaben waren es, von welchen das Heiligthum erbaut wurde. Aber wie weit war die Offenbarung seitdem fortgeschritten! Es gewährt eine eigene Befriedigung, in gegenwärtigem Abschnitte den Reichthum von Geschenken zu sehen, den sämmtliche Fürsten der Stämme dem Heiligthume darbrachten. Zwölf Tage nacheinander brachten die Fürsten, jeder an seinem bestimmten Tage, Geschenke und Opfer dar, die bei Allen genau dieselben waren, als hätte jeder Stamm hiermit bezeugen wollen, dass er gleichen Antheil am Heiligthum habe, wie die übrigen. In das Gesetzbuch aufgenommen waren diese Gaben für die spätern Generationen zugleich eine Ermuntrung, den Vätern in willigem Dienste zu Hause Jehovah's nachzufolgen." — Schon früher hatte die Gemeinde zwar in überreicher Fülle freiwillige Gaben für die Erbauung der Wohnung Jehovah's und ihrer Geräthe dargebracht (§ 53), aber das Volk hatte dies in Folge der Auffordrung Moseh's und des Gebotes Jehovahs gethan (Ex. 25, 2; 35, 5); und wenn auch Niemand zu dieser Beisteuer genöthigt wurde, so war doch die Freiwilligkeit der Gabe durch die Auffordrung dazu bedingt gewesen. Nach solchen Gnadenerweisungen Jehovah's erwarten wir allerdings eine Aeusserung der Dankbarkeit in unbedingt freiwilliger Darbringung, zu der keinerlei Auffordrung und Andeutung nöthig ist, als allein der Trieb des eigenen Herzens. Unsre Erwartung täuscht uns nicht; die Fürsten der Gemeinde entsprechen ihr. Dass diese Dankesäussrung hier gerade am Platze war,. wird Niemand bestreiten können. An eine Schenkung von Wagen und Zugvieh konnte überhaupt erst jetzt gedacht werden, wo zuerst der Gedanke an den bevorstehenden Aufbruch angeregt worden war. Aber auch die 12tägigen Opfer und Gaben zur Weihe des Altars fanden erst jetzt ihre angemessene Stelle. Jede frühere derartige Anerbietung oder Darbringung würde als unbefugte und tadelnswerthe Anmaassung erschienen sein. So lange Jehovah noch Anordnungen und Gebote über die Einrichtung des Heiligthums und des darin zu haltenden Gottesdienstes erliess, wäre es unziemliche und unbescheidene Voreiligkeit und Zudringlichkeit gewesen, seinen Bestimmungen durch eigenes Werk vorzugreifen. — Was aber die Berufung auf das בְּיוֹם betrifft, so hat diese in der That nicht viel auf sich, denn schon der Umstand, dass die Darbringung zwölf ganze Tage in Anspruch nahm, zeigt, dass dieser Ausdruck nicht so buchstäblich gepresst werden darf. Wir werden daher Baumgarten beistimmen können, wenn er sagt: „Das Verhältniss des בְּיוֹם zu dem Folgenden ist dies, dass die Darbringung ihrem innern Grunde nach an jenem Tage der Weihe (durch Moseh) ihren Anfang nimmt, insofern das geweihte und mit der Herrlichkeit Jehovah's erfüllte Heiligthum die Freude Israels an demselben geweckt, und die Willigkeit dasselbe zu ehren, hervorgerufen hat." Ueber das Verhältniss der beiderseitigen Weihungen sagt derselbe Ausleger: „Die erste Weihe, welche der Altar durch die Salbung Moseh's erhielt, erweckte in Israel den Gedanken, diese Stelle auch seinerseits weihen zu wollen, und dieser Gedanke kam zur Ausführung, als die Gemeinde zum Lager Gottes organisirt war." Die rühmliche Selbstbeschränkung und Selbstbescheidung, die wir oben darin fanden, dass die Fürsten mit der Darbringung ihrer Gaben die Vollendung und den Abschluss aller Anordnungen Jehovah's betreffs des Heiligthums abwarteten, zeigt sich auch in nicht minder anerkennenswerther Weise darin, dass sie bloss eine Weihung des

Brandopferaltars durch ihre Darbringungen in Anspruch nehmen, nicht aber eine gleiche Weihung der Geräthe des innern Heiligthums, als welche dem priesterlichen Dienste ausschliesslich vorbehalten sind, während der Brandopferaltar die Stätte ist, wo ein jedes Glied der Gemeinde seine Gaben zu Jehovah darbringen kann. —

Die von den Fürsten dargebrachten sechs Wagen mit den zubehörigen zwölf Rindern fallen, da sie für die Fortschaffung des Heiligthums bestimmt sind, natürlich den Leviten zu, und werden unter dieselben nach Maassgabe ihrer Dienstverpflichtung beim Transporte vertheilt. Die Kehatiten gehen dabei leer aus, weil das, was sie zu transportiren haben, der grössern Heiligkeit wegen, nur auf den Schultern getragen werden darf. Die Gerschoniten erhalten zwei Wagen und vier Rinder, die Merariten dagegen, welchen die Fortschaffung der schwersten und massenhaftesten Bestandtheile obliegt, vier Wagen und acht Rinder (vgl. § 57, 5).

2. Ueber die Ceremonien bei der Substitution und Einweihung der Leviten wird bei der systematischen Darlegung des Gottesdienstes Näheres beigebracht werden. — Ueber die Verordnungen in Num. 8, 1—4 vgl. Ranke II, 153 ff. — Auch in Betreff des scheinbaren Widerspruchs zwischen Num. 8, 24 ff. und Num. 4, 3 etc., wo an der einen Stelle das Dienstalter der Leviten vom 25—50., an der andern aber vom 30—50. Lebensjahre festgestellt zu sein scheint, verweise ich auf die zweite Abtheilung dieses Bandes. Vgl. indess Ranke, Unterss. II, 158 ff., und Hengstenberg, Beitr. III, 391 ff., Keil, Lehrb. d. hist. krit. Einl. S. 91.

§ 59. (Num. 9, 1 — 10, 10.) — Unter solchen Veranstaltungen war der Jahrestag des Auszuges aus Aegypten herangekommen. Der Mahnung Moseh's zufolge feiert daher die Gemeinde zum erstenmale das Gedächtnissfest des Passah's in gesetzlicher Weise [1]). Etliche Männer aber in der Gemeinde, die zu dieser Zeit gerade über einem Todten sich verunreinigt hatten, und darum zum Mitgenusse des Passahlammes nicht zugelassen werden konnten, bringen ihre schmerzliche Klage über diese unverschuldete Ausschliessung vor Moseh. Das giebt Veranlassung zu der gesetzlichen Bestimmung, dass Allen, die aus einem solchen unverschuldeten Grunde an der rechtzeitigen Passahfeier verhindert werden, gestattet sein solle, eine Nachfeier desselben am vierzehnten Tage des zweiten Monats zu veranstalten. — Schliesslich erhalten wir dann noch Kunde über die Signale, durch welche die bevorstehende Reise geregelt werden soll [2]).

1. Es ist nicht ohne Schwierigkeit, sich den Vorgang bei dieser ersten Gedächtnissfeier des Passah's zu veranschaulichen. Diese Schwierigkeit resultirt namentlich aus der geringen Anzahl der dazu verwendbaren Priester. Denn nach dem Tode Nadab's und Abihu's waren ihrer nur noch drei, nämlich Aharon, Eleasar und Itamar. Nehmen wir nun an, dass, wie Deut. 16, 2. 5. 6 (vgl. Exod. 23, 17) gebietet, alle Passahlämmer beim Heiligthum geschlachtet werden sollten, berücksichtigen wir ferner, dass für die Zeit der Schlachtung nur wenige Stunden angesetzt waren (§ 26, 3), und dass wenigstens die Blutsprengung nach den sonst geltenden Opfergesetzen nur von den

Priestern verrichtet werden durfte, so möchte die zu Gebote stehende Anzahl von Priestern schwerlich als ausreichend angesehen werden können. Denn setzen wir die Gesammtmasse des Volkes zu etwa zwei Millionen Seelen an, und rechnen durchschnittlich auf je 15—20 ein Lamm (nach Ex. 12, 4), so mussten doch 100 bis 140,000 Lämmer geschlachtet und deren Blut an den Altar gesprengt werden, wozu gewiss weder die Zeit noch das priesterliche Personal ausreichte. — Aber sind denn jene Voraussetzungen auch berechtigt? — Es ist nirgends gesagt, dass bei dieser ersten Gedächtnissfeier des Auszuges die Lämmer beim Heiligthum geschlachtet und nirgends, dass ihr Blut an den Altar gesprengt worden sei oder werden sollte, nirgends dass die Thätigkeit der Priester dabei in Anspruch genommen worden sei. Giebt uns nun dies Schweigen das Recht eine solche Betheiligung der Priester ganz zu läugnen? Ex. 23, 17 gebietet, dass am jährlichen Passahfeste alle Mannsbilder in Israel vor dem Angesichte Jehovah's erscheinen sollten, Deut. 16, 2. 5. 6 verbietet, die Passahlämmer irgendwo anders zu schlachten als an dem Orte, welchen Jehovah erwählen werde, dass sein Name daselbst wohne, und nach 2 Chron. 30, 16; 35, 11 wurde, was im Pentateuche nirgends ausdrücklich anbefohlen ist, das Blut aller Passahlämmer durch die Priester an den Altar gesprengt. Da ist nun allerdings noch sehr zu bezweifeln, ob alle diese Bestimmungen auch schon bei der sinaitischen Passahfeier galten. Exod. 23, 17 und Deut. 16, 2. 5. 6 beziehen sich ausdrücklich auf die Zeit, wo Israel in den Städten des verheissenen Landes zerstreut und entfernt vom Heiligthum wohnen wird, und die Stellen der Chronik handeln von den Zeiten der letzten Könige vor dem Untergange des Reiches Judah. Wir könnten um auf Grund dieser Thatsachen annehmen, dass die Schlachtung der Lämmer beim Heiligthum erst nach der Besitznahme des heiligen Landes, und die priesterliche Blutsprengung vielleicht noch viel später erst eingeführt worden sei. Aber dagegen erheben sich doch nicht ganz ungewichtige Bedenken. Denn sollte die Schlachtung zur Zeit Josua's beim Heiligthum stattfinden, so sieht man nicht ein, warum dasselbe nicht auch schon zur Zeit Moseh's, als bereits das Heiligthum errichtet und der Dienst an demselben in Gang gebracht war, hätte stattfinden können; — und wenn das Lamm beim Heiligthum geschlachtet werden musste, so erscheint es als etwas sich von selbst Verstehendes, dass eine Blutsprengung (und zwar, nach aller sonstigen Analogie, durch Priesterhände) damit verbunden war, weil sonst jenes bedeutungslos wäre.

Doch sehen wir die Hauptstelle Deut. 16 noch einmal und genauer an. Wir haben sie, verleitet durch die spätere Praxis, im Vorigen so verstanden, als ob sie anordne, die Passahlämmer im Vorhofe der Stiftshütte zu schlachten. Davon aber steht, wie wir jetzt sehen, kein Wort da. Es heisst: „Du kannst das Passah nicht schlachten in einer deiner Städte, welche Jehovah dir geben wird, sondern du sollst es schlachten an dem Orte, den Jehovah erwählen wird, seinen Namen daselbst zu legen." Dieser Ort ist nicht die Stiftshütte, und nicht der Vorhof der Stiftshütte, sondern die Stadt (oder das Lager), in deren Mitte die Stiftshütte errichtet ist. Die gebotene Wallfahrt zu diesem Orte war bedingt durch die Entfernung der Städte des Landes, in welchen Israel wohnt. Durch diese Wallfahrt aller männlichen Israeliten nach der Stadt des Heiligthums sollte wenigstens dreimal im Jahre der [illegible] Nähe des Heiligthums [illegible] werden. Es war also keine Verletzung der Vorschrift in Deut. 16, wenn jede Familie ihr Lamm im eigenen Hause oder Zelte schlachtete, [illegible] eine solche Schlachtung [illegible] das Lager, das die Stiftshütte von allen Seiten [illegible] Umfange, umgab, [illegible] die Stadt, in deren Mitte die Stiftshütte [illegible]

ist gleichsam ein zweiter, grösserer Vorhof, der ebenfalls, wenn auch nicht in so gesteigertem Maasse wie jener, heilig ist; — musste ja doch alles Unreine aus dem Lager entfernt werden. — Diesen zweiten, grössern Vorhof für die Schlachtung der Passahlämmer zu bestimmen, forderte aber gebietrisch schon die grosse Anzahl derselben; denn wie hätten mehr als hunderttausend Lämmer fast gleichzeitig in einem Raume von etwa 4600 Quadratellen (mehr umfasste der eigentliche Vorhof nicht) geschlachtet werden können? Wir müssen demnach annehmen, dass das mosaische Gesetz die Schlachtung des Passahlammes in der eigenen Wohnung, wenn dieselbe nur innerhalb des Lagers oder der Stadt lag, wo die Stiftshütte errichtet war, gestattete. Der dazu nöthigende Grund fiel bei der Erbauung des Tempels, dessen Vorhöfe ungleich grössern Spielraum boten, weg, und seitdem mag die in 2 Chron. 30 u. 35 vorliegende Sitte, alle Passahlämmer nur beim Tempel zu schlachten, Eingang gefunden haben.

Aber eine noch grössere Schwierigkeit liegt in der voraussätzlich durch die Priester zu verrichtenden Blutsprengung. Wie verhielt es sich damit? — Bei der Einsetzung des Passahmahles war geboten, das Blut des Lammes an die Thürpfosten des betreffenden Hauses zu streichen (Ex. 12, 7). Diese Bestimmung ist nirgends ausdrücklich aufgehoben oder geändert. Dennoch glauben wir, dass sachgemäss und als sich von selbst verstehend seit der Errichtung des Heiligthums an Stelle des Bestreichens der Thürpfosten die Sprengung an den Altar eintrat, wie diese Sitte auch thatsächlich in der Chronik vorliegt. Aber die exceptionelle Stellung des Passahopfers berechtigt auch zu der Annahme, dass bei diesem Opfer, ebenso wie bei seiner ersten Einsetzung, jeder Familienvater berechtigt war, die Manipulation mit dem Blute selbst vorzunehmen. Sonst würden wir vielleicht doch wohl an unsrer Stelle (Num. 9) irgend eine Andeutung von der Mitwirkung der Priester lesen. Ueberhaupt ist es wohl festzuhalten, worauf auch manches Andre führt, dass beim Passahopfer der priesterliche Beruf, zu dem nach Ex. 19, 6 ganz Israel ursprünglich berufen war, ausnahmsweise in Geltung geblieben sei, zur Erinnerung an den Beruf, dem es im Bewusstsein seiner Schwäche freiwillig entsagt hatte (Ex. 20, 19), dessen Verwirklichung aber nur aufgeschoben, nicht aufgehoben ist, zu dessen vollem Besitz es dennoch dereinst heranreifen soll. Die äussere Berechtigung, beim Passahopfer noch ausnahmsweise priesterliche Function zu üben, könnte man darin begründet finden, dass das Passahopfer zu einer Zeit eingesetzt war, wo Exod. 20, 19 noch nicht gesprochen, d. h. wo die Suspension des priesterlichen Berufes noch nicht erbeten und ertheilt war. — Wenn aber allerdings die angezogenen Stellen der Chronik bezeugen, dass die spätere Praxis die Blutsprengung auch beim Passahopfer den Priestern vorbehielt, so mag auch dies eine der vielfachen Modificationen sein, welche der Bau des Tempels in den Cultus brachte.

3. Die Signale für die Regelung des Aufbruchs und der Reise sind zweierlei Art theils nämlich von Jehovah, theils von Moseh oder den Priestern ausgehend. Erstres gab sich durch die verschiedenen Stellungen der Wolken- und Feuersäule kund. Diese hatte sich bei der Einweihung des Heiligthums auf dasselbe niedergelassen (Ex. 40, 34 ff.). Wenn nun die Wolke sich erhob von dem Zelte, so galt dies als ein Signal von Seiten Jehovah's zum Aufbruche; liess sie sich aber wieder irgendwo nieder, so sah man darin die Auffordrung an diesem Orte zu lagern. Da dieses Signal aber nur mit dem Auge wahrgenommen wurde, und daher auch von Manchem übersehen werden konnte, so tritt zu seiner Ergänzung noch ein auf das Gehör einwirkendes und von Moseh oder den Priestern, als den Mittlern zwischen der Schechinah und dem Volke, ausgehendes Signal

ein. Moseh hat nämlich auf Jehovah's Befehl zwei silberne Trompeten (חֲצֹצְרֹת) anfertigen lassen. Wird in beide Trompeten gestossen (תקע), so soll dies ein Zeichen sein für die ganze Gemeinde (d. h. wohl alle Aeltesten), sich bei der Stiftshütte zu versammlen; wird nur in eine von beiden gestossen, so gilt dies als eine Aufforderung bloss an die (zwölf) Fürsten der Gemeinde, bei der Stiftshütte zusammenzukommen; wird endlich in beiden Lärm geblasen (תָּקַע תְּרוּעָה), so ist das ein Zeichen zum Aufbruch für die ganze Gemeinde. Beim ersten Lärmblasen sollen die Zelte auf der Ostseite der Stiftshütte aufbrechen, beim zweiten die auf der Südseite u. s. w. (§ 57).

Zweiter Abschnitt.

Israel in der Wüste Paran.

Geographische Orientirung.

L. J. Rowlands im Anhange zu G. Williams the holy city p. 488 ff. — Fr. Tuch Bemerkungen zu Gen. 14; in d. Zeitschr. d. deutsch-morgenl. Gesellsch. Bd. I H. II S. 160 ff. (besonders S. 169 ff.). — W. Fries, ü. d. Lage von Kades und den hiemit zusammenhängenden Theil d. Gesch. Israels in d. Wüste. In d. theol. Studd. u. Kritt. 1854, I S. 50—90. — Rabbi J. Schwarz (in Jerusalem), d. heil. Land. Frkf. 1852. S. 347 ff. — Ferner die vor § 38 angeführten Werke von K. v. Raumer, Robinson, Laborde, K. Ritter. Letzterer hat ausserdem in Piper's evang. Kalender 1854, p. 41—55 einen kleinen Aufsatz veröffentlicht: Die Wandrung des Volkes Israel durch die Wüste zum Jordan.

§ 60. Die Begrenzung der biblischen Wüste Paran stimmt Allgemeinen überein mit den Grenzen, welche die heutigen Beduinen entsprechenden Wüste et-Tih (§ 4) anweisen. Sie umschliesst zwischen Aegypten, Palästina und dem Gebirge Seir liegende Wü- ıplateau, welches im Süden durch das Randgebirge et-Tih von der iitischen Halbinsel (im engern Sinne) abgeschnitten ist. Nach allen ten hin ist diese ausgedehnte, wüste Hochebene von einem tiefer lie- ıden Wüstensaume umgeben: die Wüste Dschifar (oder Schur) trennt im Westen vom ägyptischen Gebiete (§ 39, 5), im Südwesten, seits des Randgebirges er-Rahah, vom heroopolitanischen Meerbusen l im Nordwesten vom mittelländischen Meere. Im Norden wird durch das breite Thal Murreh (oder die Wüste Zin, § 63, 1) vom oritergebirge als dem südlichen Abfall des palästinensischen Hoch- des abgeschnitten; im Osten fällt sie jählings in die Arabah ab, sie von dem Edomitergebirge Seir trennt; und im Süden jen- s des Randgebirges et-Tih erstreckt sich die sandige Wüstenebene -Ramleh, aus welcher sich demnächst die Vorberge des Serbal-

und Sinaigebirges erheben. Für jene weite Ausdehnung der Wüste Paran bietet das alte Testament unzweifelhafte Zeugnisse.

1. Das Verdienst den alttestamentlichen Begriff der Wüste Paran zuerst völlig ins Klare gebracht zu haben, hat sich Tuch durch seine treffliche Abhandlung l. c. erworben. — Schon die natürliche Beschaffenheit der Wüste zwischen Aegypten, Palästina und Edom musste dazu führen, sie als ein Ganzes anzusehen und sie mit einem einheitlichen Namen zu benennen. Das ist denn auch in alter wie in neuer Zeit geschehen. Dass sie zwischen Edom, Midian und Aegypten lag, ergiebt sich aus 1 Kön. 11, 18. Ihre nördliche Ausdehnung bis an die Südgrenzen Palästina's ist durch eine Menge von Stellen bezeugt (Gen. 21, 21 vgl. Vs. 14; Num. 13, 4. 18. 27 etc.). Ihre südöstliche Ausdehnung bis zum älanitischen Meerbusen ergiebt sich aus Gen. 14, 6, wonach der Erobrungszug Kedor-Laomer's, das Gebirge Seir auf dessen Ostseite von Norden nach Süden durchziehend, bis nach אֵיל פָּארָן kommt, dann sich umwendet und auf der Westseite des Gebirges Seir in nördlicher Richtung nach Kadesch (an der Südgrenze Palästina's) zieht. Dies El-Paran (= Therebinthenhain von Paran) kann, wie Tuch p. 170 erwiesen, nichts anders sein als das alte Elat (אֵילֹת) oder Aileh an der Nordspitze des nach ihm genannten älanitischen Meerbusens (1 Kön. 9, 26), welches die eigentliche Pforte zum peträischen Arabien bildet, und als solche hier durch den Zusatz Paran charakterisirt wird. Eben deshalb wird auch dieser Ort als „am Eingange der Wüste liegend" (עַל־הַמִּדְבָּר) bezeichnet. Auch der Zug der Israeliten vom Sinai nach der Südgrenze Palästina's, der sie schon nach drei Tagereisen in die Wüste Paran bringt (Num. 10, 12. 33), und an seinem Ziele ebenfalls noch in der Wüste Paran sich befindet (Num. 13, 1. 4. 27), bezeugt die angegebene Ausdehnung von Norden nach Süden. Das Randgebirge et-Tih, welches dicht an der Westküste des älanitischen Meerbusens mit dem Ras Um Haiyeh beginnt, sich ununterbrochen in einem Bogen bis in die Nähe des Meerbusens von Suez zieht, bezeichnet mit der sich ihm hier anschliessenden und der Küste dieses Meerbusens parallel laufenden Bergkette Dsch. er-Rahah um so unzweifelhafter die südliche und südwestliche Grenzlinie der Wüste Paran, als die von diesem Gebirgsbogen eingeschlossne Hochebene allenthalben ein und denselben Charakter trägt. Allerdings wird die Wüste et-Tih durch den Dschebel el-Oedschmeh und den grossen Wady el-Arisch ihrer ganzen Ausdehnung nach von Norden nach Süden in zwei Hälften getheilt, aber dass auch die westliche Hälfte noch, ebenso wie heut zu Tage zur Wüste et-Tih, so damals zur Wüste Paran mit gerechnet wurde, ergiebt sich aus dem Verhältniss, in welches die Wüste Paran zur Wüste Schur und zu Aegypten (Gen. 16, 14; 20, 1; 21, 21; 25, 18) sowie zum Lande der Amalekiter (Gen. 14, 7) gestellt ist. Dass die Arabah ihre östliche Grenze bildete, ergiebt sich aus Gen. 14, 6 und aus Deut. 1, 1.

2. So scharf auch die Wüste et-Tih durch das Randgebirge et-Tih im Süden abgeschnitten ist, so kann es doch fraglich erscheinen, ob die alte Wüste Paran sich doch nicht noch weiter nach Süden hin, bis unmittelbar zu den Vorbergen des Sinai und Serbal, also mit Einschluss der heutigen Wüste er-Ramleh, erstreckt habe. Zweierlei könnte dafür geltend gemacht werden. Einmal der Name des Wady Feiran, der sich nördlich um das Serbalgebirge herumzieht (§ 42, 3). In diesem überaus fruchtbaren Thale befinden sich noch jetzt die Ruinen einer ehemals bedeutenden Stadt Pharan. Aber trotz der Namensgleichheit werden wir bei der scharf ausgeprägten Naturgrenze des Dsch. et-Tih die Grenzen der Wüste Paran nicht so weit nach Süden hin ausdehnen

irfen und noch viel weniger mit Raumer (Zug d. Isr. S. 38) zwei gleichnamige Wüsen Paran diesseits uud jenseits des Randgebirges et-Tih im biblischen Sprachgebrauche nehmen dürfen. In der 3. Aufl. seiner Geographie von Palästina hat indess auch Rauer (S. 144) diese Ansicht zurückgenommen.

3. Die zweite Stelle, die man für eine südlichere Ausdehnung der Wüste Paran eltend machen könnte, ist Num. 10, 12: „Die Kinder Israel zogen aus der Wüste Sinai id die Wolke liess sich nieder in der Wüste Paran." Darnach fiel schon die erste ation vom Sinai (die Brandstätte = Lustgräber), welche nach drei Tagereisen erreicht urde (Num. 10, 33), in die Wüste Paran. Nun aber scheint Num. 13, 1 („Das Volk ach auf von Chazerot und lagerte sich in der Wüste Paran") erst die dritte Station m Sinai aus den Schauplatz in die Wüste Paran zu verlegen. Tuch (l. c. 177) vereigt beide Angaben in der Weise, dass er sie auf zwei Verfasser, die beide dasselbe el im Auge haben (nämlich die Nordgrenze der Wüste Paran) zurückführt: „Der ältere zähler übergeht eine Reihe einzelner Stationsorte, wogegen der ergänzende spätere richterstatter C. 12, 16 nachbringt, dass die Gemeinde von Chazerot mit Uebersteigung s Gebirgskammes nach Paran gelangt sei." Aehnlich Ranke (II, 198f.) und Hengenberg (Bileam S. 222), — nur dass sie nichts desto weniger die Einheit der Abssung beider Stellen festhalten: „Ehe der Zug im Einzelnen beschrieben wird (von . 10, 33 an), giebt der Autor schon in dem einleitenden Abschnitte bei C. 10, 12 das iel desselben an: die Wüste Paran an den Grenzen des verheissenen Landes" (Ranke). Nach der Angabe des terminus a quo (Sinai) und des terminus ad quem (Paran) folgt r Reisebericht: Brandstätte, Lustgräber, Chazerot, Wüste Paran" (Hengst.). Diese uskunft erscheint uns als gezwungen. Der natürliche Fortschritt des Berichtes in K. 10 thigt dazu, Vs. 12 auf die erste Lagerstätte zu beziehen. Was in Vs. 12 ausgesagt ar, wird in Vs. 33, nach Voranschickung einiger Zwischenbemerkungen wieder aufgeommen und weiter ausgeführt. Wir bleiben daher bei der Fassung, dass nach Num.), 12 schon die erste Station innerhalb der Wüste Paran lag. K. 10, 12 bezeichnet die dlichste, K. 13, 1 die nördlichste Station in dieser Wüste. Freilich muss dann die Wüste Paran sich noch über den Hauptzug des Gebirgskammes et-Tih weiter nach üden hin erstreckt haben. Denn nach Deut. 1, 2 beträgt die ganze Entfernung vom inai bis nach Kadesch (wohin Num. 13, 1, vgl. Vs. 27, uns versetzt) eilf Tagereisen. ertheilen wir nun die ganze Strecke vom Sinai bis nach Kadesch (an der Südgrenze anaans) in 11 gleiche Theile, so bleibt das Ende der dritten Tagereise (K. 10, 33) denfalls noch südlich vom Dsch. et-Tih. Allein auch dies kann uns nicht allzusehr efremden, denn bekanntlich läuft von dem Hauptzuge dieses Gebirges (der bei Ras Um aiyeh in die unmittelbare Nähe des Meeres tritt) im Süden noch ein Seitenzweig aus, er ebenfalls et-Tih heisst und sich ebenfalls in südöstlicher Richtung bis ganz nahe as Meer erstreckt. Innerhalb des durch die beiden Zweige des Dsch. et-Tih und die leeresgrenze gebildeten Dreiecks fällt (nach Maassgabe von Deut. 1, 2) das Ende der ritten Tagereise, und wir tragen kein Bedenken auf Grund unsrer Stelle (10, 12) dies reieck noch mit zur Wüste Paran zu rechnen, — aus demselben Grunde, weshalb der ädliche Gebirgszweig auch noch Dsch. et-Tih heisst.

§ 61. Der grosse Wüstenstrich, den wir als im alten Testamente nter den gemeinsamen Namen der Wüste Paran fallend erkannt haben, enkt sich im Allgemeinen von Süden nach Norden, während er von

Westen nach Osten aufsteigt und zuletzt schroff in die Arabah abfällt. Sie wird in Deut. 1, 19 mit Recht als eine „grosse und schreckliche" Wüste bezeichnet. Ihrem Grundcharakter nach ist sie eine Hochebene, auf der nackte Kalk- und Sandsteinfelsen, blendende Kreide- und rothe Flugsandhügel fast die einzige traurige Abwechselung zu den öden, wasserlosen, mit Kies und schwarzen Feuersteinen besäeten Sandflächen bieten. Doch sammelt sich während der Regenzeit in den Wady's so viel Wasser, dass für die vorüberziehenden Heerden eine dürftige Nahrung von Gras und Kräutern aufspriessen kann. Auch fehlt es nicht an einzelnen Brunnen und Quellen mit ausdauerndem Wasservorrath. Die Wüste wird ihrer ganzen Ausdehnung nach von Süden nach Norden durch den Wady el-Arisch (im alten Test. heisst er „Bach Aegyptens", bei den Griechen Rhinokolura) in zwei Hälften, eine östliche und eine westliche getheilt. Die westliche Hälfte unterscheidet sich, obwohl auch aus ihr sich manche nicht unbeträchtliche Berge erheben, von der östlichen durch bei Weitem grössere Gleichmässigkeit und Ebenheit des Bodens. Wir gehen indess auf eine nähere Beschreibung derselben nicht ein, da der Wüstenaufenthalt der Israeliten sich auf die östliche Hälfte beschränkt. In dieser zweigt sich vom Dsch. et-Tih, nahe am Ausgangspuncte des Wady el-Arisch und mit demselben parallel laufend, ein mächtiger Gebirgszug, der Dsch. el-Oedschmeh ab. Der südliche Theil dieser östlichen Hälfte (ungefähr zwei Drittel ihrer ganzen Ausdehnung) trägt sonst ganz denselben Charakter an sich wie die westliche Hälfte: eine öde, sandige Hochebene, deren Fläche nur durch wenige isolirte Berge unterbrochen wird. Ihre Neigung nach Nordosten wird durch den grossen Wady el-Dscheráfeh bezeichnet, der am Fusse des Dsch. et-Tih beginnt, und in nordöstlicher Richtung in die Arabah führt, wo er in den Wady el-Dscheib mündet und durch ihn die Gewässer der Wüste dem todten Meere zuführt. — Einen ganz andern Charakter nimmt aber das letzte, nördliche Drittel dieser östlichen Wüstenhälfte an. Hier steigt nämlich in gleicher Breite mit dem Durchbruch des Wady el-Dscheráfeh zur Arabah, plötzlich aus der Ebene eine mächtige, rhomboidisch gestaltete Gebirgsveste empor, die das ganze nördliche Drittel der östlichen Wüstenhälfte in Anspruch genommen hat. Man bezeichnet sie nach ihren jetzigen Bewohnern als das Bergland der Azâzimeh, oder kurzweg als die Azâzimat.

§ 62. Das Innere des etwa 40 Quadratmeilen umfassenden Berglandes der Azazimeh ist noch heut zu Tage fast ganz und gar eine terra incognita. Theils die Unwirthlichkeit des Terrains, theils die Raubsucht seiner gefürchteten Bewohner haben die Reisenden abgehalten, in das-

lbe tiefer einzudringen; und erst neuerlich ist durch Rowlands ein
nfang zu näherer Durchforschung dieses für die biblische Geographie
wichtigen Landes gemacht worden. — Die *Azazimat* bildet eine qua-
atische (genauer rhomboidische) Gebirgsveste, die im Süden, Osten
d Norden steil, fast senkrecht aus den umgebenden Thälern oder Ebe-
n emporsteigt, und nur im Westen nach dem Wady el-Arisch zu min-
r schroff abfällt. Auf allen Seiten scharf abgeschnitten und mit ihren
assenhaften Berggruppen enge zusammenschliessend bildet sie den auf-
llendsten Contrast zur übrigen, sie umgebenden Wüste, und würde völlig
olirt dastehen, „wenn nicht anstatt eines scharf abschliessenden nord-
estlichen Eckpfeilers ein vermittelnd eingefügtes Gebirgsglied der totalen
bspaltung vom Amoritergebirge in den Weg träte." Die südliche
renzmauer unserer Gebirgsveste bildet ein imponirend steil aus der
üste aufsteigender, in gerader Linie von West nach Ost laufender Ge-
rgskamm, der sich am östlichen und westlichen Ende zu hervorragenden
öhen aufthürmt. Der östliche Eckpfeiler, ganz nahe an der Arabah,
isst Dsch. el-Mekrah, der westliche Dsch. Araif en-Nakah. Die
stliche Mauer steigt nicht minder steil aus der Arabah auf, ist aber
n mehrern Schluchtenthälern durchbrochen, welche mehr oder minder
schwerliche Eingänge zu unserer Gebirgsveste darbieten. Die nörd-
che Grenzmauer, Dschebel Halal, bis vor Kurzem ganz unbe-
nnt geblieben, wird fast senkrecht abgeschnitten durch eine weite, von
'est nach Ost laufende und in die Arabah mündende Thalschlucht, den
'ady Murreh. Jenseits dieses Thales erhebt sich schroff aufsteigend
r südlichste Bergwall des palästinensischen Amoritergebirges, das Pla-
au er-Rakmah. Der Wady Murreh hat eine Breite von 4—6 Stun-
n. Weithin im Osten seines Laufes steht mitten in diesem Thale der
llig isolirte Berg Madurah (Moddera). Südlich von diesem Berge
nkt das Hauptthal, den Namen W. Murreh behauptend, in südöstlicher
ichtung in die Arabah ein, während im Norden des Madurah ein Sei-
nzweig des Thales unter dem Namen Wady Fikreh durch el-Ghor
m todten Meere führt. — Aus der tiefen Einsenkung der Arabah steigt
an durch den W. Murreh immer höher hinauf, so dass die relative
öhe der im Norden und Süden ihn einschliessenden Bergwände sich
rtwährend mindert. So gelangt man nach Westen fortschreitend zu dem
hon erwähnten Uebergangsglied, durch welches die Südwestecke
s amoritischen Rakmahplateau's mit der Nordwestecke der Azazimat
rbunden ist. Dies Uebergangsglied wird gebildet durch einen Höhen-
g im Osten von Eboda (el-Abdeh), „von welchem nach Nordwest der
schebel Garrah und nach Südwest der Dsch. Gamar, Eboda am-

phitheatralisch in die Mitte nehmend, auslaufen" [1]). Die **westliche Mauer** unsrer Gebirgsveste erstreckt sich als **Dschebel Yaled** und **Moyleh** (od. Moilahi) in gerader Linie von ihrem südöstlichen Eckpfeiler (Dsch. Araif en-Nakah) bis zu dem nordöstlichen Höhenzug, der sie mit der Rakmah verbindet. Es ist eine drei- bis vierhundert Fuss hohe Bergreihe, die durch zahlreiche, mit einander von W. nach O. parallel laufende Wady's, die alle im W. el-Arisch münden, durchbrochen ist. Am Fusse dieser westlichen Wand der Azazimat, durch den welligen Wüstenstrich, der zwischen ihr und dem W. el-Arisch liegt, geht der Weg vom Sinai nach Hebron.

1. Der Grund, warum die nördliche Grenze des Berglandes der Azazimeh so lange unbekannt geblieben ist, wird von **Fries** (l. c. 66) treffend erörtert: „So lange das Plateau der Amoriter von den wandernden Forschern nur entweder in seinem südöstlichsten Theile aus der Arabah herauf durch die Pässe bei es-Sufah erstiegen, oder an der westlichen Seite auf der Route über Eboda und Elusa nach Hebron umgangen zu werden pflegte, konnte die ganze Strecke vom Dschebel Madurah westlich hinüber gegen die Hebronstrasse in der Kartenzeichnung nur hypothetisch behandelt und der Schein hervorgerufen werden, als bilde das heutige Bergland Azazimat eine ununterbrochene, bis zu den Bergen Araif und Mekrah hinabreichende, breite Fortsetzung des Amoritergebirges. Ganz anders aber muss unsre Ansicht sich gestalten, nachdem G. **Williams** und J. **Rowlands** von Arar aus, anstatt südöstlich zum Pass es-Sufah, vielmehr südwestlich auf zuvor unbetretenen Wegen, über mehrere Plateaustufen aufsteigend, zuletzt am Rande der Hochebene Rakmah (der südwestlichsten des Amoritergebirges) einen Punkt erreichten, von welchem aus über den Nordabfall der Azazimat und die weit herein von Osten gegen Westen durchgeführte Scheidung dieses Berglandes vom Amoritergebirge kein Zweifel übrig bleiben konnte."

Im October 1842 (so berichtet nach **Williams** the holy city p. 487 ff. K. Ritter XIV, 1083 ff.) machten nämlich die beiden Freunde einen Ausflug über Hebron, um die noch so schwankenden Bestimmungen über die Südgrenze Palästina's an Ort und Stelle genauer zu untersuchen. Von Arar (Ararah, Aroër) aus wandten sie sich südwestwärts, und erstiegen aus der Hochebene von Arar den ersten Bergwall, welcher dieselbe im Süden begrenzt. Hier traten sie aber nur in eine noch höhere Plateauebene ein, welche unter dem Namen Wady Rakmah sich von O. nach W. ausdehnt. Sie entspricht auf Robinsons Karte dem Gebiet der Dhullam und Saidiyeh. Als man weiter nach Süden vordrang, erstieg man eine zweite Bergreihe, von deren Höhe der staunende Blick von einer der grandiosesten Naturscenen überrascht wurde. (Aus anderweitigen Angaben von Williams ergiebt sich, dass der hier gewonnene Standpunct ungefähr unter dem Meridian von Beerseba, 8 Stunden südwärts von diesem Orte, etwa unter 31° nördl. Breite, im Meridian von $32\frac{1}{2}$° zu suchen ist.) Ein gigantisches Hochgebirge thürmte sich mit seinen nackten Felsmassen, gleich Bastionen cyclopischer Architectur, in furchtbarer Wildniss empor, deren Ende das Auge weder im West noch im Ost erreichen konnte. Es zog sich auch tief nach dem Süden hinein, und erschien mit seinen wild zerrissenen, weiss glänzenden Kreidemassen, welche den glühenden Sonnenstrahl blendend zurückwarfen, wie ein unnahbarer Feuerort, als furchtbarste Wüste ohne alle Spur von Vegetation. Ein weiter Thalschlund, W. **Murreh** genannt, zog am Fusse vor diesem Bollwerke hin

gegen Ost, wo er sich nach mehrern Stunden an dem seltsam gebildeten Berge Moddera (Madurah) in zwei Theile theilt, der südlichste behält seinen Namen bei und zieht gen Ost zur Arabah, der andre heisst W. Fikreh und zieht gen N.O. zum todten Meere. Diese Gebirgsbarriere, daran zweifelten wir nicht, sagt Williams, zeigte uns, dass wir hier auf der Südgrenze des gelobten Landes standen". Dies wurde ihnen auch durch die Aussage ihres Führers bestätigt, der ihnen sagte, dass einige Stunden weiter in südwestlicher Richtung Kades liege.

§ 63. Zieht man auf der Westseite des Berglandes der Azazimeh auf der gewöhnlichen Strasse nach Hebron zu, so hat es den Anschein, als ob das ganze Berggehänge auf der langen Linie vom Dsch. Araif bis zum Dsch. Khalil (oder der Höhe von Hebron) ein einziges ununterbrochenes und zusammengehöriges Gebirge bilde. Aber so wie die scharfe Abscheidung des Amoritergebirges von der Nordwand der Azazimat durch den Wady Murreh von dem sie mit einander verbindenden Berggliede östlich von Eboda verdeckt ist, so verhindern auch die vorgeschobenen Bergreihen der Westwand von Azazimat die Wahrnehmung einer ausgedehnten Wüstenebene, die sich jenseits des Dschebel Moyleh in's Innere der Azazimat stundenweit nach Osten einbuchtet, und zu der mehrere Wady's von der Ostseite des Berges her (W. Kesaimeh, W. Muweilih [Moilahi], W. Retemat) einführen. „Tief im Hintergrunde dieser grossen Ebene, rings von der Wildniss umschlossen, steht wunderbar isolirt, weit und breit ohne Seinesgleichen, der mächtige Fels mit starkem Quellstrom, — die von Rowlands entdeckte, bis zur Stunde noch den antiken Namen tragende Stätte Kades" (Ain Küdés)[1]). Dass dies die *Wüste Kadesch* ist, die in der Geschichte des Aufenthaltes der Israeliten eine so grosse Bedeutung hat, kann, scheint es, keinem Zweifel mehr unterliegen[3]). Die eigenthümliche Configuration des Bodens macht es erklärlich, dass diese Ebene mit dem selbstständigen Namen Kadesch bald als zur Wüste Paran (= et Tih), bald als zur Wüste Zin (= Ebene Murreh) gehörig angesehen werden konnte[2]).

1. Als Rowlands mit Williams auf dem südlichen Abhange der Hochebene Rakmah stand, hatte er von dem sie führenden Scheikh in Erfahrung gebracht, dass südwestlich von da, jenseits der Ebene Murreh, Kades liege. Die Umstände hatten den beiden Reisenden damals nicht gestattet, die unerwartet entdeckte Spur der wichtigen Ortslage sogleich weiter zu verfolgen. Auf einem zweiten Ausfluge unternahm aber später Rowlands die Aufsuchung des Ortes, und war so glücklich, nicht nur sein eigentliches Ziel zu erreichen, sondern auch noch einige andre wichtige Oertlichkeiten zu entdecken. Von Gaza aus folgte er der Route nach Khalasa und entdeckte auf derselben nach den ersten drei Stunden Wegs gen S.S.O. die Lage des alten Gerar in dem Namen des Dschurf (Giessstrom) el Dscherâr (Bd I, § 63, 1). Dann erreichte er Khalasa (nach Robinson = Elusa), worin er das biblische Chesil wiedererkannte. Von dort $2\frac{1}{2}$ Stunden weiter in südwestlicher Richtung fand er Ruinen, welche die Araber Zepâta nann-

ten (auch Robinson I, 332 hatte den Ort berührt, aber den Namen der Ruinen nicht erfahren können). Rowlands konnte nicht daran zweifeln, dass er sich hier an der Stätte des alten Zefat (= Chormah vgl. Jos. 15, 30; Richt. 1, 17) befand. Wenige Stunden im Ost von Sepâta nannte der Scheikh eine alte Ortslage Asludsch oder Kasludsch, deren Aussprache an (das nach Jos. 15, 31 benachbarte) Ziklag erinnerte. Man schritt weiter gen SW. fort und erreichte ½ Stunde jenseits Zepata den antiken Bir Ruhaibeh (das biblische Rehobot. Vgl. Bd. I § 71, 3). Zehn Stunden weiter südwärts, der Hebronstrasse folgend, 5 Stunden südlich von Eboda, erreichte man den Hauptlagerplatz der Karawanen Moyleh mit einer Quelle, von welcher der dort aufsteigende Berg Moyleh seinen Namen hat (§ 62). Diese Quelle, welche bei Robinson Muweilih heisst, nannten die Araber Moilahhi Kadesah und zeigten ohnweit davon den Beit Hadschar (Haus der Hagar), einen Fels mit ausgehöhlten Kammern. Rowlands erkannte darin den Hagarsbrunnen Beer-Lachai wieder, dessen jetziger Namen (da Moi = Wasser, sehr leicht statt Beer = Brunnen, eingetreten sein kann) sich nahezu mit dem alten Namen deckt. (Hiernach sind die voreilig absprechenden Bemerkungen in Bd. I, § 57, 1 zu retractiren). Zu beachten ist, dass auch Rabbi Schwarz (das heil. Land S.80) ganz unabhängig von Rowlands in Moilahhi den Hagarsbrunnen wiedergefunden hat.

Schon der Name Moilahhi Kadesah weist ebenso wie Gen. 16, 14 („zwischen Kadesch und Bered") auf die unmittelbare Nähe des gesuchten Kadesch hin, dessen Fels und Quell auch alsbald in der grossen, durch die Bergreihe des Dsch. Moyle verdeckten, weit nach Osten hin sich erstreckenden Ebene gezeigt wurde. Diese Ebene, die wir getrost als die alte Wüste Kadesch bezeichnen dürfen, umfasst einen fast quadratischen Flächenraum von 9 bis 10 engl. Meilen Länge und 5 bis 6 engl. Meilen Breite. Der Fels mit dem **Ain-Kades** liegt im Nordosten der Ebene, wo er sich als vereinzelter Vorberg des Dschebel Halal präsentirt (§ 62). Es ist ein nackter Fels, an dessen Fusse ein reichlich sprudelnder Quell entspringt, der in zierlichen Cascaden sich in das Bette eines Regenbaches stürzt und sich 400 Schritt weit westlich im Sande verliert. „Endlich, schreibt Rowlands an Williams, habe ich auch Kades gefunden. Ich staunte über den Strom aus dem Fels, den Moseh schlug (Num. 20, 11) und über die lieblichen kleinen Wasserfälle, mit denen er in das untere Bette des Baches hinabstürzt. Die Lage von Ain-Kades möchte nach den von Rowlands gegebenen Bestimmungen, die übrigens genauer sein könnten, 12 engl. Meilen (4½ Stunden) im O.S.O. von Moilahhi, zu suchen sein, fast genau südlich im Meridiane von Khalasah, etwa da, wo dieser Meridian mit dem Parallel von Ain el-Weibeh (in der Arabah) zusammentrifft. Ganz irreführend ist Ritter's Angabe XIV, 1085 („Kades' Lage wäre hiernach am Westgehänge des Hochlandes er Rakmah, d. i. da, wo Robinson's Karte die Namen der Saidiyeh und der Azazimeh zusammentreffen lässt, ungefähr zu bestimmen" oder 1082: „etwa unter 31° nördlicher Breite und in dem Meridian von 32½°". Es ist dies vielmehr ungefähr der Punct, wo Williams und Rowlands auf dem Rakmahabhange stehend, die Südgrenze Palästina's fanden, § 62, 1). Auch steht damit in unvereinbarem Widerspruch eine andre Angabe Ritters (XIV, 1088: „in der Gegend der Doppelbrunnen Birein auf Robinson's Karte"), die indess auch noch völlig verfehlt ist. Mit der oben gegebenen Orientirung des Rowlands'schen Ain-Kades stimmen auch Raumer (Pal. 448), Tuch (l. c. 186), Winer (Reall. I, 642) und Fries (l. c. 70) überein. Westlich von Kadesch fand Rowlands die beiden Brunnen Adeirat und Aseimeh, die auch Kadeirat und Kaseimeh genannt wurden (bei Robinson: Ain el-Küdeirat und W. el Küseimeh). Er erkannte darin die Namen der beiden Grenzorte Adar und Azmon (Num. 34, 4) wieder. Für

ie Richtigkeit dieser Combination spricht auch dies, dass Jonathan das Azmon in um. 34, 4 und Jos. 15, 4 durch Kesam wiedergiebt. — Unbegreiflicherweise hat auch lbst Zimmermanns Karte, die doch erst 1850 erschienen ist, noch keine der von owlands gemachten zahlreichen und wichtigen Entdeckungen aufgenommen. —

9. Sehr zu bedauern ist, dass Rowlands seine mit ausserordentlichem Erfolge :krönten Forschungen nicht weiter und gründlicher verfolgt hat. Denn so viel unerartetes Licht auch seine Resultate über diese terra incognita verbreitet haben, so bleien doch noch manche Fragen, die sich uns aufdrängen, unbeantwortet. Er hat es B. unterlassen, zu forschen, ob sich nicht in der Nähe des Kadesch-Felsens irgendwo rümmer finden, welche uns über die Lage der Num. 20, 14 erwähnten Stadt nähere unde geben könnten. Auch ist das die Ebene von Kadesch begrenzende Terrain noch elfach der Aufklärung bedürftig geblieben. Besonders wäre eine nähere Untersuchung r Ebene Murreh nach ihrer ganzen Ausdehnung, so wie des von der Kadeschebene aus nzuschlagenden Weges sowohl nach Osten hin, um durch die Arabah und das Gebirge eir ins Ostjordanland zu gelangen, als auch nach Norden hin zum Rakmahplateau, — i Interesse der biblischen Geschichte sehr zu wünschen gewesen. Denn hier hätten die ragen über das nähere Verhältniss der Wüste Zin zur Wüste Kadesch, ferner über m Weg der Kundschafter (Num. 13) und denjenigen, auf welchem Israel Num. 14, 44 e Höhe des Amoritergebirges erstiegen, und endlich über die bei Num. 20, 17 ff. beabchtigten Wege ihre definitive Lösung finden können.

Im Allgemeinen zwar kann über die Lage und Ausdehnung der **Wüste Zin** צ) kaum noch ein Zweifel obwalten. Vgl. besonders Tuch l. c. 181 f.: „Nach am. 13, 26 liegt Kadesch noch im Umfange der Wüste Paran; nach C. 20, 1; 27, 14 lag i dagegen in der Wüste Ssin, wie auch C. 33, 36 מִדְבַּר־צִן geradezu durch הִוא קָדֵשׁ klärt wird. Deutlich geht hieraus hervor, dass Ssin einen Theil der umfassenderen Wüste Paran gebildet haben müsse und zwar hart am südlichsten Saume Kanaans, wenn e aus der Wüste Paran (Num. 13, 3) ausgesandten Kundschafter das Land durchforschen Vs. 21): „„von der Wüste Ssin bis gen Hamath““. Bestimmter noch erkennen wir e Ortsverhältnisse aus Num. 34, 3 ff., Jos. 15, 1 ff., wo die Südgrenze Judah's vom dten Meere bis zum Bach Aegyptens am Mittelmeere, d. h. von Ost nach West, so beschrieben wird, dass sie von der Südspitze des Salzmeeres ausläuft, die Skorpionenstiege מַעֲלֵה עַקְרַבִּים (d. i. nach Robinson's [II, 46] richtiger Auffassung die Klippenreihe, elche in Form einer unregelmässigen Curve quer das el-Ghor durchschneidet und die renze zwischen diesem Tiefthale und der höhern Arabah bildet) umkreist, nach Ssin צִנָּה) hinübergeht und bis südlich von Kadesch-Barnea hinaufsteigt. Fasst man das lles genau nach dem Wortverstande der Schrift zusammen, so leuchtet ein, dass Ssin en Wüstenstrich umfasst, der vom Ghor sich nach Westen zu um die steilen Wände es Amoritergebirges windet, südlich begrenzt von einem dem nördlichen Gebirgswalle rallel laufenden Bergrücken", — also hauptsächlich das breite Thal Murreh mit Einchluss des W. Fikreh und des von beiden eingeschlossenen Delta's; wozu dann auch och in weiterm Sinne die Ebene Kadesch mit hinzugezogen werden konnte, da der ergwall, der sie vom W. Murreh trennt, nicht sehr hoch gewesen sein kann, und sie mst mit dieser gleichen Charakter hat.

Dass der Weg der Kundschafter und der ins Amoritergebiet einfallenden Israeliten Num. 13, 22 und 14, 44) quer durch das Thal Murreh und von da wahrscheinlich über es verbindende Gebirgsglied (östlich von Eboda) zum Rakmahplateau, nicht sonderlich

beschwerlich gewesen sein könne, hat Fries (l. c. 71) in Ermangelung unmittelbarer Daten durch scharfsinnige und glückliche Combinationen wahrscheinlich gemacht: „Erwägt man einerseits, dass W. Murreh, der schon auf seiner Madurahstufe hoch über der Arabah läuft, in seiner grössten Annäherung, zum Meridian von Kades ein bedeutend erhobenes Niveau einnehmen muss, und andrerseits, dass die Ebene Kades, aus Analogie der benachbarten Wady's zu schliessen, um eine Stufe noch den von Russegger 1012 Fuss über dem Meere gemessenen Ort Moilahhi übertreffen wird, und nimmt man hinzu, dass die Bergzüge der in Rede stehenden Gegend, von der Hebronstrasse her gesehen, keine bedeutenden Erhöhungen zeigen: so werden wir ohne sonderliches Wagniss annehmen dürfen, dass selbst im Falle kein Querthal aus W. Murreh herüber in die Ebene Kades führen sollte, die Passage auf dem hier niedrigern Plateaugebiete nicht eben erschwert sein möchte.“ Sollte aber dennoch gegen Erwarten der Bergwall zwischen der Ebene Kadesch und dem W. Murreh als eine zu beschwerliche Passage sich erweisen, so steht auch der Annahme nichts entgegen, dass die Kundschafter und die Israeliten in Num. 14, 44 durch einen der westlichen Zugänge zur Kadeschebene auf die Hebronstrasse gelangt und von da aus Kanaan erstiegen haben.

3. Die positiven Gründe, welche für die Identität des Rowlands'schen Ain Kades mit dem biblischen Kadesch zeugen, werden im weitern Verlauf unsrer Untersuchung sich geltend machen. Sie sind zum Theil so zwingender und klarer Art, dass, schon ehe Rowlands' Entdeckung bekannt geworden war, mehrere Gelehrte (Rabbi Schwarz, Ewald, K. Ritter) mehr oder minder entschieden Kadesch westwärts von der Arabah in ungefähr dieselbe Gegend verlegt haben, wo Rowlands es wirklich gefunden hat. Auf Rowlands' Seite haben sich seitdem Ewald, Tuch, Winer, Fries gestellt; auch K. Ritter, der die Rowlands'sche Entdeckung in seinem Werke nur nachträglich (XIV, 1083 ff.) vermerken konnte, später aber an seinem Beifall (Evang. Kal. 1854. S. 47) wieder irre geworden zu sein scheint. Dagegen halten auch jetzt noch Robinson sowohl wie K. v. Raumer an ihrer frühern Behauptung, Kadesch habe in der Arabah gelegen, fest. Erstrer hat Rowlands' Ansicht in den Notes on biblical Geography, May 1849 p. 377 ff. ausführlich zu widerlegen sich bemüht, und Raumer resumirt beistimmend in s. Palästina S. 447 ff. Robinsons Gründe. Ihre Nichtigkeit hat aber bereits Fries in seiner ausgezeichneten Abhandlung über unsre Frage (S. 73 ff.) schlagend dargethan. Vgl. auch Rabbi Schwarz l. c. p. 380 f.

Robinson's erstes Argument führt Raumer mit den Worten auf: „Die Israeliten sollten auf ihrem Zuge von Aegypten nach Kanaan das Land der Philister vermeiden; der Weg, welchen sie nach Rowlands' Ansicht nahmen, würde sie aber nach Beerseba, an die Grenze der Philister geführt haben“ (vgl. auch Robinson's Paläst. I, 309. III. 170). Dieser Einwand beruht auf lauter unbegründeten Voraussetzungen: 1) Dass das Motiv Exod. 13, 17 („Damals als Pharao das Volk ziehen liess, führte Gott sie nicht auf den Wege nach dem Lande der Philister, welcher der nächste war, denn Gott gedachte, es möchte das Volk gereuen, wenn sie den Streit sähen, und wieder nach Aegypten zurückkehren“) auch jetzt noch in voller Geltung stehe, — jetzt, wo seit dem Durchzug durchs rothe Meer Exod. 15, 14 die Völker erbebt waren und die Philister Angst ergriffen hatte, jetzt wo Israel „bereits krieges- und siegesgewohnt (Exod. 17, 8 ff.) und am Sinai seiner höchsten Weihe theilhaftig geworden, im zweiten Jahre seiner Wandrung durch die Wüste dem Kampfe wider Kanaans Völker entgegengeführt ward“; — 2) dass nur die Philister, nicht aber die mindestens ebenso mächtigen und kriegsgeübten Amoriter damals und jetzt zu fürchten gewesen; — 3) dass der südwestliche Abfall des Amoriter-

gebirges mit der Gegend von Berseba damals zum Gebiete der Philister gehört habe, was ganz entschieden nicht der Fall war; — und 4) dass die Israeliten von Kadesch aus Berseba hätten passiren müssen, während sie doch, wenn sie aus der Ebene Murreh (= Wüste Zin) aufstiegen, es westwärts liegen liessen.

Weiter sagt Raumer: „Als die Israeliten nach Kadesch gekommen, sagte Moses: Ihr seid an das Gebirge der Amoriter gekommen. Aber Rowlands' Kades liegt c. 10 d. Meilen entfernt vom Gebirge Südjudäa's, das sich erst zwischen Berseba und Hebron erhebt. Russegger erblickte auf seiner Reise vom Sinai nach Jerusalem jenes Gebirge zuerst, aber in bedeutender Ferne, vom W. Ruhaibeh aus, wiewohl er hier ungefähr nur halb „so weit von demselben entfernt war, als Rowlands' Kades." Aber von diesem „Gebirge Südjudäa's" d. h. der Höhe von Hebron ist ja hier gar nicht die Rede. Man blicke nur auf Raumers und Robinsons eigene Karten, wo der Südwestabfall des Amoritergebirges sich bis zur Azazimat hinzieht, und nur der Mangel obwaltet, dass für den kommenden W. Murreh kein Raum gelassen ist. Als Russegger bei Ruhaibeh nach Norden blickend die Berge von Khalil (Hebron) noch in weiter Ferne sah, hatte er nach Osten blickend, ohne es erkennen zu können, den südwestlichen Abfall des Amoritergebirges (die Hochebene Rakmah) in einer Nähe von beiläufig $1\frac{1}{2}$ Stunden zur Seite.

Noch schwächer ist die Berufung auf Hieronymus (Onomast. zu En-Mischpat, Gen. 14, 7): „Significat locum apud Petram, qui fons judicii nominatur i. e. Cadesch, — demgemäss Kadesch in der Nähe von Petra zu suchen sei, während Rowlands' Kadesch c. 10 (?) d. Meilen von da entfernt sei." Allein sollte diese Stelle Beweiskraft haben, so würde dadurch ebenso sehr Robinsons Kadesch (Ain el-Weibeh) wie Raumers Kadesch (Ain el Hasb) als irrig abgewiesen sein, denn beide liegen immer noch in einer so weiten Ferne von Petra, dass man sie unmöglich als „apud Petram" bezeichnen kann. Die Aussage des Hieronymus ist aber gar nichts werth; Hieronymus wusste ebenso wenig etwas Zuverlässiges von der Lage von Kadesch, als die spätern Gelehrten bis auf Rowlands, er hat nur die rabbinische Meinung, welche das En-Zadekeh (En Zodokatah) 8 Stunden südöstlich von Petra für identisch mit En-Mischpat hielt, ohne weitre Prüfung adoptirt, und dass diese irrig war, wird unten (§ 64, 4) zu zeigen sein.

Noch ein Argument bleibt uns zu beseitigen übrig, das wenigstens scheinbar bedeutend ist. Raumer sagt: „Kades lag an der Grenze des Landes Edom; Rowlands' Kades liegt 9—10 d. Meilen von dieser Grenze entfernt." Das scheint in der That ein schlagendes Argument zu sein, — allein genauer besehen, ist es ein reiner Cirkelbeweis. Es ist nämlich zwar ziemlich allgemein angenommen, dass die Arabah nach ihrer ganzen Ausdehnung die Westgrenze Edoms gebildet habe. Aber worauf gründet sich diese Annahme. Vorzugsweise eben auf die Voraussetzung, die jetzt dadurch bewiesen werden soll, dass nämlich Kadesch in der Arabah gelegen habe. Da nun aber Kadesch westlich von den Azazimeh-Bergen wirklich aufgefunden worden ist, so muss vielmehr daraus geschlossen werden, dass die Grenze Edoms diese Berge noch mit umfasst habe. Von dem Bann dieser vorgefassten Meinung über die durchgreifende Begrenzung Edoms durch die Arabah hatten indess auch schon vor Rowlands' Entdeckung namhafte Forscher sich emancipirt (Seetzen, Ewald, Ritter etc.). Seetzen fand den Namen Seir auf dem et-Tihplateau so einheimisch, dass er in Versuchung gerathen konnte, die ganze im Westen der Arabah gelegene Hochwüste unter jenem Worte zu begreifen (Ritter XIV, 840), und Rowlands brachte in Erfahrung, dass noch heute das Grenzplateau am W. Murreh „Serr" genannt wird. Für die Ausschliessung des Berglandes der Azazimeh vom Gebiete Edoms kann nur die es scharf abschneidende Arabah geltend gemacht wer-

den. Aber ebenso scharf ist dies Bergland auch vom Amoritergebiete durch den Wady Murreh abgeschnitten. „Erwägen wir nun die merkwürdige und politisch höchst bedeutsame Stellung, welche die mächtige Gebirgsfeste der Azazimeh am nordöstlichen Ende der petrāischen Wüste, von dieser in scharfem Contraste abgesondert*), desto entschiedener aber zu Kanaan und Edom hingerückt, gegenüber diesen beiden Reichen einnahm, so müssten wir es unbegreiflich finden, wenn von den beiden dort allein sich begegnenden politischen Mächten weder die eine noch die andre in den Besitz jenes wichtigen Hochlandes gekommen sein sollte. Zu Kanaan aber ward dasselbe niemals gerechnet, — zuerst nicht in den Zeiten der Amoriterherrschaft, wie sowohl aus Richt. 1, 36 als aus Num. 21, 1 sich entnehmen lässt, und wiederum nicht in den Zeiten Israels, was nur aus Deut. 2, 5 zu erklären ist, — und wenn später dennoch, so war dies die Folge der übergreifenden und eben gegen Edom gerichteten Erobrungen. Von einer dritten ebenbürtigen Macht aber, die etwa aus den südlichen Wüstenstrecken her bis an Kanaans Südmark sich vorgelagert und so zugleich dem edomitischen Reiche die Stirn geboten hätte, ist nirgends etwas bekannt, — und wollte man dennoch etwa die ismaelitischen Nomaden oder mit besserm Scheine das amalekitische Raubvolk zur Ausfüllung der grossen Lücke substituiren, so stünde zu fragen, warum in solchem Falle nicht Amalek, sondern durchweg Edom als die dortige Grenzmacht bezeichnet sei." (Fries p. 79 f.) Letzteres ist aber in der That der Fall in allen Schriftstellen, wo die Südgrenze Kanaans geographisch genau beschrieben wird (Num. 34, 3. 4; Jos. 15, 1. 2. 21 ff.). Alle hier gegebenen Data sind absolut unverträglich mit der Voraussetzung, dass das ganze Grenzverhältniss zwischen Kanaan und Edom lediglich in einer Berührung zwischen Kanaan's Südost- und Edoms Nordwestecke bestanden habe. „Allem Detail ist zur Gesammtcharakteristik der ganzen südlichen Mark die Notiz vorausgestellt, dass dieselbe zur Grenze Edom's hin (אֶל־גְּבוּל א׳) oder an Edom entlang (עַל־יְדֵי א׳) sich erstrecke". — Näher beschrieben wird die Grenzlinie zwischen Edom und Judah dahin (Jos. 15, 3), dass sie nach Umkreisung der die Arabah quer durchsetzenden Klippenreihe der Skorpionen (Akrabbim) sich in die Wüste Zin fortsetze, mithin die letztere, nothwendig unserm W. Murreh entsprechend, im Westen der Arabah einen bis Kadesch sich erstreckenden Grenzsaum zwischen Kanaan und Edom bilde. Ebendasselbe Resultat zwingt uns Jos. 15, 21 ff. auf, „weil hier von allen einzelnen Städten des Stammes Judah gesagt wird, dass ihnen südwärts die Grenzmark Edoms entspreche." Und wenn Jos. 11, 17; 12, 7 die cisjordanischen Erobrungen Josua's beschrieben werden als alles Land, „von dem kahlen Gebirge, welches aufsteigt gen Seir, bis Baal-Gad im Thale des Libanon am Fusse des Hermon", — was in aller Welt kann da unter dem „kahlen Gebirge, welches aufsteigt gen Seir" anders verstanden werden, als der nördliche Bergwall der Azazimat? und wie vortrefflich passt der Ausdruck „das kahle Gebirge" zu dem „gigantischen Hochgebirge mit nackten Fels- (Kreide-) massen", welches Williams und Rowlands vom Rakmahplateau aus schauten (§ 62, 1)? Die Ausleger haben mit diesem „kahlen Gebirge" bisher gar nichts anzufangen gewusst. Keil (zu Jos. 11, 17) denkt dabei an die Klippen von Akrabbim; aber wie wenig passt der Ausdruck הָהָר zu dieser Klippen-

*) „Auch Robinson hat, von unserer Frage ganz unberührt, doch das bei ihm namenlos gebliebene Gebirge der Azazimeh vom Tih-Plateau ausschliessen zu müssen geglaubt, und K. Ritter hat (XIV, 912) ebenfalls unabhängig von unsrer Frage, und bevor er von Rowlands' Entdeckung etwas wusste, den Dschebel Moyle der Azazimeh als „Grenzstein der Völkerverbreitung" charakterisirt". Fries S. 81.

iiie, und wie wenig eignet sich die geographische Lage derselben zur südlichen Ein-
ssung des cisjordanischen Landes?

Raumer entgegnet weiter: „Als Edom den Israeliten den Durchzug verweigerte, so
ichen diese und zogen zum Berge Hor. Lag Kades da, wo Rowlands es gefunden
haben meint, und zugleich an der Westgrenze Edoms, so mussten die Israeliten, wie
n Blick auf die Karte zeigt, ostwärts mehre Tagereisen durch das Land Edom ziehen,
n an den Hor zu kommen." — Dies Argument würde aber nur dann gelten, wenn mit
r Azazimat zugleich auch der ganze südlich von ihr gelegene Theil der et-Tihwüste,
r doch von ihr so scharf wie nur möglich abgegrenzt ist, nothwendig und untrennbar
m Gebiete Edoms gehört haben müsste. Beschränkte sich aber die Herrschaft Edoms
nseits der Arabah, wie es kaum anders zu denken ist, auf die nordöstliche Gebirgs-
ste, so ist Raumers Einwand ohne alle Bedeutung. Die Israeliten verliessen, durch
n W. Retemât zurückweichend, das Gebiet Edoms, und gelangten, die Azazimat süd-
lich umziehend, zum Berge Hor.

Vielleicht wird man noch ein neues Bedenken gegen Rowlands' Entdeckung aus
um. 20, 14 ff. geltend machen wollen. Hier erbitten sich die Israeliten vom edomi-
chen Könige die Erlaubniss eines freien Durchzugs durch dessen Land, die
nen indess verweigert wird. Welchen Weg beabsichtigten nun die Israeliten für diesen
urchzug? Tuch denkt an den W. Murreh und W. Fikreh, allein diese Auskunft ist
brauchbar, weil diese beiden Wady's nur an Edom's Grenze, zwischen Edom und
n Amoritern, keineswegs aber mitten durch Edom führen konnten. Nach der be-
mmten und unzweideutigen Aussage der Rowlands begleitenden Beduinen führt aber
ie Strasse durch breite, bequeme Wady's von Kadesch direct zum Berge Hor. „Die
sgänge dieser Binnenstrasse zur Arabah sind mit grosser Wahrscheinlichkeit gegenüber
m breiten Wady Ghuweir des es-Scherah-Gebirges, in der Gegend von Ain el-
eibeh zu suchen, wo die hohen abgestuften Ostwände der Azazimat von zahlreichen
ady's durchbrochen werden, und wo namentlich von Robinson ein leicht zugäng-
her Pass, Mirzabah, erstiegen wurde... Diese breite, durch das Innere der Aza-
mat gebahnte, und jenseits der Arabah in dem breiten W. Ghuweir des östlichen
loms sich fortsetzende und über Tafileh gen Moab hinaufführende Route war es höchst
ahrscheinlich, für deren Benutzung Israel der Zustimmung Edom's bedurfte. Vgl.
82, 1.

§ 64. Die Karte von Berghaus setzte, wahrscheinlich auf Grund
n Num. 33, 35 f., Kadesch in die Nähe von Ezeongeber am älanitischen
eerbusen. L. de Laborde (Comment. p. 127 ff.) lässt das Bergland der
zazimeh noch zum Gebiete der Amoriter gehören, und verlegt Kadesch
i den Wady Dscherafeh, eine Tagereise nördlich von Ezeongeber, und
enso weit südöstlich vom Hor. Robinson hält sich dagegen über-
zugt, dass Kadesch bei Ain el-Weibeh im Norden der Arabah zu suchen
ei[1]), und K. v. Raumer behauptet, es müsse noch mehr im Norden
er Arabah etwa bei Ain el-Hasb gesucht werden[2]). Allen diesen An-
ichten gegenüber lässt sich überzeugend nachweisen, dass Kadesch über-
aupt nicht in der Arabah gelegen haben könne[3]). Von vornherein ver-

werflich ist die rabbinische Tradition, die es mit Petra in Verbindung bringt [4]).

1. Robinson (III, 139 ff. 170 ff.) hat alle seine Beredsamkeit aufgeboten, um seine Leser zur Anerkennung der Identität von Ain el-Weibeh mit dem alten Kadesch zu vermögen. Er sagt: „Wir waren bei Ain el-Weibeh betroffen über die völlige Uebereinstimmung seiner Lage mit der biblischen Erzählung von den Begegnissen der Israeliten bei ihrer zweiten Ankunft in Kades (Num. 20). Es gab zu Kades eine Quelle, auch Born Mispat (Gen. 14, 7) genannt; diese war damals entweder theilweise vertrocknet oder von der Menge Volkes erschöpft, so dass die Gemeine kein Wasser hatte. Durch ein Wunder floss reichlich Wasser aus dem Felsen hervor. Moses sandte jetzt Botschaft zu dem Könige der Edomiter, und liess ihm sagen, dass sie zu Kades bei der Stadt an seinen Grenzen wären, und um Erlaubniss bäten, durch sein Land zu ziehen. Dies verweigerte Edom, und die Israeliten zogen daher nach dem Berge Hor, wo Aaron starb, und dann längs der Arabah nach dem todten Meere (Num. 20, 14 ff.). — Hier zu el-Weibeh lagen alle diese Scenen vor unsern Augen. Hier war die Quelle sogar noch bis auf den heutigen Tag, der besuchteste Wasserplatz in der ganzen Arabah. Im N.W. liegt der Berg, über welchen die Israeliten vormals nach Palästina hinaufzusteigen versuchten und zurückgetrieben wurden (Num. 14, 40 ff.), nämlich durch den Pass es-Sufah (= Chormah oder Zefat). Uns gegenüber lag das Land Edom, wir waren an seiner äussersten Grenze; und der einen directen und leichten Durchgang durch die Berge nach dem Flachlande oben darbietende grosse Wady el-Ghuweir zeigte sich gerade vor uns; während weiter südlich der Hor, in einer Entfernung von zwei guten Tagereisen für ein solches Heer, einen hervorragenden und frappanten Punct bildet... Jedoch hat die umgebende Wüste seitdem längst ihre Rechte wieder behauptet und alle Spuren der Stadt und selbst ihres Namens sind verschwunden."

2. K. v. Raumer (Pal. 444) meint dagegen: „Gegen Robinson's Annahme scheint dies zu sprechen. Die Araber, welche ihn führten, kannten keinen directen Weg von Ain el-Weibeh zum Passe es-Sufah, sondern pflegten längs der Arabah nördlich bis zum W. el-Khurar hinzugehen und dann jenen Pass hinaufzusteigen. Sollten wir daher nicht auch Kades nördlich von Ain el-Weibeh suchen, dort wo der Weg im Wady el-Khurar zum Passe es-Sufah aufsteigt? Sollte es nicht an einem Puncte liegen, wo die Israeliten diesem Passe näher waren, wo er ihnen vor Augen lag? Sollte nicht das nahe bei Ain el-Khurar gelegene Ain Hasb Kades sein? Es ist nur 2⅓ Meilen vom Passe Sufah entfernt, Ain el-Weibeh dagegen über 4 Meilen. Hier finden sich keine Ruinen; sollten die Ruinen bei Ain Hasb nicht Reste von Kades sein? Das lebendige Wasser des dortigen Teiches deutet auf eine Quelle."

3. Für die Widerlegung der Ansichten Raumer's und Robinson's (die von Laborde bedarf ihrer nicht) brauchen wir uns nur an die beiden trefflichen Abhandlungen von Tuch und Fries (besonders des Letztern S. 60 ff.) zu halten. Zahlreiche Schriftstellen zwingen dazu, Kadesch weit westlich von der Arabah zu suchen. 1) Gleich die erste Stelle, wo Kadesch erwähnt wird (Gen. 14, 7: „En-Mischpat das ist Kadesch") gehört hieher. „Denn angenommen, sagt Fries, dass En-Mischpat im nördlichen Theile der Arabah lag, so war Kedor-Laomer dort bereits unmittelbar am Eingange des Thales Siddim und hatte nicht erst durch das Land der Amoriter bei En-Gedi, noch weniger aber durch das ganze Gebiet des fern im Westen der Arabah liegenden Gefildes der Amalekiter, zu welchem er doch von En-Mischpat aus zunächst vorgedrungen sein soll,

den Weg ins Gebiet der vier Könige sich zu bahnen. Erwägt man überdies die in Gen. 14 in grossen Grundzügen angedeuteten, durch Dr. Tuch meisterhaft erörterten politischen Motive jenes Erobrungszuges, so wäre En-Mischpat, bei Ain Hasb oder Ain el-Weibeh gedacht, von so untergeordneter Bedeutung, dass es gewiss nicht als jener Zielpunct, welchen Kedor von El-Paran (Elath) aus ins Auge fasste, namhaft gemacht sein konnte." — 2) „Nicht minder erscheint es Gen. 16, 14 vgl. Vs. 7 als eine widerstrebende Sache, dass zur Orientirung am Brunnen Lachai-Roi zwar einerseits das westlich benachbarte, jedenfalls doch mit Schur (= Dschifar) zu combinirende Bared, andrerseits aber ein fern im Osten liegender Ort der Arabah durch das ganze etwa 30 Stunden breite Bergland Azazimat vom Wege gen Schur abgeschieden, zum Richtpuncte gewählt sein sollte." — 3) „Gen. 20, 1 ist es entweder ganz derselbe Fall, oder bei der grössern Distanz zwischen Gerar und Ain Hasb, ein noch bedenklicherer, zu geschweigen, dass der pragmatische Zusammenhang von Gen. 19 mit 20, 1 erwarten lässt, Abraham werde einen ungleich weiter als Ain Hasb vom todten Meer entfernten Ort zur östlichen Mark seines Aufenthaltes genommen haben." — 4) „Wenden wir uns zu den Schriftstellen, wo bei Verzeichnung der Südgrenzen Kanaans Kades namhaft gemacht ist: Num. 34, 2—5; Jos. 15, 2—4; Ezech. 47, 19, so ist vor Allem bei Ezech. 47, 19, wo nur drei Cardinalpuncte zur Orientirung gegeben sind, unmöglich zu denken, dass der mittlere derselben Kades, anstatt wirklich in die Mitte der ganzen Linie zu fallen, in unmittelbarer Nähe des östlichsten Punctes Thamar bei Ain el-Hasb oder Ain el-Weiheh zu suchen sei. Aber auch in den beiden andern Bibelstellen ergäbe sich ein grelles Missverhältniss, wenn der kleine 4—5 Stunden messende Strich von Akrabbim quer durch die Arabah bis Ain Hasb mit drei Puncten, hingegen der ganze, etwa 45 Stunden sich erstreckende weitere Verlauf bis zur Mündung des W. el-Arisch mit drei oder höchstens 5 Puncten kenntlich gemacht sein wollte." — 5) „Hieher gehört auch Richt. 1, 36, wo das unserm Kades entsprechende הַסֶּלַע (nämlich der aus Num. 20, 8 als hochbedeutsam bekannte Fels; — an Petra, das auch diesen Namen führte, 2 Kön. 14, 7, kann hier unmöglich gedacht werden) nothwendig in westlicher Ferne von Akrabbim angenommen werden muss, weil sonst die Grenzlinie der Amoriter, die doch an dieser Stelle beschrieben sein will, so gut als gar nicht bezeichnet wäre." — 6) Num. 20, 23 und 33, 37 wird bei der Umziehung des Edomitergebietes von Kadesch aus der Hor als Grenze Edoms bezeichnet. Bildet nun die ganze Linie von Ain el-Hasb (oder von Ain el-Weibeh) bis nach Ezeon-Geber die Westgrenze Edoms, so wäre es ganz unbegreiflich, ja sinnlos, diesen einen Punct, mitten in einer geraden Linie, in der jeder Punct gleiche Ansprüche hatte, so geflissentlich als Grenze Edoms hervorzuheben. Lag aber Kadesch westlich von der Arabah, so dass das ganze nordöstliche Bergland noch mit zum Gebiete Edoms gehörte, so bildet der Hor gerade bei dem Puncte, wo die Arabah anfängt, edomitisches Gebiet zu sein, und wo zwei Grenzlinien des edomitischen Landes in einem rechten Winkel zusammentreffen, allerdings einen höchst ausgezeichneten und markirten Grenzpunct des Landes, gleichsam eine mächtige Felsenwarte, welche jene beiden Grenzlinien beherrscht. — 7) Gehörte das Bergland der Azazimeh, wie unabhängig von der Kadeschfrage bewiesen werden kann, zum Gebiete Edoms (§ 63, 3), so versteht es sich von selbst, dass Kadesch nicht in der nördlichen Arabah liegen konnte. — 8) „Erwägt man ferner die Naturform des Arabahthales, das überall zwischen hohen Bergwänden sich erstreckend, besonders mit seiner nördlichen Hälfte zwischen steile Felsmauern tief eingesenkt ist und am nordwestlichen Ende zum wildesten Absturz und den unzugänglichsten Pässen des Amoritergebirges hinführt, so ist weder glaublich, dass Moses von dieser Stelle her den

Angriff Kanaans beabsichtigt haben sollte, noch ist es vorstellbar, wie die Myriaden Israels in so eingeengtem Raume, zwischen der hohen Wüste Paran und den Felsmauern des östlichen Edoms, massenhaft zusammengedrängt, ein Menschenalter hindurch sich behaupten, und beständig zwischen Salzmeer und Schilfmeer auf- und abwandernd, ihr Leben hätten führen können." (Fries 62 f.). Seit Robinson ist es freilich gang und gäbe geworden, den Pass es-Safah, in dessen Namen man eine Reliquie des alten Namens Zephat (= Chormah, Richt. 1, 17; Num. 14, 45; 21, 3) finden will, als den von Mose beabsichtigten und vom widerwilligen Volke (Num. 14, 40 ff.) versuchten Eingangspunct nach Kanaan anzusehen. Aber wenn man berücksichtigt, was die Reisenden einstimmig über diesen engen, steilen und höchst beschwerlichen Pass berichten, muss man dies geradezu für eine Unmöglichkeit erklären. Robinson selbst (III, 149 f.) erstieg diesen Pass nur mit grösster Anstrengung; Schubert rechnet das Ersteigen desselben zu den mühevollsten Stunden seines Lebens (II, 447) und bemerkt ausdrücklich, „der Pass stieg so steil empor, dass es mir öfter vorkam, als wollte mir, wie in einem Gluthofen der Athem versagen." Tuch (p. 184) fügt hinzu: „Aehnlich hörte Robinson (III, 150) den östlichern Pass es-Sufei schildern, und bekannter noch sind die steilen, gefahrvollen Aufgänge vom todten Meere her zum Lande Kanaan. Wenn auch diese beschwerlichen Pässe für den friedlichen Handelsverkehr keine unübersteiglichen Hindernisse waren, wie denn die römische Sorglichkeit den Pass es-Safah, den directen Weg nach Petra, nicht bloss durch Besatzungen geschützt, sondern durch Anlegen von Stufen bequemer und sicherer gemacht hat, so müssen wir doch mit Recht fragen: Waren sie auch für einen Heereszug geeignet, durch sie die Erobrung des Landes zu beginnen? — Diese Pässe, sage ich, die durch die unbedeutendste Macht ebenso leicht gesperrt, wie der äussersten Kraftanstrengung unerreichbar waren? Seiner Natur nach war Kanaan von dieser Seite unangreifbar, und hätte Mose sein Volk hieher geführt, von hier aus die Erobrung zu beginnen ihm zugemuthet, — er hätte die Vorwürfe verdient, die ihm der Kleinmuth ungerechter Weise machte." — Endlich 9) muss es wenigstens höchst befremdlich erscheinen, dass in der so genau bekannten Arabah, wenn hier das uralt berühmte Kadesch lag, und wenn Israel 38 Jahre lang in ihr umherzog, weder von dem Namen Kadesch, noch von den Namen der übrigen Stationen in Num. 33 (mit alleiniger Ausnahme des Berges Hor) sich die mindeste Spur erhalten hat.

4. Der Thatbestand der rabbinischen Tradition über die Lage von Kadesch, den Robinson III, 760 ff. mehr verwirrt als aufgehellt hat, und den auch Rabbi Schwarz (S. 376 f. vgl. unten § 67, 2) völlig missverstanden hat, ist von Tuch (S. 179 f. Anm.) ins Reine gebracht worden: Die Targumim, die Peschito und der Talmud geben Kadesch immer durch Rekam (רְקָם), Kadesch Barnea (Deut. 1, 2. 19 etc.) durch Rekam Geia (רְקַם גֵּיאָה). Dies appositionelle Geia (dem Barnea entsprechend) ist ohne Zweifel dasselbe mit el-Dschi in der Nähe von Petra im W. Musa, noch jetzt ein ansehnliches Dorf. Davon sagt Hieronymus im Onomasticon: Gai in solitudine usque hodie Gaia urbs juxta civitatem Petra. Hiernach ist es entschieden, dass man unter Rekam Petra verstand, wie schon Josephus Ant. 4, 4, 7; 7, 1 bezeugt, und folglich die jüdische Tradition Kadesch mit Petra identificirte. Die in der vorigen Erläutrung angeführten Gründe gegen die Lage von Kadesch in der Arabah gelten auch, noch zehnfach verstärkt, gegen die Lage des Ortes im Wady Musa.

§ 65. Dem Zuge der Israeliten vom Sinai zur Südgrenze Kanaans **waren durch die Natur des Terrains drei Wege vorgezeichnet, unter**

elchen sie zu wählen hatten. Der östlichste führte sie die Westküste
es älanitischen Meerbusens entlang zur Arabah und dann durch diese
ır Südostgrenze Kanaans. Diesen Weg hält Robinson (III, 171) für
en wahrscheinlichsten. So bequem nun auch der Weg durch das breite
hal der Arabah erscheint, ebenso ungeeignet erscheint für eine Volks-
asse von zwei Millionen Seelen der enge Küstenweg längs dem älaniti-
hen Meerbusen. Dazu kommt noch, wie Raumer richtig bemerkt
'aläst. 446), die Incongruenz dieses Weges mit Deut. 1, 19, demgemäss
e Israeliten „die ganze Wüste, die grosse und schreckliche", vom Horeb
is zum Gebirge der Amoriter durchzogen; wobei wir doch nur an die
'üste et-Tih denken können, die sie bei dem von Robinson vorge-
hlagenen Wege gar nicht berührt hätten. Raumer selbst, der übri-
ens auch, wie Robinson, den Zug zum Passe es-Safah führen muss,
sst sie darum das Randgebirge et-Tih übersteigen, dann durch den W.
-Dscherafeh ziehen und bei dessen Mündung erst in die Arabah gelan-
en. Aber auch dieser Weg kann nach den voranstehenden Untersuchun-
en unmöglich der von Moseh gewählte sein. Die Unzugänglichkeit Ka-
ıans von dieser Seite (durch den Pass es-Safah) reicht hin (§ 64, 3),
ide Ansichten für unzulässig zu erklären. Und lag Kadesch, der nächste
elpunct der Reise, da, wo Rowlands seine wohlconservirten Namen
iederaufgefunden hat (§ 63), so wird die Arabah auf diesem Zuge gar
cht berührt worden sein. Zwar hätte der Zug von der nördlichsten
rabah aus in den W. Murreh einbiegen und durch ihn zur Ebene Ka-
esch gelangen können, aber, selbst abgesehen von dem unbegreiflichen
nwege dieser Route, ist sie unannehmbar, weil sie dann mitten durch
ıs Gebiet der Edomiter (d. h. durch den nördlichen Theil der Arabah,
63, 3) hindurchgezogen wären, was durch Num. 20, 14 ff. ausgeschlossen
. So bleibt nur die dritte (westlichste) Strasse übrig, die vom Horeb aus
er das Gebirge et-Tih und die grosse Hochebene desselben Namens
radenweges, am westlichen Fusse des Dschebel el-Araïf vorbei, nach
ebron führt, und die auch jetzt noch von den meisten Sinaireisenden
ıgeschlagen wird. Damit sind einverstanden Ewald, Tuch, Winer,
Schwarz, Fries ll. cc.

§ 66. Einen beziehungsweise vollständigen Katalog der Stationen
'aels in der Wüste giebt *Num. 33.* Als die beiden ersten Stationen
om Sinai aus) werden in diesem Verzeichnisse genannt: die Lustgrä-
er (Kibrot-Taawah)[1]) und Chazerot[2]). Zu der erstern gelangte Israel
ch dreitägigem Marsche (Num. 10, 33), und dieselbe lag nach Num.
, 12 bereits in der Wüste Paran, d. h. wahrscheinlich schon jenseits
s südöstlichen Armes vom Randgebirge et-Tih (vgl. § 60, 3). Sehr

bedeutungsvoll für die Orientirung mittelst dieser Angabe ist die beiläufige Notiz in Deut. 1, 2 (wonach der Weg vom Horeb bis nach Kadesch eilf Tagereisen betrug), insofern sie in Verbindung mit Num. 10, 33, bei Bekanntschaft mit der Richtung des Zuges (nach Kadesch zu) und unter Berücksichtigung der Verhältnisse des Bodens, uns die ungefähre Lage von Kibrot-Taawah ziemlich sicher an die Hand giebt. Der Weg dorthin ging ohne Zweifel aus der Ebene er-Rahah (§ 43, 2) durch den W. es-Scheikh (§ 42, 5) bis zum nördlichsten Puncte des von ihm beschriebenen Bogens, wo sich der W. ez-Zalazah von ihm abzweigt, und durch diesen weiter nach N.O. zu. Dieser Wady durchbricht den südöstlichen Arm des Dschebel et-Tih und führt so in das Gebiet der Wüste Paran. Jenseits dieses Gebirgszweiges ist das Ende der drei ersten Tagereisen, also die Lage der Lustgräber, zu suchen, etwa bei el-Ain. Von dort aus läuft die Hebronstrasse fast in gerader Linie von S. nach N. über den Hauptarm des Dsch. et-Tih und die gleichnamige Hochwüste. Die Lage von Chazerot, als der zweiten Station vom Sinai aus, wäre etwa (nach Analogie des dreitägigen Marsches bis zur ersten Station) bei Bir et-Themed zu suchen.

1. Auch Raumer (Pal. 442) giebt zu, dass es nach Deut. 1, 2 am natürlichsten erscheine, anzunehmen, Israel habe vom Sinai aus den nächsten, 11 Tagereisen langen Weg nach Kadesch eingeschlagen, welcher durch W. Zalazah nach el-Ain führt. „Aber, meint er, es finden sich Schwierigkeiten gegen diese Annahme. Vom Sinai ziehen nämlich die Israeliten drei Tagereisen zu der Station **Lustgräber**. Dort führt ihnen der Wind vom Meere Wachteln zu (Num. 11, 31). Deutet das nicht auf eine Lagerstätte am Meere? Ebenso ruft Moses aus, als Jehovah dem lüsternen Volke Fleisch im Ueberfluss verspricht: „Soll man ihnen alle Fische des Meeres zusammenbringen, dass genug sei für sie?" — eine Frage, welche mitten in der Wüste, fern vom Meere seltsam, am Meeresufer aber sehr natürlich gewesen wäre." Da nun ferner Deut. 1, 1 unter den Orten, wo Moseh zum Volke geredet habe, neben Chazerot auch Di-Sahab genannt werde (wahrscheinlich das heutige Dahab, an der Westküste des älanitischen Meerbusens, ungefähr in gleicher Breite mit dem Sinai) und also Di-Sahab jedenfalls eine Station der Israeliten gewesen sein müsse, so hält Raumer sich für berechtigt, die Lustgräber mit diesem Orte an der Meeresküste zu identificiren, und Lengerke (I, 558) stimmt ihm bei. Diese Combination ist aber gewiss nicht eine glückliche zu nennen. Wie in aller Welt sollten die Israeliten dazu kommen, statt direct nach Norden zu ziehen, sich vielmehr direct nach Osten hin zu wenden? Raumer antwortet: Vielleicht um einem zweiten Kampfe mit den Amalekitern aus dem Wege zu gehen, der sie auf dem Wege durch den W. es-Scheikh hätte bedrohen können. Allein dass die Amalekiter im obern Scheikhthale ihren Sitz hatten, ist keineswegs gewiss, sogar sehr unwahrscheinlich; — auch will es uns bedünken, dass die Israeliten seit jenem gründlichen Siege über Amalek (Exod. 17, 13) wohl von dorther nicht viel zu fürchten brauchten. Aber gesetzt auch, es wäre beides wirklich der Fall gewesen, so ist damit noch keineswegs das Problem gelöst, denn bis unmittelbar an die Meeresküste brauchten sie doch

gewiss auch dann nicht auszuweichen. — Dass aber die Wachteln „vom Meere" kamen, beweist doch wahrlich noch nicht, dass die Israeliten selbst am Meere hätten gelagert sein müssen; und die Frage Moseh's, ob denn alle Fische aus dem Meere zur Sättigung Israels herbeigeschafft werden sollten, — ist bei einer Entfernung von etwa nur vier d. Meilen vom Meere (wenn die Lustgräber etwa in der Nähe von el-Ain lagen) nicht allzubefremdlich, zumal wenn man berücksichtigt, dass das Fleischgelüste des Volkes nach Num. 11, 5 sich gerade und ausdrücklich auf Fischfleisch bezog. Endlich aber ist das Fundament, auf welchem sich diese Hypothese erbaut hat, nur Schein und Schemen, so dass sie rein in der Luft schwebt. Mag man nämlich die überaus schwierige und dunkele Stelle Deut. 1, 1 deuten, wie man will (vgl. Hengstenberg, Bileam S. 221 ff. — Fries l. c. S. 87 ff.), in keinem Falle sagt sie aus, dass Moseh im Di-Sahab etc. geredet, also mit dem Volke daselbst gelagert habe. Es wird vielmehr hier das Local (sei es der ersten, sei es der zweiten Gesetzgebung) in grossen allgemeinen Zügen durch Angabe der Grenzpuncte, **zwischen** welchen es lag, beschrieben.

2. Den bei Weitem meisten Auslegern steht es ausser allem Zweifel fest, dass die zweite Station **Chazerot** identisch sei mit Ain el-Hadherah, das etwa zwei Meilen vom Meerbusen entfernt liegt. So nahe indess auch die beiden Namen sich berühren, müssen wir dennoch diese Combination als unzulässig verwerfen. Wir müssen auch hier wieder fragen: Wozu dieser Umweg? Der Weg über Hadherah hätte sie direct zur Arabah geführt, — nicht aber zum W. el-Dscherafeh, und noch viel weniger zur Hebronstrasse. Und wo bleiben die 11 Tagereisen von Deut. 1, 2? Schon bei den Lustgräbern waren drei von denselben zurückgelegt, — bei Chazerot vielleicht nochmals drei; somit mag Chazerot so ziemlich auf der Hälfte des Weges vom Sinai bis nach Kadesch gesucht werden. Ain el-Hadherah aber ist etwa 8 d. Meilen nordostwärts vom Sinai entfernt; das Raumersche Kadesch (Ain el-Hasb) dagegen liegt von Hadherah etwa 33 d. Meilen, das Rowlands'sche Kadesch gegen 30 Meilen. — Die nächste Station ist Ritmah. Ganz in der Nähe des Rowlands'schen Kadesch liegt aber ein Wady Retemât. Diese beiden Namen decken sich doch gewiss ebenso sehr, und noch mehr, als die Namen Chazerot und Hadherah. Nun aber ist es nach Maassgabe der Entfernungen unzweifelhaft, dass wenn Chazerot = Hadherah ist, Ritmah nicht Retemat sein kann und ebenso umgekehrt. Eine von diesen beiden Namensähnlichkeiten müssen wir also als trügerisch fallen lassen, — es fragt sich nur welche? Wir antworten: Ohne Zweifel die erstere. Denn die Geltung der Namensähnlichkeit von Retemât mit Ritmah ist ebenso durch das Zutreffen aller übrigen Umstände gekräftigt, wie die Bedeutung der Namensähnlichkeit von Chazerot und Hadherah durch das Nichtzutreffen aller übrigen Umstände geschwächt ist. — Durch eine ganz analoge Namensähnlichkeit hat sich Rabbi Schwarz verleiten lassen (S. 169. 378), Chazerot mit Ain el-Chuteirot (bei Robinson heisst der Ort Ain el-Kadeirat) zu identificiren. Eine Bestätigung dieser Behauptung findet er darin, dass neun Stunden südsüdöstlich von dieser Quelle sich eine andre Ain el-Schahawah befinde, deren Namen offenbar mit Kibrot Hataawah (den Lustgräbern) identisch sei. Aber die Quelle Kadeirat liegt in unmittelbarer Nähe des W. Retemat (= Ritmah), und kann daher unmöglich = Chazerot sein, das vielmehr mehrere Tagereisen von Ritmah entfernt gewesen sein muss.

§ 67. In dem *Stationenverzeichniss Num. 33* steht *Kadesch* erst an 21. Stelle vom Sinai aus, so dass also zwischen Chazerot und Kadesch 17 Stationen liegen. Und doch führt uns schon die nächste Station von

Chazerot aus, der W. Retemat = Ritmah, in die unmittelbare Nähe von Kadesch, und in der historischen Beschreibung des Zuges Num. 13 ist gar (vgl. Vs. 27) Kadesch die nächste Station nach Chazerot. Dieser scheinbare Widerspruch hat sich längst fast allen Forschern ganz einfach durch die auch sonst klar vorliegende Thatsache gelöst, dass Israel zweimal zu Kadesch gelagert habe, das erstemal auf seinem Zuge vom Sinai nach der Südgrenze Kanaans (Num. 13), das zweitemal (Num. 20) nach seinem 37jährigen Umherirren in der Wüste Tih [1]). Die Annahme eines doppelten Kadesch ist dabei ebenso unnöthig wie unzulässig [2]). Nicht minder irrig identificirt man das Kadesch des Stationenkatalogs (Num. 33, 36) mit dem erstmaligen Kadesch-Aufenthalte (Num. 13) [3]), vielmehr bezeichnet das Kadesch in Num. 33 ohne Zweifel den zweitmaligen Aufenthalt daselbst (Num. 20). Dann entsteht aber die Frage, welche der in Num. 33 genannten Stationen diesen erstmaligen Kadesch-Aufenthalt bezeichne? und aus welchem Grunde denn eigentlich hier ein andrer Name statt des so berühmten und geläufigen Namens Kadesch gebraucht sei? K. v. Raumer muthmaasst, dass Tachat (Num. 33, 26), — Hengstenberg stellt es als unzweifelhafte Gewissheit auf, dass Bne-Jaakan (Num. 33, 31) den erstmaligen Aufenthalt zu Kadesch ausdrücke; — beide Ansichten sind aber willkührlich und haltlos [4]). Die richtige Ansicht, die wir bei Fries finden, ist ohne Zweifel die, dass Ritmah den erstmaligen Kadeschaufenthalt bezeichne. Denn der dem alten Ritmah genau entsprechende W. Retemât bildet den Eingang zur Ebene Kadesch, die Rowlands neuerlich entdeckt hat. Von diesem Wady aus zogen wahrscheinlich die Kundschafter (Num. 13, 2) auf der Hebronstrasse nach Kanaan, während die übrige Volksmasse, ihre Rückkehr erwartend, sich in der Ebene Kadesch, wo sie unterdess wohl geborgen und gedeckt war, ausbreitete [5]).

1. Die Behauptung, dass Israel **zweimal in Kadesch** gewesen sei, bezeichnet Ewald (II, 207) als „eine vollkommen willkührliche und durch keinen einzigen triftigen Grund unterstützte Annahme", — sehr begreiflich wenn zuvor mit gewohnter zügelloser Willkühr der Kritik im biblischen Berichte Alles zu unterst zu oberst gekehrt und die triftigen Gründe (car tel est mon bon plaisir) exterminirt sind. —

Die zweimalige Lagerung des Volkes zu Kadesch ist erwiesen von K. v. Raumer (Zug d. Isr. S. 39 und Paläst. S. 446), Robinson (III, 173f.) und Fries (l. c. 53—60). Die Beweise sind folgende: 1) Am 20. Tage des 2. Monats (Anfangs Mai) im zweiten Jahre des Auszuges brach das Volk vom Sinai auf (Num. 10, 11); sie kamen zur Wüste Paran und sandten von dort (von Kadesch-Barnea Num. 32, 8; Deut. 1, 19ff.; Jos. 14, 7) um die Zeit der ersten Weintrauben (Num. 13, 21), d. h. im August, Kundschafter nach Palästina. Diese kehren nach 40 Tagen zurück in das Lager zu Kadesch (Num. 13, 27). Das Volk murrte beim Berichte der Kundschafter, und Jehovah sprach das Urtheil über dasselbe aus, dass nicht sie, sondern erst ihre Kinder nach

40 jährigem Wandern in der Wüste in das gelobte Land kommen sollten (Num. 14, 29 ff). Zugleich erhielten sie den Befehl umzukehren und in die Wüste nach dem Schilfmeere zu wandern (Num. 14, 25; Deut. 1, 40). Es fand also damals ein Aufbruch von Kadesch statt. Nun vergehen 37½ Jahre, über welche der historische Bericht stillschweigend hinweggeht. Aber im ersten Monat (des vierzigsten Jahres, vgl. Num. 20, 28 mit Num. 33, 38) kam die ganze Gemeinde — also zum zweitenmale — wieder nach Kadesch (Num. 20, 1). — 2) Eine zweimalige Ankunft an der Südgrenze Palästina's (zu Kadesch) ergiebt sich auch aus der Vergleichung des Stationenkatalogs in Num. 33 mit Deut. 10, 6. 7. Hier ist von einem Zuge Israels die Rede, bei welchem die Stationen Bne-Jaakan, Moserah, Gudgodah, Jothbatah auf einander folgten. Der Zweck dieses Verzeichnisses ist kein andrer als der, den Ort zu bezeichnen, wo Aharon starb, nämlich zu Moserah. Nach Num. 20, 22 ff. und Num. 33, 38 starb Aharon aber auf dem Berge Hor. Jenes Moserah muss also in der Nähe des Hor gelegen haben. Vergleichen wir nun damit Num. 33, so finden wir hier als dritte Station vom Sinai aus Ritmah = Retemat am Nordende der Wüste; die zwölfte Station von da ist Mosorot, welches offenbar mit Moserah identisch ist, dann folgen: Bne-Jaakan, Gidgad, Jothbatah, Abrona, Ezeongeber (an der Spitze des älanitischen Meerbusens), Kadesch, Hor, wo Aharon stirbt. Hier ist also der Ort, wo die Deut. 10, 6. 7 namhaft gemachten Stationen einzugliedern sind. Da wir nun aber dieselben Stationen Bne-Jaakan, Moserah, Gudgod, Jothbatah auch schon vorher in Num. 33 gefunden haben, so ergiebt sich, dass die Israeliten zweimal die ganze Wüste von Norden nach Süden durchzogen haben, und dass sie zweimal zu verschiedenen Zeiten an der Südgrenze Palästina's gewesen sein müssen.

Was thut nun Ewald, um diese triftigen Gründe aus dem Gebiete der Wirklichkeit ins Gebiet des Nichtseins zu verweisen? „Weiter nichts, sagt er, ist dabei vorausgesetzt, als dass die Lagerstätte zu Kadesch und die nächstfolgende am Hor in Num. 33 von Vs. 36—39 nach Vs. 30 f. weiter hinaufzuschieben sei, weil sie nach Ezeongeber nicht passen"!! — Ausserdem sieht er das Kommen nach Kadesch, von welchem Num. 20, 1 berichtet, als Wiederaufnahme des frühern Berichtes (Num. 13) über die erste und einzige Ankunft zu Kadesch an, — trotz aller ausdrücklichen und unabweisbaren Zeugnisse vom Gegentheil! Vgl. noch § 78, 1.

3. Die Annahme eines **doppelten Kadesch** erweist sich nach jeder Seite hin als unzulässig. Man unterschied nämlich das Kadesch in der Wüste Paran (Num. 13, 27) als identisch mit dem Kadesch-Barnea in Num. 32, 8; Deut. 1, 2. 19 von dem Kadesch in der Wüste Zin (Num. 20, 1) als identisch mit Me-Meribah (= Haderwasser Num. 20, 13), — von denen jenes im Süden Kanaans, dieses im Süden Edoms liegen sollte. Aber „die einzige Stelle Ezech. 47, 19 vgl. Num. 34, 4 widerlegt diese Auffassung schon so schlagend, dass es überflüssig wird, auf Num. 13, 22 vgl. mit 20, 1, oder auf Deut. 10, 6. 7 vgl. mit Num. 33, 30—35, oder endlich auf Num. 21, 4 vgl. mit Deut. 2, 8 einzugehen, aus welchen Stellen theils die Zusammengehörigkeit der Wüsten Zin und Paran, theils die südwärts gen Ezeongeber gekehrte Richtung des letzten Abzugs von Kadesch resultirt." (Fries S. 54). Dennoch ist noch ganz neuerlich diese obsolete Ansicht von Rabbi Schwarz (l. c. 170 f. 375 ff.) repristinirt worden, nur dass er, zur Verstärkung der behaupteten Verschiedenheit der beiden Kadesch, Gen. 14, 7 und die rabbinische Tradition (vgl. § 64, 4) herbezieht. Er meint nämlich das „En Mischpat d. i. Kadesch," in Gen. 14, 7 sei = Me-Meribah (Num. 20, 13) und beides identisch mit Kadesch in der Wüste Zin (Num. 20, 1) und mit dem heutigen Ain el-Sedakah (bei

Robinson: Ain el-Usdakah od. Zodokatha), welches 4—5 Stunden südlich von Petra liegt. Als Beweis dafür gilt ihm die Synonymität der Namen מריבה, משפט und צדקה. Das andre Kadesch, oder Kadesch-Barnea, das in der Wüste Paran liegt, verlegt er dann auf Grund der rabbinischen Tradition, die Kadesch-Barnea durch Rekam-Gaia wiedergiebt, in den Wady el-Abyad (nordwestlich vom Gebirgslande der Azazimeh), der nach ihm auch den Namen Wady Gaian führen soll. Aber alle diese Combinationen sind völlig bodenlos. Gegen sie spricht entschieden Ezech. 47, 19; — unvereinbar mit ihr ist Gen. 14, 6—7 (indem der Zug Kedor's erst, nachdem schon das ganze Gebirge Seir erobert war, von El-Paran (Elat, Ailah) nach En-Mischpat zog, um von da aus in das Land der Amoriter und Amalekiter einzufallen; während doch das heutige Ain el-Zadakah mitten im Gebirge Seir lag); — sie hat ferner die rabbinische Tradition über Rekam-Gaia ganz missverstanden (§ 64, 4) und endlich liegt Ritmah, welches auch Schwarz mit Retemat identificirt, und für die Station hält, die im Stationenkatalog Num. 33 dem Kadesch-Barnea entspricht, zu weit vom W. Abyad entfernt, um mit demselben als Bezeichnung ein und derselben Station alterniren zu können.

3. Nach Laborde's Vorgang hat O. v. Gerlach (obwohl in Beziehung auf die Lage von Kadesch anderer Meinung als Laborde; er stimmt darin mit Robinson) in s. Erklärung d. h. Schrift I, 509 gemeint, die natürlichste Meinung sei wohl die, „dass die Stationen in der Wüste, welche Num 33, 16—36 genannt sind, sämmtlich in die Zeit vor der Rückkehr der Kundschafter und den Ereignissen zu Kadesch-Barnea fallen. Gleich den heutigen nomadischen Arabern zog das Volk von einem Quell- und Weideplatz schnell (!!) zu dem andern und hielt sich an 21 verschiedenen Orten auf, ehe es an der Südgrenze von Kanaan, zu Kadesch, eintraf, wo die Kundschafter wieder mit ihm zusammentrafen. Von da an schweigt die h. Geschichte gänzlich über den Zug in der Wüste; nicht einmal die Stationen werden genannt, — und wir finden nach 38 Jahren das Volk wieder zu Kadesch.“ Es ist in der That unbegreiflich, wie der sonst so umsichtige Ausleger einen so unglücklichen Gedanken, den der biblische Bericht auf allen Seiten ausdrücklich widerspricht und der auch an sich unvorstellbar ist, hat festhalten können. Unser Befremden wächst, wenn wir sehen, dass seitdem auch sogar K. Ritter (im Evang. Kalender 1854, S. 49 f.) ihn adoptirt hat: „Indess (nach Absendung der Kundschafter) zog das Volk aus seinem Lager von Hazeroth (d. i. Ain el-Hadherah) weiter nordwärts gegen Kanaan vor.“ Es kam zuerst über 17 Zwischenstationen nach Ezeongeber am Nordende des älanit. Meerbusens, von da zog es nach Kadesch „der Grenzstation am Nordsaum der Wüste“, eine „Wegstrecke, die Num. 33, 36 besonders bezeichnet wird, ohne Zwischenlager anzugeben.“ ... „Dass sie nicht in kürzester Frist zurückgelegt werden konnte, ergiebt sich schon daraus, dass die nach Kanaan ausgesandten Kundschafter indess schon ihre weite Reise durch ganz Kanaan bis über den Libanon nach Hamath am Orontesflusse vollendet hatten, als sie in dem so verhängnissvollen Lager zu Kades oder Kades-Barnea mit dem Volke Israel wieder zusammentrafen.“

In der That, es hat uns lange nichts in dem Maasse befremdet, wie diese Auffassung. 1) Warum sollte denn der Katalog Num. 33 allein die kurze Strecke von Chazerot (= Ain el Hadherah) bis Ezeongeber mit so vielen, die doppelt so lange Strecke von Ezeongeber bis Kadesch aber (mag es nun auf der Ost- oder Westseite der Azazimat gelegen haben) mit keiner einzigen Station bedacht haben? — 2) Die Kundschafter kehrten nach 40 Tagen zurück (Num. 13, 26; 14, 34). Und in diese 40 Tage sollen nicht nur die genannten 18 Stationen von Chazerot nach Ezeongeber, sondern

h die nicht genannten Stationen der doppelt so grossen Strecke von Ezeongeber h Kadesch untergebracht ... ?! Da die Israeliten in Erwartung der Rückkehr der ıdschafter nicht eben nöthig hatten, für eine möglichst baldige Ankunft an der Südnze Kanaans zu sorgen, so brauchen wir allerdings daran nicht Anstoss zu nehmen, s die Zwischenräume der 18 Stationen von el-Hadherah bis Ezeongeber (auf einer ecke von etwa 14 d. Meilen) zu einem Minimum zusammenschrumpfen. Desto mehr ngt uns aber die Zeit. Bis Ezeongeber schlug das Volk 18mal das Lager auf; mag nun immerhin auf der doppelt so langen Strecke von da bis nach Kadesch (obwohl keinen triftigen Grund dafür kennen) viel rascher vorwärts gerückt sein, so werden h immer im Ganzen 30—40 Stationen von el-Hadherah bis Kadesch herausgekommen ı, — somit würde die Zahl der Lagerungen ungefähr eben so gross sein, wie die l der Tage, die sie auf dem Zuge zubrachten. Nun überlege man, wie viel Zeit auf gehen musste, ehe alle Zelte aufgeschlagen, die Stiftshütte errichtet und so vieles lre, was zur Lagerung gehört, besorgt war! Denn eine blosse Nachtruhe wird doch h weder Gerlach noch Ritter als eine Station bezeichnen wollen. Wir glauben jede Station mindestens drei Tage Rastzeit in Anspruch nehmen zu müssen. — Die Vergleichung von Num. 33 mit Deut. 10, 6. 7 zeigt unwidersprechlich (s. oben 1), dass der Zug am Berge Hor (= Moserot) war, ehe er nach Ezeongeber kam; anntlich liegt aber der Hor nicht zwischen el-Hadherah und Ezeongeber. — Und ... 4) sagt die heilige Schrift ausdrücklich und wiederholt (Num. 32, Deut. 1, 19ff.; Jos. 14, 7), dass Moseh die Kundschafter erst nach der kunft zu Kadesch-Barnea ausgesandt habe!!!

4. K. v. Raumer (Zug d. Isr. S. 41) stellt die Vermuthung auf, dass der erstmalige eschaufenthalt im Stationenverzeichniss Num. 33 mit der Station Tachat (Vs. 26) zumenfalle. Wahrscheinlich wird ihm dies theils dadurch, dass Tachat einen locus inor bedeute, (und in einem solchen liege el-Hasb) noch mehr aber durch Deut. 1, 2 Eilf Tagereisen sind vom Horeb bis Kadesch Barnea"), denn Tachat ist gerade die Station vom Sinai. Aber soll man denn den verehrten Forscher daran erinnern, welchem Eifer, — und gewiss auch Rechte § 28, 7 — er selbst die beliebte Identification Tagemärschen und Stationen bestritten hat. Doch legte Raumer auf diese Vermuıg kein Gewicht, und hat sie später, so viel wir wissen, nicht wieder vorgebracht.

Viel grössere Ansprüche macht Hengstenberg für seine Entdeckung, dass Bneıkan die gesuchte Station sei (Beitr. III, 430ff.). Es soll das nicht eine blosse Verhung oder Hypothese sein, sondern ein vollkommen gesichertes und unwiderlegliches ultat strenger Forschung, das man triumphirend instar omnium Denen entgegen halkönne, die ihre Lust daran haben, dem Pentateuch Widersprüche aufzubürden. Aber auf gründet sich diese Zuversicht? Auf eine Vergleichung von Deut. 10, 6. 7 mit ı. 33, 30—33. Im Deut., wo der Zug ohne alle Möglichkeit eines Zweifels von Nornach Süden geht, ist die Reihenfolge Bne-Jaakan, Moserot, Gudgod, Jothbatah. In zweiten Stelle ist die Reihenfolge verschränkt, nämlich: Moserot, Bne-Jaakan, Gid-, Jothbatah. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich nur, dann aber vollkommen iedigend, durch die Annahme, dass im Kataloge Num. 33, 31 eine Wendung des es stattgefunden. Vom Sinai (von S. nach N. ziehend) kam das Volk nach Moserot von da nach Bne-Jaakan, dann wandte es sich von N. nach S. und kam natürlich st wieder nach Moserot (das aber hier principmässig nicht genannt wird, weil es in einmal genannt war), von da nach Gidgad, Jothbatah u. s. w. Aus der Gechtserzählung (Num. 14, 25) sehen wir aber, dass der Lagerplatz, wo die Wendung

des Zuges stattfand, Kadesch hiess, folglich ist Bne-Jaakan identisch mit Kadesch. — So Hengstenberg. Darüber, und das ist die Hauptschwierigkeit, warum der Verf. in Num. 33 das einemal (Vs. 31) dieselbe Station Bne-Jaakan und bald darauf (Vs. 36) Kadesch nennt, und warum der Verf. des Deuteronomiums, dem der Name Kadesch-Barnea so geläufig ist, diesen Namen nicht auch in K. 10, 6 anwendet, erfahren wir nichts. Und so lange uns dies nicht klar gemacht ist, können wir der ganzen Argumentation keine Bedeutung zuerkennen. Die allerdings auffallende Versetzung der Namen Moserot und Bne-Jaakan wenigstens nöthigt uns durchaus nicht, das Letztere als Bezeichnung der erstmaligen Kadesch-Station zu fassen (vgl. § 68, 2).

5. Wir schliessen hier noch einige Bemerkungen über die Namen der nördlichsten Station an. Ausser dem einfachen Namen Kadêsch kommt Num. 32, 8 und stehend im Deuteronomium und sonst im A. T. der zusammengesetzte Name Kadêsch-Barnéa vor; nach Num. 20, 13 bekam die Stätte auch den Namen Mé-Meribah (Haderwasser) und in Gen. 14, 7 tritt sie unter dem Namen En-Mischpat (Quelle des Gerichtes, der Entscheidung) auf. Aus dem letztgenannten Namen schliesst Ewald, dass hier von Alters her ein Orakel gewesen sei, was wir weder bestreiten noch vertheidigen wollen. Wichtiger ist für uns der erläuternde Zusatz in Gen. 14, 7: „d. i. Kadesch." Daraus scheint hervorzugehen, dass En Mischpat der ursprüngliche, Kadesch aber ein späterer, zur Zeit Abrahams noch nicht existirender Name war (Umgekehrt erklärt Lengerke, — wir glauben: irrig —, den Namen En-Mischpat für identisch mit Me-Meribah und somit seinen Gebrauch in Gen. 14, 7 für eine Prolepsis). Ist aber das Kadesch in Gen. 14, 7 eine Prolepsis, so liegt die Vermuthung nahe, dass die betreffende Oertlichkeit diesen Namen erst in Folge des dortigen Aufenthaltes der Israeliten erhalten hat, als eine Stätte, wo Jehovah's Heiligkeit am Volke (Num 18, 22 ff.) oder an Moseh und Aharon (Num. 20, 13: וַיִּקָּדֵשׁ בָּם) durch ein Strafgericht sich manifestirt hat. Vielleicht liegt darin auch ein Grund mehr dafür, dass Num. 33, 18 den Ort Ritmah und nicht Kadesch, dagegen Num. 33, 36, wo das Verwerfungsurtheil schon stattgefunden hatte, nicht Ritmah sondern Kadesch nennt. Den Namen Kadesch-Barnea halten wir für die nähere Bezeichnung der Oertlichkeit durch Hinzufügung des Namens der Edomiterstadt, von der es Num. 20, 16 in der Botschaft an die Edomiter heisst: „Wir sind gekommen nach Kadesch zur Stadt an deiner äussersten Grenze."

§ 68. Die in Num. 33 zwischen Ritmah und Kadesch namhaft gemachten Stationen (vgl. § 78) bezeichnen ohne Zweifel die Standorte des Hauptquartiers (mit der Stiftshütte, Bundeslade und Wolkensäule) während des 37jährigen Umherirrens in der Wüste. Von allen diesen Namen lässt sich aber nur noch Ezeongeber (am Nordende des älanitischen Meerbusens) und der Berg Hor (im Gebirge Seir, westlich von Petra) mit Sicherheit auf der Karte jetzt noch nachweisen [1]). Der scheinbare Widerspruch zwischen Deut. 10, 6. 7 und Num. 33, 30—33, dass man nämlich nach jener Stelle zuerst nach Beerot — Bne-Jaakan und von da nach Moserah, Gudgod und Jothbatah kam, — nach der andern Stelle aber zuerst nach Moserot und von da nach Bne-Jaakan, Chor-Gidgad, Jothbatah —, findet seine einfache Lösung in dem verschiedenen Charakter der verschiedenen an beiden Stellen beschriebenen Züge [2]).

. Zwar finden sich in der heutigen Geographie der Wüste noch zwei andre Navieder, die sehr deutlich an entsprechende alte Namen erinnern. Drei d. Meilen ı vom W. Retemat ist nämlich auf den Karten ein Wady Muzeirah und sechs len südlich von diesem ein Wady el-Gudhagidh verzeichnet. So unverkennbar die Uebereinstimmung dieser Namen mit den biblischen Stationen Moserah und ha Gidgad (Gudgod) ist, so ist doch, so weit die Lage dieser Wady's gegenbekannt ist, eine Combination derselben mit den biblischen Namen nicht mög-Moserah muss nach Deut. 10, 6 vgl. mit Num. 20, 22 ff. u. 33, 38 nothwendig in nmittelbaren Nähe des Berges Hor gelegen haben, etwa in der Arabah am Fusse or. — Die folgenden Stationen bis nach Ezeongeber werden wir daher auch wohl Arabah zu suchen haben. — Gewiss mit Recht erinnert Hengstenberg (Beitr. 0) bei dem Namen Bne-Jaakan daran, dass unter den Nachkommen Seir's des ers, deren Land die Edomiter einnahmen, ein Akan (Gen. 36, 27) oder Jaakan ron. 1, 42) genannt wird. Die Station Bne-Jaakan bezeichnet also wohl das che-ı Gebiet dieses Zweiges der Choriter, aber daraus folgt noch nicht, dass sie in rabah gelegen haben müsse. Erinnern wir uns (§ 63, 3) daran, dass das Gebiet lomiter über die Arabah hinweg sich noch weit nach Westen hin erstreckte, so sehr wohl denkbar, dass auch „Brunnen der Söhne Jaakans" (Beerot Bne-Jaakan) ts der Arabah gelegen haben können.

. Fassen wir den verschiedenen Charakter des Zuges, den Num. 33, 30—33 be-)t, und desjenigen, von dem **Deut. 10, 6. 7** handelt, ins Auge, so bietet sich ırin eine einfache Lösung des Knotens dar, der aus der Vergleichung dieser beiden ı sich schlingt. Der Zug von Deut. 10, 6. 7 hat ein bestimmtes Ziel im Auge, näm-ie Umziehung des Gebirges Seir, um von Osten her ins verheissene Land eindringen ınen. Man wird also auf diesem Zuge keine unnöthigen Umwege gemacht haben, n geradezu auf möglichst kürzestem Wege vorgeschritten sein. Somit haben wir eihenfolge der Stationen in Deut. 10, 6. 7 als die der geographischen Lage entspre-anzusehen und Bne-Jaakan nördlich oder westlich oder nordwestlich von Moserah hen. Einen ganz andern Charakter hatte der Zug, den Num. 33, 30—33 beschreibt. hatte sich (wie unten in § 78 weiter erörtert und begründet werden soll) zu dieser d. h. zur Zeit der 37jährigen Verwerfung, über die ganze Wüste in grössern oder m Abtheilungen zerstreut und sich bei den Wasser- und Weideplätzen, welche sie , niedergelassen. Die Stationen, welche in Num. 33, 19—36 verzeichnet sind, be-en dagegen die Lagerungsplätze des Hauptquartiers (mit Moseh und der Stifts-, welches eine Rundreise durch die ganze Wüste machte, um die in ihr zerstreuten ıbtheilungen aufzusuchen und bei jeder derselben eine Zeitlang zu weilen. Man kein Interesse, beim Weiterrücken immer gerade Wege einzuhalten; man konnte, die Umstände es rathsam machten, ohne alles Bedenken nach Ost oder West, nach oder Süd einlenken. Auf einem solchen Zuge hat es durchaus nichts Befremdendes, nan von Kadesch aus im Zickzack ziehend erst nach Moserot und dann nach Bne-ı kam, während man ein andermal, wo es darauf ankam, auf dem kürzesten zu einem bestimmten Ziele zu gelangen, über Bne-Jaakan nach Moserot gelangte. bedeutend erleichtert wird diese Auffassung, wenn man annimmt, wozu man ja berechtigt ist, dass vielleicht dieser oder jener der bezüglichen Namen zur Bezeich-eines Wady's nach seiner ganzen Länge diente, so dass man das einemal ıem ganz andern Puncte diesen Wady berühren konnte, als das andremal.

Die Ereignisse bei der Brandstätte und den Lustgräbern.

§ 69. (Num. 10, 11—11, 3.) — Am zwanzigsten Tage des zweiten Monats im zweiten Jahre nach dem Auszuge erhob sich die Wolke (§ 59, 2). Israel brach in der früher (vgl. § 57) anbefohlenen Ordnung [1]) **vom Sinai** auf, wo es fast ein ganzes Jahr (es fehlten nur zehn Tage daran, vgl. § 41, 5) gelagert hatte. Die Wolkensäule führte zwar das Volk im Ganzen und Grossen; dadurch war aber noch keineswegs menschlicher Rath und Beistand ausgeschlossen oder unnöthig gemacht. Deshalb erbat sich Moseh dazu die Begleitung und Berathung seines Schwagers **Chobab** (§ 11, 7), die ihm wegen genauer Kenntniss des noch zu durchwandernden Terrain's von grossem Nutzen werden musste [2]). — Nach dreitägiger Wandrung gelangte Israel in die Wüste Paran und lagerte sich daselbst zu längerer Rastung. Des Volkes, das durch den langen und verhältnissmässig bequemen Sinaiaufenthalt verwöhnt war, bemächtigte sich in dieser grausigen Wüste eine ungeduldige murrende Missstimmung. Da fuhr das Zornesfeuer Jehovah's verzehrend in ihre äussersten Lager. Moseh aber flehete zu Jehovah, da legte sich das Feuer [3]). Daher bekam die Stätte den Namen **Tabeérah** (תַּבְעֵרָה) d. i. **Brandstätte** [4]).

1. Nach Num. 2, 17 sollte beim Aufbruche Judah den Zug beginnen, dann sollte Ruben folgen und darauf die Leviten mit dem Versammlungszelte (§ 57). Es war dies eine summarische und vorläufige Anordnung. Von einer genauern Eingliedrung der Leviten in den Zug konnte dort noch nicht die Rede sein, weil erst in den folgenden Kapiteln (3. 4) die Zählung und Organisation der Leviten berichtet wird. Jetzt, bei dem erstmaligen Aufbruch werden jene allgemeinen Angaben durch die thatsächliche Anordnung näher bestimmt. Voran geht die Bundeslade, von Kehatiten getragen (§ 57, 6), dann folgt der Stamm Judah. Hierauf die Gerschoniten und Merariten mit dem äussern Gerüste der Wohnung, dann der Stamm Ruben und demnächst die übrigen Kehatiten mit den heiligen Geräthen (als dem eigentlichen Heiligthum vgl. § 57, 5). Diese auf den ersten Blick vielleicht auffallende Ordnung des Zuges erklärt sich bei näherer Betrachtung sehr einfach und natürlich. Die Bundeslade als der Sitz der Schechinah, welche die Führung des ganzen Zuges übernommen hatte, musste vorangehen. Im Uebrigen sollte aber beim Zuge, wie im Lager, die Wohnung in Mitten des Volkes sein. Dass nun die Träger des Gerüstes der Wohnung von den Trägern ihrer Geräthe durch den Stamm Ruben getrennt sind, ist nach Num. 10, 21 dadurch begründet, dass bei der Ankunft an einem neuen Lagerungsplatze das Gerüste der Wohnung schon aufgeschlagen sein sollte, ehe die heiligen Geräthe ankamen, damit dieselben sofort ohne weitern Aufenthalt an ihre Stätte gebracht werden konnten.

2. Wie **Chobab** (§ 11, 7) hier wiederum mit Moseh zusammengetroffen ist, lässt die Urkunde unerörtert. Die Annahme, dass Chobab damals, als sein Vater Reguel (Jetro) Moseh zu Rafidim besuchte (Ex. 18), in der Begleitung desselben gewesen und seitdem bei Moseh geblieben sei, möchte wenig Wahrscheinlichkeit für sich haben. Vielmehr empfiehlt sich die Annahme, dass der Zug der Israeliten nach dreitägiger Wandrung

vom Sinai aus, in die Nähe der Gegend gekommen sei, wo damals gerade jener befreundete Midianiterstamm nomadisirte (§ 11, 6) und Chobab, dessen Vater Reguel unterdess wahrscheinlich gestorben war, seinem Schwager Moseh, oder umgekehrt dieser ihm einen Besuch abstattete. Chobab weigert sich anfangs der Auffordrung Moseh's, sich dem Zuge Israels anzuschliessen, und — den Vorschlag nach Gründen äusserer Klugheit erwägend hatte er gewiss Grund genug zur Weigerung. Er sollte sein freies, ungebundenes, ihn und seine Heerden reichlich versorgendes Nomadenleben aufgeben, um sich einer so grossen Volksmenge zum Zuge durch die grausige, öde und unfruchtbare Wüste, wo er Beschwerden und Entbehrungen aller Art entgegenging, anzuschliessen. Dennoch unterliegt es keinem Zweifel, dass er der Bitte Moseh's doch endlich nachgegeben habe. Schon die Urkunde selbst lässt dies kaum zweifelhaft, denn wäre es anders, so würde gewiss der erneuerten, dringlichen Bitte Moseh's in Vs. 31. 32 auch eine erneuerte Weigerung angeschlossen sein. Völlig gesichert wird aber diese Auffassung durch Richt. 1, 16; 4, 11; 1. Sam. 15, 6, wonach Chobabs Nachkommen (die hier mit dem sie von den übrigen Midianitern unterscheidenden Zweignamen der Keniter genannt werden) mit den Israeliten nach Kanaan gewandert und sich dort unter ihnen (jedoch mit Beibehaltung ihrer nomadischen Lebensart) niedergelassen haben. — Was Chobab zum endlichen Eingehen in Moseh's Vorschlag bewogen haben mag, können wir deutlich aus den Worten Moseh's Vs. 29. 32 erkennen: „Wir brechen auf nach dem Orte, von welchem Jehovah gesagt hat, Ich will ihn euch geben; so ziehe nun mit uns, wir wollen dir Gutes thun, denn Jehovah hat Gutes geredet über Israel.“ Es ist der Glaube an den Gott Israels, der ihn zur Einwilligung bewog, und die Hoffnung der Theilnahme an den Gütern, die Israel verheissen waren. — Den Vortheil, welchen Moseh aus der Begleitung Chobabs zu gewinnen hofft, giebt er selbst an Vs. 31: „Verlasse uns doch nicht! Denn darum weisst du, wo wir lagern sollen in der Wüste, und so sei unser Auge!“ Dass eine genaue Kenntniss des noch zu durchwandernden Terrains mit seinen Bergen, Thälern und Wady's, seinen Weidetriften und Wasserstellen etc. dem Zuge sehr zu statten kommen konnte, und durch die Leitung der Wolkensäule keineswegs überflüssig geworden war, leuchtet bald ein. Die Wolkensäule konnte zwar die Richtung des Zuges bestimmen, und die Lagerungsplätze im Allgemeinen bezeichnen (§ 59, 2), aber sowohl beim Zuge wie bei der Lagerung war im Einzelnen gar Mancherlei fraglich und zweifelhaft, worüber eine genaue Kunde der Gegend Auskunft geben konnte.

3. Am Sinai war Israel zum Volke Gottes versiegelt und der Bund seiner Väter mit Jehovah erneuert und bestätigt worden. Das Volk hatte im Gesetze eine neue Schutzwehr und Rüstung gegen alles Ungöttliche und Heidnische, das von Aussen und Innen seinen Beruf zu zerstören drohte, erhalten; aber trotz dieser Schutzwehr bricht der ungöttliche Naturgrund im Volksleben gar bald wieder hervor. Kaum hat es die „grosse und grausame Wüste“ (Deut. 1, 19) betreten, die es durchwandern muss, ehe es zum Lande der Verheissung, wo Milch und Honig fliesst, gelangen kann, als es auch schon wieder in glaubensloses Murren verfällt. „Dass keine Ursache oder Veranlassung dazu genannt wird, soll ohne Zweifel andeuten, dass eben der Zustand jener allgemeinen innerlichen Unzufriedenheit gemeint ist, die mit jeder Wirklichkeit und Gegenwart in geheimem Hader liegt. Wenn nun freilich dieses Murren aus der Natur Israels hervorgeht und also nur die Wiederholung von frühern ähnlichen Thatsachen ist, so zeigt sich doch Jehovah hier von einer andern Seite. Mit grosser Langmuth und Geduld hatte er auf dem Zuge vom Schilfmeer bis zum Sinai die mancherlei Schwachheit Israels getragen; jetzt aber höret er nicht bloss das leise Murren sogleich, sondern sofort

bricht auch sein Zornfeuer hervor und verzehret das innerlich widerstrebende Volk. Dieser Unterschied hat offenbar darin seinen Grund, weil Israel jetzt in das Gesetz Jehovah's gestellet ist und die Wohnung Jehovah's in seiner Mitte hat. Auch jetzt ist es Moseh, welcher treu und fest bleibt, und soweit besinnt sich das widerspenstige Volk, dass es in der Noth der gegenwärtigen Strafe sich an diesen Mittler wendet; — und dass die Mittlerschaft Moseh's noch nicht zu Ende ist, zeigt der Erfolg seiner Fürbitte. Dass nun aber der erste Ort in der Wüste Paran, bei welchem Israel auf seinem Zuge vom Sinai länger verweilt, seinen Namen erhielt von dem verzehrenden Brande des göttlichen Zornes, ist allerdings ein schlimmes Zeichen für die weitere Zukunft." (Baumgarten)

Da das „Feuer Jehovah's", welches unter dem Volke entbrannte, seine äussersten Zelte verzehrte, so hat man nicht an ein Feuer zu denken, das in dem Sinne wie Lev. 10, 2 von Jehovah, d. h. von der Wohnung seiner Heiligkeit, ausging. Wir eignen uns deshalb die Deutung Rosenmüller's (ad h. l.) an: „Videtur simplex esse sensus, ignem coepisse in extremis castris, nimirum aliis in terrorem. Videtur autem fulmen dumeta et fruticeta in illis desertis frequentia, inter quae Israelitae castra posuerunt, incendisse; qui ignis non facile exstinguendus, et cito huc illuc currens brevi multa tentoria consumere potuit." — Es ist hier der Anfang, jene Drohung in Exod. 32, 34 (§ 51, 2): „Zur Zeit meiner Heimsuchung will Ich heimsuchen ihre Sünde", die noch immer seit dem Abfall am Sinai über den Häuptern des Volkes schwebt, zu realisiren.

4. Ueber die muthmaassliche Lage von Tabeërah vgl. § 66 und § 70, 5.

§ 70. (Num. 11, 4—35.) — Wie mächtig der ungöttliche Naturgrund in dem Volke war, trotz der Gottesweihe, die es am Sinai empfangen hatte, zeigte sich bald wieder in erschreckender Weise. Kaum ist durch Moseh's mittlerische Fürbitte das Feuer gelöscht, das zur Strafe ihres Missmuthes ihre äussersten Lager verzehrt hatte, als die dadurch zurückgedrängte, aber nicht überwundene Unzufriedenheit in bitterm und rücksichtslosem Murren wieder hervortritt. Diesmal ging der Anstoss von den Haufen fremden Volkes aus, die beim Auszuge aus Aegypten sich den Israeliten angeschlossen hatten (§ 27, 7). Ein Gelüste nach den lang entbehrten Genüssen Aegyptens ergreift zuerst sie in der öden Wüste, und mit lautem Jammern und Weinen klagen sie über die Unmöglichkeit es zu befriedigen. Davon angesteckt wird auch Israel von gleichem Gelüste überwältigt, und bald ist des Weinens und Jammerns in allen Zelten weder Maass noch Ziel [1]). Von Neuem ergrimmt der Zorn Jehovah's. Moseh, zwischen den Zorn Gottes und des Volkes Ungestüm gestellt, von beiden gedrängt, und durch sein Mittleramt berufen, beide zu beschwichtigen, weiss doch nach keiner Seite hin Rath. Durch die Wüste soll er Israel nach dem verheissenen Lande führen; aber nur als Volk Gottes, nur wenn es treu bleibt seinem Gotte und dem Bunde mit Ihm, kann es zum Besitze dieses Landes gelangen. Moseh hat also die Aufgabe, das ganze Volk in der Treue und im Gehorsam gegen Jehovah zu erhalten, und seine bisherigen Erfahrungen an diesem Volke bürgen ihm

dafür, dass er dazu nicht im Stande sein wird. Schon im Anfange der grossen und grausamen Wüste, die durchwandert werden soll, ist alles Volk in Auflehnung und Auflösung begriffen, — wie wird es erst im weitern Verfolge werden, wenn die Noth noch wächst? Woher soll er, um nur das gegenwärtige ungestüme Verlangen des Volkes vorübergehend zu befriedigen, Fleisch nehmen zur Sättigung für eine solche Menge? Wie kann er allein die Last eines solchen Volkes tragen? Das Alles klagt er seinem Gotte, und in seinem Unmuthe möchte er am liebsten durch einen schnellen Tod der Last, die er nicht zu tragen vermag, entledigt werden [2]). — Für die zwiefache Klage seines Dieners hat Jehovah auch zwiefache Tröstung und Hülfe. Aus den Aeltesten und Schotherim (§ 8) soll er 70 Männer auswählen und sie zur Stiftshütte bringen. Dort will Jehovah von dem Geiste nehmen, der in Moseh ist und auf sie legen, damit sie ihm an der Last des Volkes tragen helfen [3]). Auch des Volkes Begehr soll, weil es Gegenstand der Sorge und Bekümmerniss Moseh's war, befriedigt werden. Das Volk soll sich heiligen auf den morgenden Tag, denn an diesem Tage will Jehovah ihm Fleisch geben nicht für einen Tag, nicht für zwei, fünf, zehn oder zwanzig Tage, sondern für einen ganzen Monat, und zwar in solcher Fülle, dass es ihnen zum Ekel werden solle [4]). Moseh, der statt auf Gottes Allmacht auf die zwei Millionen Esser hinblickt, meint zwar: „Sollen denn alle Schafe und Rinder geschlachtet werden? oder sollen sich alle Fische des Meeres versammeln, dass es ausreiche für so Viele?“ aber Jehovah erwidert: „Ist denn die Hand Jehovah's zu kurz? Du sollst sehen, ob dir eintrifft mein Wort oder nicht.“

Als Moseh nun dem erhaltenen Auftrage gemäss die von ihm erwählten Aeltesten zur Stiftshütte führte, kam Jehovah hernieder in der Wolke und legte von dem Geiste Moseh's auch auf sie; und als der Geist auf sie kam, weissagten sie. Aber zwei von den erwählten Siebzig — sie hiessen Eldad und Medad — waren durch irgend einen Zufall im Lager zurückgeblieben. Nichts desto weniger kam auch auf sie der Geist, und auch sie weissagten im Lager. Diese auffallende Erscheinung wurde Moseh sogleich gemeldet, und Josua meinte, in seinem Eifer für die Ehre Moseh's, man müsse ihnen wehren; — aber Moseh selbst ist andrer Meinung. „Eiferst du um mich? sagt er. Wollte Gott, dass alles Volk Jehovah's weissagte, und Jehovah seinen Geist auf sie legte!“ [5]) —

Als Moseh darauf mit den Aeltesten ins Lager zurückgekehrt war, erfüllt sich auch die andre göttliche Zusage. Ein Wind fuhr aus von Jehovah und brachte Wachteln vom Meere und warf sie aufs Lager eine Tagereise weit rings um das Lager bei zwei Ellen hoch über der Erde.

Da machte sich das Volk auf und sammelte diesen ganzen Tag, und die ganze Nacht und den ganzen folgenden Tag Wachteln. Der Mahnung, sich zu dieser Gabe Gottes zu heiligen, war das Volk schlecht nachgekommen. Gierig und ungeheiligt, wie sie waren, fielen sie darüber her. Und noch war das Fleisch zwischen ihren Zähnen, als der Zorn Jehovah's über sie entbrannte und eine grosse Niederlage unter ihnen anrichtete [4]). Darum nannte man denselbigen Ort Kibrot-Taawah (קִבְרוֹת הַתַּאֲוָה d. i. Gräber des Gelüstes), denn daselbst wurden begraben die Lüsternen unter dem Volke [5]).

1. Das **Gelüste des Volkes** war zunächst auf Fleisch gerichtet. Es könnte dies befremden, da sie ja ihre Heerden aus Aegypten mitgenommen hatten. Zu berücksichtigen möchte indess dabei sein, einmal dass der Heerdenbesitz sehr ungleich vertheilt war. Nach Num. 32 scheint es, dass nur die Stämme Ruben und Gad, so wie ein Theil des Stammes Manasseh etwas Erkleckliches an Heerden besassen. Die übrigen Stämme mochten schon in Aegypten die nomadische Lebensart mit dem Ackerbau vertauscht (§ 7) und daher kaum eigentliche Heerden mitgenommen haben. Dann mag auch die Consumtion des Heerdenviehes in der Wüste grösser gewesen sein als die Production desselben; so dass Grund genug da war, der Schlachtung die engsten Grenzen zu setzen. — Auch denken sie bei ihrem Fleischgelüste wohl mehr an die köstlichen Fische, die der Nil ihnen ehedem in so reicher Fülle darbot. Denn sie sprechen: „Wer giebt uns Fleisch zu essen! Denn wir gedenken der Fische, welche wir umsonst assen in Aegypten, der Gurken und der Melonen und des Lauches (Grases) und der Zwiebel und des Knoblauches; nun aber ist unser Gaumen trocken; nichts ist da, und nur auf Man fallen unsre Augen.“ — Die genannten Producte weisen nicht auf Viehzucht, sondern auf Garten- und Ackerbau hin. Dass dieselben in Aegypten von besondrer Güte und in reicher Fülle selbst den Aermsten im Volke zu Gebote stehen; ist bekannt (vgl. Hengstenberg, die Bb. Mos. u. Aeg. p. 218 ff. und Laborde, Comment. p. 116 ff.). Befremdend ist nur das Auftreten des Grases (חָצִיר) als Gegenstand des Gelüstes. Da es sich hier um Menschenspeise nicht um Viehfutter handelt, so kann natürlich an gewöhnliches Gras nicht gedacht werden. Die LXX und Aquila haben dafür πράσα (Lauch), die Vulgata: porri, ebenso Onkelos, der Syrer und Saadias. Dabei bleiben denn auch Rosenmüller ad h. l., Gesenius im thes. u. die meisten Neuern. Hengstenberg und Laborde sind davon abgegangen (l. c.). Erstrer sagt: „חציר hat schon seiner Abstammung nach die Bedeutung des Viehfutters; es heisst ursprünglich nicht Gras, sondern Weide, Futter. Das erste Criterium für die Richtigkeit der Auslegung ist also, dass das Nahrungsmittel, welches man mit חציר identificirt, von Haus aus eine Speise der Thiere sein muss, so dass der Mensch gleichsam bei diesen zu Tische geht. Nun wird aber von den Reisenden unter den naturhistorischen Merkwürdigkeiten Aegyptens auch die erwähnt, dass das gemeine Volk dort mit besonderm Behagen ein kleeartiges Futter verzehrt.“ Es ist das s. g. Helbeh (Trigonella foenum Graecum Linn.), welches die heutigen gemeinen Aegypter als ein magenstärkendes Mittel und als ein Präservativ vor vielen Krankheiten ansehen und gerne geniessen. — Da aber der Lauch wegen seiner grasartigen Gestalt gar wohl den Namen חציר bekommen konnte, da ferner neben Knoblauch und Zwiebeln die Anführung des Lauches als eines ebenso pikanten und würzhaften Gewächses ganz am Platze ist, und da endlich alle alten, der Landessitte so kundigen Uebersetzer einstimmig an Lauch denken, so erscheint es jeden-

ls gerathener, dieser so reich bezeugten Uebersetzung den Vorzug vor der Hengstenrg'schen Deutung zu geben.

Das Gelüste nach den saftigen und pikanten Genüssen Aegyptens ist mit einem verıtlichen Seitenblick auf die dem Volke von Gott verliehene Himmelsspeise des Manna's 40, 2) verbunden. Treffend bemerkt dazu Baumgarten (I, 2 p. 297): „Die Gabe ıovah's vom Himmel war es, welche Israel im Ueberdruss verschmähte, und dafür das isch mit den pikanten Würzen Aegyptens begehrte. Das ist des Menschen verstimmte tur, welche in dem ruhigen Genuss des Reinen und Unvermischten nicht auszuharren 'mag, sondern wegen ihres innern Missverhältnisses den beigemischten Reiz des Sauren d Scharfen verlangt." Ebenso treffend weist er dann auf die Analogie im Gebiete der istesnahrung hin, wo die sündige Natur des Menschen auch der lautern reinen Speise Wortes Gottes so leicht überdrüssig wird und ihr Verlangen auf die pikanten und eressanten Genüsse der Welt hinwendet.

2. „Moseh hörte das Volk weinen, einen Jeglichen in der Thür seines Zeltes. Da brannte der Zorn Jehovah's sehr, und in den Augen Moseh's war es böse." Uns eint, dass sowohl Diejenigen irren, welche das Missfallen Moseh's ausschliesslich auf Volkes Murren, wie Diejenigen, die es allein auf Jehovah's Zorn beziehen. Die ganze ung Moseh's zeigt, dass Beides zumal sein Missbehagen erregte, nicht nur des Volkes ksichtsloses Auflehnen gegen Jehovah, sondern auch Jehovahs rücksichtsloser Zorn gen das Volk. Denn auch der Zorn Jehovah's erscheint ihm allzu rücksichtslos, zu ksichtslos gegen die Schwäche des Volkes und zu rücksichtslos gegen ihn selbst, den ler des Volkes. „Warum thust Du so übel an Deinem Knechte, sagt er, dass Du die st dieses ganzen Volkes auf mich legst? Bin ich denn mit diesem ganzen Volke wanger gegangen, habe ich es geboren, dass Du sprichst zu mir: Trage es in deinem sen, wie die Amme den Säugling trägt, in das Land, welches du ihren Vätern geworen?" Darum können wir auch nicht einstimmen, wenn Baumgarten meint: r der Geist der Liebe, nicht der Geist des Unmuthes und des Unwillens rede aus Mo- (S. 298). Ganz unverkennbar sprechen die Worte Moseh's Unmuth aus, und Unmuth vom Uebel. Aber Jehovah's Zorn entbrennt nicht über das Uebele in Moseh's Rede, er doch über das Uebele in des Volkes Rede entbrannt ist; denn der Unmuth des lkes ist nicht bloss graduell, sondern wesentlich von dem Unmuthe Moseh's unterieden. Der Grund seiner Klage war ein gerechter, denn die Schultern eines Menıen reichen in der That nicht aus, die Last dieses ganzen Volkes zu tragen; das erat auch Jehovah an, denn er giebt ihm 70 Gehülfen, die ihm sollen tragen helfen an ser Last. Ebenso war der Antrieb zu seiner Klage ein löblicher, denn er ging aus seinem Mittlerberufe; Moseh hatte nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, hovah Vorstellungen zu machen. Auch der Inhalt und die Form seiner Klage sind sich noch nicht vom Uebel. Er hat ein Recht, vom Zorne an die Gnade Jehoh's zu appelliren; er hat ein Recht, es Jehovah vorzuhalten, dass das Volk Anrüche an seine Gnade habe, weil Jehovah selbst dem Volke solche Ansprüche verhen hat. Denn nicht Moseh, sondern Jehovah ist mit diesem Volke schwanger gegen und hat es geboren, und nicht Moseh sondern Jehovah hat geschworen, das lk wie auf Adlersflügeln in das Land seiner Väter zu tragen. Damit kann und will seh zwar das Recht des göttlichen Zornes nicht bestreiten, vielmehr ruht seine ganze age auf der Anerkennung dieses Rechtes. Eben weil der Zorn ein gerechter und verater ist, fühlt er sich seinem Amte nicht gewachsen, welches von ihm fordert, darob wachen und dafür zu sorgen, dass das Volk nicht durch Abfall und Widerspenstigkeit

den Zorn Jehovah's wecke und reize. Dennoch verlangt er nicht, dass er des Amtes ganz entledigt werde; er verlangt nur Erleichterung in demselben und Beistand zu demselben, denn er fühlt sich mit seinem Amte so verwachsen, dass Amt und Leben ihm identisch sind. Darum bittet er, dass Jehovah ihn lieber durch einen schnellen Tod wegraffen, als ihn unter der schweren, ungetheilten Last des Amtes unterliegen und untergehen lassen wolle. Er sagt: „Ich vermag nicht allein dieses ganze Volk zu tragen, denn es ist zu schwer für mich. Und wenn Du also mit mir thun willst, so bringe mich doch um, wenn ich Gnade gefunden in Deinen Augen, auf dass ich meine Noth nicht sehe!“ Man sieht, kühn war seine Rede, aber nicht ohne die Demuth, welche die Kühnheit des Gebetes als einen köstlichen Edelstein in goldner Fassung darstellt. Aber seine Rede ist allerdings von dem Nebel des Unmuthes umhüllt, von der Ungeduld, welche das Stillesein und Harren noch nicht gelernt hat, von der Eigenwilligkeit, welche Zeit und Art der nöthigen Hülfe nach eigenem Ermessen bestimmen möchte.

Dass Moseh ein rechter Mittler und Führer des Volkes war, zeigt jedes seiner Worte: die Last des Volkes war seine Last; der Zorn, der das Volk trifft, trifft ihn; sein Amt ist mit seinem Leben identisch u. s. w. Aber es zeigt sich doch, dass in ihm der wahre Mittler und das vollkommene Haupt des Volkes Gottes noch nicht gekommen ist. Die Last des Volkes ist ihm in der That zu schwer, er kann sie nicht tragen, er unterliegt unter ihr; er ist noch nicht der Mann, der unter der Last des Mittleramtes nicht murret, und keine Widerrede in seinem Munde hat, sondern verstummt wie ein Schaf vor seinem Scheerer.

3. In der Beurtheilung des Berichtes über die Einrichtung des Collegiums der siebzig Aeltesten hat die Kritik (Vater, de Wette, Hartmann) in der That Unglaubliches geleistet. Erstens soll das hier erwähnte Institut identisch sein mit dem auf Jetro's Rat eingeführten Gerichtsorganismus (Ex. 18 vgl. § 41, 5), und aus den Widersprüchen in beiden Berichten die Unglaubwürdigkeit beider bewiesen werden; und dann soll zweitens auch das Collegium der 70 Aeltesten, das nach unserm Berichte erst jetzt errichtet wird, durch Ex. 24, 1. 9 als ein schon von Alters her bestehendes Institut bezeugt sein. Treffender als wir es vermögen, bemerkt Ranke (II, 183) zu der erstgenannten Entdeckung der Kritik: „Schön! von Geschäften war Mose niedergedrückt, als ihm Jethro den Rat gab; vom Morgen bis zum Abend umlagerte ihn die Menge, deren Rechtshändel er schlichten sollte. Diesen Geschäftsdrang zu mässigen, wurden 600 Chiliarchen, 6000 Hekatontarchen, 12,000 Pentekontarchen und 60,000 Dekadarchen gesetzt. Was war ihm aber am Orte der Lustgräber mit diesem Heere von Vorstehern und Richtern gedient! Hier handelte es sich doch in der That nicht um kleinliche Streitigkeiten im Volke. Die ganze Menge, ihre Vorsteher nicht ausgenommen, ist im Aufruhr gegen Jehova, gegen Mose, und als dieser sich im bittern Unmuthe den Tod wünscht, ist es nicht der Geschäftsdrang, der ihn drückt; es ist die Untreue dieses erwählten, dieses erlöseten Volkes. Er ahndet den schlimmen Ausgang; er fühlt sich unvermögend, dieses Volk in der Treue gegen Jehova zu erhalten, mithin unvermögend, es in das verheissene Land einzuführen. Und hier kommt ihm Jehova zu Hülfe mit dem Institut der 70 Aeltesten, die mit dem Geiste der Weissagung erfüllt, demnächst als auserwählte Diener Jehova's neben Mose stehen sollen. Eine göttliche Einrichtung, durch welche die Erwählung Mose's, sowie das durch ihn vermittelte Gesetz, auf's neue bestätigt wird. Es ist ein neuer Versuch Jehova's, sein Volk, des gegenwärtig hervorgetretenen Unglaubens ungeachtet, dem Ziele dennoch entgegenzuführen, und so giebt unsre Erzählung dem Ansinnen, sich mit einer frühern vermengen zu lassen, auf keine Weise nach. Uebrigens für wen sollen die 70

Aeltesten stehen? Für die 600 Chiliarchen? Für die 60,000 Dekadarchen? Oder für alle 78,600 Vorsteher zusammen? Diese doppelte Darstellung derselben Tradition wäre freilich verschieden genug; sie wäre es in so hohem Grade, dass die Kritik, welche unter der Hülle dieser totalen Verschiedenheit die verborgene Identität der Sache dennoch entdeckte, uns wirklich zur höchsten Bewundrung ihres Scharfsinnes hinreissen würde."

Nach Exod. 24, 1. 9 wählt Moseh dem Auftrage Gottes zufolge Siebzig aus den Aeltesten Israels und führt sie nebst Aharon, Nadab und Abihu auf den Berg der Gesetzgebung, wo sie den Gott Israels schauen und die Opfermahlzeit des Bundesopfers feiern. Ein Jahr später wählt Moseh wiederum nach dem Auftrage Gottes siebzig Männer aus den Aeltesten und Schotherim aus, die zur Stiftshütte geführt werden, um dort mit dem Geiste, der in Moseh war, angethan und zu dem Berufe befähigt zu werden, ihm in der Leitung, Ueberwachung und Vermahnung des Volkes zur Seite zu stehen. Sind wir nun genöthigt oder berechtigt, das dort Berichtete mit dem hier Berichteten als identisch anzusehen? Gewiss nicht. Dort kam es auf eine vorübergehende Repräsentation des Volkes an, zu der die auf viele Tausende sich belaufende Anzahl sämmtlicher Aeltesten doch unmöglich zumal zugezogen werden konnte; hier dagegen kam es auf die Einsetzung eines bleibenden Institutes zu einem ganz andern Zwecke an. Aber, entgegnet man, dort waren es siebzig Aelteste und hier sind es siebzig Aelteste! Allerdings. Aber ist es denn etwas Undenkbares, dass für einen nur zu vorübergehenden Zwecken erwählten Ausschuss der Aeltesten dieselbe Anzahl bestimmt wird, wie später zu einem Ausschusse mit bleibenden Zwecken? Kann vernünftigerweise daraus etwas Weiteres gefolgert werden, als dass der Zahl Siebzig in beiden Fällen eine Bedeutsamkeit, sei es nun von realer oder von symbolischer Geltung, zukam?

Fragen wir deshalb: Warum wurde, und zwar beidemale, die Zahl der auszuwählenden Aeltesten auf gerade Siebzig festgesetzt? Die Zahl hat in der alt-hebräischen Anschauung ohne Zweifel eine symbolische Dignität. Zehn ist die Zahl der Vollständigkeit, sieben die Signatur des Bundes mit Jehovah; siebzig ist somit die Zahl, welche diese beiden Ideen in sich vereinigt. Und wie angemessen ist doch dieser Gedanke für beide Fälle, wenn überhaupt, woran wir nicht zweifeln, der symbolische Gesichtspunct dabei mitwirkte. Aber neben der symbolischen Bedeutsamkeit und zugleich mit ihr kann auch eine realistische Beziehung mit eingewirkt haben; eben so wie die Zwölfzahl der Stämme durch die Zwölfzahl der Söhne Jakobs bedingt war und doch auch zugleich (wie sich in der Ordnung des Lagers deutlich zeigt, vgl. § 75, 5) ihre symbolische Bedeutsamkeit geltend gemacht wurde. Jahn (Archäol. II, 1 S. 59) zählt aus Num. 26 heraus, dass die Zahl der Mischpachot in Israel 71 betragen habe, und meint demnach, für eine jede Mischpachah sei ein Aeltester gewählt worden. Seine Zählung ist nun zwar nicht genau, indem er, was jedenfalls unzulässig ist, da, wo eine Mischpachah so stark war, dass sie in mehrere Unterabtheilungen mit den Rechten selbstständiger Mischpachot zerfiel, die Hauptabtheilungen auch mitzählt. Aber nichts desto weniger trifft die Zahl wenigstens ungefähr zu, und mehr war auch bei der Concurrenz des symbolischen Gesichtspunctes nicht nöthig. (Vgl. Bd. I, § 92, 3.)

Die Bestimmung dieses Aeltesten-Collegiums war, Moseh in seinem Amte als Haupt und Führer Israels zu unterstützen. Es ist demnach mit Sicherheit vorauszusetzen, dass es bis zur Einnahme des verheissenen Landes Bestand gehabt; schwerlich aber auch länger. Jedenfalls eitel ist das Vorgeben der spätern Juden, dass ihr Synedrium (das allerdings eine Nachahmung des Aeltesten-Collegiums war) von Moseh gegründet sei und sich von da an mit alleiniger Unterbrechung während der Zeit des Exils erhalten habe.

Wie der Vorgang der Geistesmittheilung an die 70 Erwählten zu denken sei, lässt sich aus der Urkunde nicht ermitteln, — vielleicht in analoger Weise wie Act. 2. Wenn der Bericht angiebt, dass Jehovah von dem Geiste, der auf Moseh war, genommen und auf die Siebzig gelegt habe, so will er damit gewiss nicht sagen, dass die Fülle des Geistes in Moseh dadurch verringert worden sei. Wie viele Lichter von einem Lichte entzündet werden können, ohne ihm Abbruch zu thun, so ging hier der Geist von Moseh auf die für ihn bestimmten Gehülfen über, ohne alle Verkürzung seiner eigenen Geistesfülle.

Ob Eldad und Medad, wie Jonathan und Hieronymus meinen, aus Bescheidenheit, weil sie solcher Auszeichnung sich nicht würdig achteten, im Lager zurückblieben, oder ob irgend ein andrer Grund oder Zufall ihr Ausbleiben verschuldete, muss dahin gestellt bleiben. Ihre Namen waren auch in der Liste der Erwählten aufgezeichnet (Vs. 26: (וְהֵמָּה בַּכְּתֻבִים), und zum Zeugniss, dass die Auswahl, die Moseh getroffen, die rechte und nothwendige war, kommt auch über sie dieselbe Gabe, wie über die Andern. Josua, der darin, dass auch sie weissagen, eine bedenkliche Unordnung findet, und das Ansehen Moseh's dadurch beeinträchtigt glaubt (wahrscheinlich, weil sie ohne sichtbare Vermittelung Moseh's zu der Gabe gelangt waren), will ihnen wehren, — ganz so, wie Johannes in Mark. 9, 38; aber wie dort Christus, so spricht auch hier Moseh: Wehre ihnen nicht!

Das Weissagen der Aeltesten ist nicht als ein blosses Verkündigen zukünftiger Dinge (wodurch überhaupt nicht der Begriff des הִתְנַבֵּא gedeckt wird) zu fassen, sondern als ein Gottbegeistertes Reden in weiterm Sinne, wobei sowohl die höhere Haltung der Rede als auch schon die äussern Gebehrden des Redenden bezeugten, dass er, seiner selbst vergessen, und über sich selbst erhoben, nicht Worte menschlicher sondern göttlicher Weisheit rede. Bemerkenswerth ist es, dass der Bericht ausdrücklich hervorhebt, wie dies Weissagen nur einmal und später nicht wieder stattgefunden habe (Vs. 25: וְלֹא יָסָפוּ, welche die Vulgata fälschlich durch „nec ultra cessaverunt" wiedergiebt, ebenso Luther: „sie hörten nicht auf", richtig die LXX: *καὶ οὐκ ἔτι προσέθεντο*). Wir erkennen zunächst daraus, dass ihr Reden ein ekstatisches war — analog dem *γλώσσαις λαλεῖν*, welches in der apostolischen Zeit meist unmittelbar der Geistesmittheilung folgte, und in den meisten Fällen ebenfalls wohl nur ein einmaliges war. — Dass aber aus diesem לא יספו nicht geschlossen werden darf, der Geist sei nach dieser ersten auffallenden Bezeugung seiner Immanenz von ihnen gewichen, versteht sich von selbst.

4. Ueber die **Wachteln** vgl. § 40, 1 und Bochart, Hieroz. ed. Rosenm. II, 648—76. Dass die Kritik diese Wachtelspeisung mit der in Exod. 16 berichteten für identisch und nur durch die Unkritik des Redactors der pentateuchischen Urkunden differenzirt erklärt, kann uns nicht anfechten. Dort war sie bloss Gnade, hier trat sie dem gesteigerten Murren des Volkes gegenüber in dreissigfach gemehrter Fülle, aber auch zugleich als Mittel und Träger richterlicher Strafe auf. So überwiegend waltet indess auch hier noch die Gnade, dass das Volk auch jetzt noch durch rechtzeitige Selbstheiligung, wozu es ausdrücklich gemahnt werden soll (Vs. 18), das Gericht von sich abwenden kann. — Die Wachteln boten sich ihnen in solcher Menge dar, dass wer wenig sammelte, doch zehn Chomer voll hatte. Das Chomer beträgt nach Bertheau (Abhandll. zur Gesch. d. Isr. S. 73) reichlich zwei Kubikfuss, — ein Maass, das allerdings für einen ganzen Monat ausreichen konnte. Zu diesem Behufe wurde das Fleisch im Lager zum Dörren ausgebreitet, wobei eine der Fäulniss vorbeugende Zubereitung desselben als sich von selbst verstehend vorauszusetzen ist.

Das Herbeiführen der Wachteln ist oben im Paragraphen mit den Worten der Urkunde beschrieben. Schwierig ist es zu bestimmen, was der Verfasser mit dem Ausdrucke „zwei Ellen über der Erde“ (וּכְאַמָּתַיִם עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ) gemeint hat. Das dazu gehörige Verbum ist וַיִּטֹּשׁ: der Wind streute, warf sie (LXX: ἐπέβαλεν) auf das Lager bei zwei Ellen hoch. Es kann dies so verstanden werden, die Wachteln seien, vom Winde herbeigetrieben und vom Fluge ermüdet, so zahlreich zur Erde niedergestürzt, dass sie rings um das Lager eine Tagereise weit zwei Ellen hoch über der Erde gelegen hätten. Es kann aber auch heissen: der Wind zwang sie zwei Ellen hoch über der Erde zu fliegen. Dieser Sinn liegt wohl schon in dem Ausdruck der LXX: ἀπὸ τῆς γῆς; die Vulgata ergänzt, um jedes andre Verständniss abzuschneiden, „volabantque“, ebenso Jonathan, Philo u. v. A. Der Psalmist (Ps. 78, 26 ff.) aber scheint die Worte, was allerdings auch zunächst liegt, in der erstbezeichneten Weise verstanden zu haben, denn er beschreibt das Wunder so: „Er liess den Ost herfahren am Himmel und führte durch seine Macht den Süd herbei; er liess auf sie Fleisch regnen wie Staub, und Vögel wie Meeressand, und liess sie fallen in ihr Lager, rings um ihre Wohnungen.“ Ziehen wir diese Deutung vor, so versteht es sich von selbst, dass wir die Worte nicht so pressen dürfen, dass ein Landstrich von zwei Tagereisen im Durchmesser gleichmässig von Wachteln bis zur Höhe von zwei Ellen bedeckt gewesen sei. Eine solche colossale Absurdität kann nur der Unverstand unserm Verfasser aufbürden wollen. Schon das כְּ in כאמתים verbietet uns dies. Wir werden vielmehr dann uns zu denken haben, die Wachteln seien in solcher Menge herabgestürzt, dass sie an manchen Orten bis zwei Ellen hoch sich angehäuft hätten. —

5. Da in dem genauen Katalog der Stationen, den Num. 33 giebt, zwischen der Wüste Sinai und Chazerot nur eine Station, nämlich die Lustgräber, genannt ist, und da auch in unserm Berichte zwischen der Brandstätte und den Lustgräbern von keinem Aufbruche die Rede ist, so haben wir ohne Zweifel in beiden Namen die Bezeichnung ein und derselben Station zu erkennen. Der Name Tabeérah bezeichnet nur eine Stelle dieses Lagerplatzes, Kibrot Taawah aber die Lagerstätte in ihrer ganzen Ausdehnung.

Die Ereignisse zu Chazerot.

§ 71. (Num. 12.) — Von den Lustgräbern aus gelangte der Zug nach Chazerot (§ 66, 2). Hier kommt eine neue Prüfung über Moseh, in welcher seine Geduld und Sanftmuth [1]) sich von Neuem in ausgezeichneter Weise bewährt. Selbst diejenigen, die ihm am Nächsten stehen, die ihm durch Bande des Blutes nicht nur, sondern auch durch ihre berufsmässige Gehülfenstellung verbunden sind, seine Schwester Mirjam und, durch sie fortgerissen, auch sein Bruder Aharon [2]), lehnen sich wider ihn auf. Sie schmähen ihn wegen der Ehe, die er mit einem kuschitischen Weibe eingegangen war [3]), und meinen, dass er um nichts mehr sei, denn sie, da ja durch sie Jehovah ebensowohl rede, wie durch ihn. Moseh duldet und schweigt. Aber Jehovah schweigt nicht. Mirjam und Aharon werden mit Moseh zur Stiftshütte berufen. Die Wol-

kensäule trat in die Thür der Stiftshütte und Jehovah bezeugte aus ihr, dass sein Knecht Moseh betraut sei mit seinem ganzen Hause und keiner unter allen Propheten ihm gleich [4]). Dann wich die Wolke vom Zelte und Mirjam wurde aussätzig wie Schnee. Aharon tief erschrocken über dies Gottesgericht, und ebenso tief die Sünde bereuend, die es hervorgerufen, fleht Moseh um seine Fürbitte für die schwer getroffene Schwester an. Moseh schrie zum HErrn: „Ach, Gott, heile sie!" Sein Gebet findet auch Erhörung, aber sieben Tage soll dennoch Mirjam, als eine Unreine aus der Gemeinschaft ihres Volkes ausgeschlossen, ausserhalb des Lagers an abgesondertem Orte zubringen. Das Volk brach aber nicht eher auf von Chazerot, bis Mirjam wieder aufgenommen war [5]).

1. Der Berichterstatter bricht bei der Erwähnung der neuen Geduldsprobe, die Moseh in so herrlicher Weise besteht, in die bewundernden Worte aus: „Der Mann Moseh aber war sehr sanftmüthig, mehr denn alle Menschen auf dem ganzen Erdboden." Da diese Aeussrung bei der Voraussetzung, dass Moseh selbst der Verfasser des ganzen Pentateuchs in seiner gegenwärtigen Gestalt sei, als ein Anstoss erregendes **Selbstlob** erschien, so hat die Kritik von daher einen ihrer Gründe gegen die Authentie des Pentateuches entlehnt, dessen Gewicht besonders Hengstenberg durch tief eingehende psychologische Erörtrungen zu entkräften gesucht hat (Beitr. III, 173 ff.; vgl. II, 220 ff.). Seine Argumentation kommt im Wesentlichen darauf hinaus, dass nur auf dem Boden des Pharisäismus oder Pelagianismus, wo das, was der Mensch leistet, als sein eigenes Verdienst erscheint, das Selbstlob ein Resultat sündlicher Eitelkeit sei; dass aber bei dem lebendigen Bewusstsein von der Gnade Gottes, die den Menschen zum Ausrichter grosser Dinge ausgerüstet, eine derartige Aeussrung vielmehr ein Zeugniss aufrichtiger Demuth und objectiver Wahrhaftigkeit sei. Wir erkennen die Wahrheit dieser Argumentation vollkommen an; und behaupten mit Hengstenberg, dass eine Demuth, die es nöthigenfalls nicht dankbar und freudig aussprechen und geltend machen darf, was ihr durch besondre Natur- oder Gnadengaben Gottes Grosses und Besondres zu wirken und zu leisten vergönnt gewesen ist, im besten Falle ihrer selbst nicht sicher, in den meisten Fällen aber nur eine verkappte Eitelkeit ist. Dennoch aber müssen wir gestehen, dass es Hengstenberg's Argumentation nicht gelungen ist, alle unsre Bedenken und Zweifel in diesem Falle vollständig zu beseitigen. Es bleibt uns, offen gestanden, nach alle dem doch noch der Eindruck übrig, dass Moseh diese Worte schwerlich selbst geschrieben haben möge.

Hengstenberg sagt (III, 173): „Merkwürdig ist hier nun schon, dass sich in dem ganzen Werke (nämlich dem Pentateuche) nur diese eine Stelle findet, welche irgend als Selbstlob gedeutet werden könnte, denn die andre, auf die man sich beruft, Deut. 34, 10, gehört dem Verf. des Anhanges und nicht Moseh an. So verwandelt sich also der Beweis in sein Gegentheil. Es ist undenkbar, dass bei einem spätern Verf. die verehrende Liebe der Nation zu ihrem Gesetzgeber sich nicht einflussreicher bewiesen haben sollte. Welche Erscheinungen das ganze Werk unter solchen Umständen darbieten würde, das sehen wir eben aus dem Anhange." — Aber eben weil die Stelle im Anhange (Deut. 34, 10 ff.) offenbar und unzweifelhaft nicht aus Moseh's Feder geflossen ist, und andrerseits unsere Stelle (Num. 12, 3 ff.) ihr im Lobe Moseh's ganz analog ist, so be-

rechtigt uns dies schon zu der Vermuthung, dass auch sie einer andern Feder angehöre. Die Seltenheit solcher belobenden Stellen lässt sich aber nicht, wie Hengstenberg meint, als ein Beweis geltend machen, dass der Pentateuch nicht theilweise von andrer Hand geschrieben sein könne. Dieser allerdings charakteristische Mangel des Lobes hat ganz andre Gründe, die Niemand so angelegentlich und tief eindringend offen gelegt hat, wie Hengstenberg selbst (natürlich bei andrer Gelegenheit, III, 531 ff.). Das eben ist der durchgreifende Unterschied der heiligen, und namentlich auch der altest. Geschichtschreibung, dass sie nirgends darauf ausgeht, die Menschen, und seien sie auch die gefeiertsten Ahnen, die grössten Wohlthäter, die glänzendsten Helden ihres Volkes, zu loben, zu preisen oder zu verherrlichen. Sie hat stets nur einen Zweck im Auge, nämlich die Lobpreisung Gottes, ebenso in dem Berichte über die Sünden und Gebrechen, wie über die Grossthaten und Leistungen der Gottesmänner. Wo dennoch ein ausdrücklich anerkennendes oder lobendes Wort über sie ausgesprochen wird, wie hier und in Deut. 34, 10 ff., da ist es eben nur Ausnahme von der Regel, da ist der Berichterstatter so mächtig ergriffen und überwältigt von dem Eindruck des Grossen und Seltenen, dass er unwillkührlich zu einer bewundernden Expectoration fortgerissen wird. So hier in Num. 12, wo Moseh's Sanftmuth sich glänzender als irgendwo anders bewährt; so auch in Deut. 34, wo der Berichterstatter das ganze, vollendet und abgeschlossen vor ihm liegende Leben des bewundrungswürdigen Mannes noch einmal überschaut. Wir meinen, dass beide Aeussrungen (sowohl in Num. 12 wie in Deut. 34) sich ganz vortrefflich im Munde eines den grossen Gottesmann überlebenden Zeitgenossen ausnehmen, der noch einen lebendigen, aus eigener Anschauung gewonnenen Eindruck von dem hatte, was Moseh war und that. — Dass wir die Abfassung aller Bestandtheile des Pentateuches, sofern sie nicht von Moseh selbst herrühren sollten, doch auf (jüngere) Zeitgenossen desselben zurückführen müssen, haben wir schon früher (vgl. Bd. I, § 20, 1. Zweite Aufl.) ausgesprochen.

Die Fälle, welche uns Hengstenberg als Analoga dieses angeblichen Selbstlobes entgegenhält, scheinen uns doch noch ganz anders angethan. Was aus dem Buche Daniel in gleicher Weise gegen die Abfassung desselben durch Daniel selbst angeführt wird (K. 1, 19. 20; 5, 11. 12; 6, 4; 9, 23; 10, 11), können wir uns gar wohl als von Daniel selbst geschrieben denken, — ebenso wie wir glauben, dass Num. 12, 6—8 (als objective Bezeugung Jehovah's über ihn) gar wohl von Moseh selbst aufgezeichnet sein könnte. — Wenn dann ferner das Wort Christi über sich selbst: „Ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig“ angeführt wird, so muss man gestehen, dass das gar nicht hieher passt. Christus konnte auch sagen: „Wer kann mich einer Sünde zeihen! und in seinem Herzen hat sich nie die leiseste Regung weder der Eitelkeit noch des Hochmuthes, der Gereiztheit noch der Leidenschaftlichkeit gezeigt. Moseh aber war ein sündiges Menschenkind, wie alle andern, dessen allerdings bewundrungswürdige Geduld und Sanftmuth doch nicht ganz und gar und unter allen Umständen von den Rostflecken sündlicher Ungeduld, Gereiztheit und Leidenschaftlichkeit frei geblieben war. Ich will mich gar nicht einmal auf den in Exod. 2, 11 ff. berichteten Vorfall berufen, — aber noch vor wenig Tagen hatte sich (§ 63, 2) etwas der Art, wie Ungeduld oder Unmuth bei ihm gezeigt, und später brach sein Unwille sogar in offene Leidenschaftlichkeit aus (Num. 20, 11—13 und Ps. 106, 32, vgl. § 81, 4). Bei alle dem bleibt es freilich dennoch wahr, dass der Mann Moseh sanftmüthiger war, denn alle Menschen auf dem Erdboden, — aber ich meine, dass er dies kaum von sich selbst gedacht und ausgesagt haben werde; da er sich doch nicht verhehlen konnte, dass auch seine Sanftmuth eine mangelhafte war.

Ich würde es ganz in der Ordnung finden, wenn er der Anmassung Mirjams und Aharons gegenüber in den stärksten Worten es hervorgehoben hätte, dass er unendlich mehr als sie durch die Gnade und den Beruf Gottes geleistet habe; denn das war etwas rein Objectives, — ebenso wie ich es ganz in der Ordnung finde, dass **Paulus** Denen gegenüber, die seinen Apostel-Beruf antasteten, offen und frei sagte: Ich habe mehr gearbeitet, als alle übrigen Apostel. Aber eine Hervorhebung seiner Sanftmuth als einer, die ihres Gleichen nicht auf Erden habe, betraf etwas Subjectives, das wenigstens der Missdeutung sowohl von seiner Seite als von der seiner Leser ausgesetzt war und vor derselben hätte geschützt werden müssen. **Paulus** würde schwerlich von sich selbst, auch wenn er dazu durch ungerechte Anklagen provocirt worden wäre, ausgesagt haben, dass er in der Heiligung seines Herzens es weiter gebracht habe, als alle Christenmenschen auf dem ganzen Erdboden. Moseh war aber in unserm Falle nicht einmal **dazu** provocirt, seine **Sanftmuth** zur Anerkennung zu bringen, denn diese hatte Mirjam gar nicht angezweifelt, sondern nur seinen Prophetenberuf, insofern er Ansprüche darauf machte, den ihrigen zu überragen.

2. Dass **Mirjam** als die Anstifterin der Auflehnung anzusehen ist, wird schon (Vs. 1) durch die Voranstellung ihres Namens (vor dem Namen Aharons), sowie durch die Feminalform des gemeinsamen Prädicates וַתְּדַבֵּר angedeutet, und stellt sich später bei der Bestrafung noch bestimmter heraus. — Mirjam und Aharon kommen hier nicht nur und nicht zunächst als Geschwister Moseh's in Betracht, sondern viel mehr als die Gehülfen seines Berufes zur Führung Israels. **Aharon** ist von Anfang an als der „Mund" und der „Prophet" Moseh's, der seinerseits Aharons „Gott" sein soll (§ 12, 8), bezeichnet. Minder klar und bestimmt ist **Mirjam's** Betheiligung am Berufe Moseh's hervorgehoben. Dass sie indess dabei betheiligt war, tritt schon Exod. 15, 20 hervor, wo sie an der Spitze der Frauen steht, und ausdrücklich als **Prophetin** bezeichnet ist. Auch noch in Micha 6, 4 werden Moseh, Aharon und Mirjam gemeinsam als die Führer Israels durch die Wüste bezeichnet.

3. Anlass oder vielmehr Vorwand zur Auflehnung der beiden Geschwister gegen den höher gestellten Bruder bot des Letztern Heirath mit einem **kuschitischen Weibe.** Da von einer solchen Heirath nirgends sonst die Rede ist, so liegt allerdings die Vermuthung nahe, dass damit die Midianitin Zipporah (§ 11, 7) gemeint sei. Kusch als geographische Bezeichnung war ein Name von sehr weiter Bedeutung. Er umfasst nach Gen. 10 die Länder des südlichen Erdgürtels, d. h. alle in den Gesichtskreis der Israeliten fallenden Südländer, welche nach Osten hin durch den Euphrat und den persischen Meerbusen, nach Westen hin durch den Nil und die westlich vom Nil gelegenen, wenig bekannten Wüsten begrenzt sind. Nach Süden hin ist das Land Kusch unbegrenzt (**Bertheau** Paradis S. 17). Bei also begrenztem Gebrauch des Namens konnten Mirjam und Aharon mit absichtlicher Vermengung des genealogischen und geographischen Begriffes ihre midianitische Schwägerin, um ihre Verachtung gegen dieselbe aufs Schärfste auszudrücken, als Kuschitin oder Chamitin bezeichnen. Aber dieser Auffassung widerstrebt doch dies, dass die Urkunde selbst von sich aus hinzufügt: „denn ein kuschitisches Weib hatte er genommen". Dies nöthigt uns, den Namen Kuschitin im eigentlichen Sinne zu nehmen. Dann ist noch zweierlei denkbar, entweder, dass Moseh die Kuschitin vor seiner Flucht aus Aegypten geheirathet hatte (so scheint die bei Josephus befindliche Sage von seiner Heirath mit einer äthiopischen Princessin es gefasst zu haben, vgl. § 11, 4), oder dass er sie vor Kurzem, während des Aufenthaltes in der Wüste, zum Weibe genommen hatte. Da die Schmährede der Geschwister offenbar viel besser zum Letztern

passt, so möchte dieser Annahme der Vorzug zu geben sein. Wir sind dann mit den meisten Auslegern zu der weitern Annahme geneigt, dass Zipporah unterdess gestorbe sei, — weil die mosaische Gesetzgebung die Polygamie zwar duldet, aber sie keineswegs begünstigt. Unter dem Mischvolk von fremden Nationalitäten (Exod. 12, 38; Num. 11, 4), das sich den Israeliten beim Auszuge aus Aegypten angeschlossen hatte, konnten auch Kuschiten sich befinden; oder, wenn man das nicht will, so liegt noch die Annahme offen, dass in der Wüste ein kuschitischer Stamm nomadisirte, mit welchem Moseh in Berührung gekommen war.

Viele Ausleger geben nun dieser Ehe mit einer Kuschitin eine von Moseh beabsichtigte symbolische oder typische Bedeutung. So sagt Baumgarten (I, 2 p. 303): „Da die Ehe Josephs mit der Aegyptierin und die erste Ehe Moseh's mit der Midianitin nicht ohne Bedeutung war für die Stellung Israels zu den Heiden, so können wir um so weniger glauben, dass die zweite Verbindung mit einer Fremden, welche Mose als Gesetzgeber und unter der Gesetzgebung eingeht, ohne bedeutungsvolle Absicht geschehen sei. Mose will durch seine Vermählung mit der Hamitin die Gemeinschaft zwischen Israel und den Heiden, so weit es unter dem Gesetze geschehen kann, darstellen und dadurch an seiner eigenen Person die Gleichheit der Fremden mit Israel, welche das Gesetz vielfach fordert, thatsächlich vollziehen. Das ist aber eine Freiheit des Geistes, welche Mirjam und Aaron nicht fassen, geschweige denn, dass das Volk sie hätte verstehen können." Typisch fasst O. v. Gerlach die Sache (I, 505): „Moseh hatte wohl absichtlich aus einem Kuschitenstamme ein Weib genommen, um an diesem Beispiele die dereinstige Vereinigung Israels mit den fernsten Heiden vorzubilden." Die letztere Auffassung müsste wenigstens, um haltbar zu sein, anders gefasst werden, da sie in dieser Fassung dem Vorwurfe willkürlichen und ungeschichtlichen Typologisirens ausgesetzt ist.

Jedenfalls aber sehen wir in dem Vorwurfe der Geschwister wiederum jene fleischliche Ueberschätzung der israelitischen Nationalität hervortreten, die einen so durchgreifenden Charakterzug in diesem Volke bildet, und die um so verwerflicher ist, je mehr sie sich dabei nicht auf den geistlichen Beruf, sondern vielmehr auf den Naturgrund Israels steift. — Mirjam und Aharon glauben durch diese Heirath die Ehre ihrer Familie geschändet, und bei dieser Gelegenheit kommt denn auch der vielleicht schon lange heimlich im Herzen genährte Neid und Missmuth über ihre untergeordnete Stellung zu Moseh zum Vorschein. Sie, welche um die Ehre ihrer Familie eifern, und auf die Reinheit des Blutes in ihr so viel Gewicht legen, glauben jetzt, da der beneidete Bruder so weit sich vergessen hat, vollends ein Recht zu haben, sich der Unterwürfigkeit unter ihn zu entziehen.

4. Zur Erläutrung des göttlichen Zeugnisses, wodurch Moseh's hervorragendes und einzigartiges Prophetenthum bezeugt wird (Vs. 6—8 vgl. Deut. 34, 10. 11), haben wir hier unter Berufung auf die Erörtrungen in § 52, 1 nur Weniges noch zu bemerken nöthig. Die Worte lauten: „Wenn ein Prophet unter euch ist, so thue Ich im Gesichte (בַּמַּרְאָה) mich ihm kund; im Traume rede Ich zu ihm. Nicht also mein Knecht Moseh: mit meinem ganzen Hause ist er betrauet. Mund zu Mund rede ich mit ihm; Ich lasse ihn schauen und zwar nicht in Bildern (בְּחִידֹת, eigentl. in Räthseln; — sehr gut umschreibt Luther: durch dunkle Worte oder Gleichniss); die Gestalt Jehovah's (תְּמֻנַת יהוה) erblickt er. Warum fürchtet ihr euch denn nicht, zu reden wider meinen Knecht Moseh?" — Jehovah also macht einen Unterschied zwischen dem Prophetenthume Moseh's und dem Prophetenthum aller andern israelitischen Propheten. Bei Letztern ist das Empfangen der göttlichen Offenbarungen etwas Ausser-

ordentliches; sie müssen, ehe sie Offenbarungen empfangen können, erst aus der Sphäre und dem Zustande des äussern sinnlichen Bewusstseins in den Zustand eines aussersinnlichen Wahrnehmens versetzt werden; nur in dem Gebiete des Traumes und des (ekstatischen) Gesichtes bethätigt sich bei ihnen die Offenbarung, und ebendarum kann auch das, was ihnen offenbart wird, nicht in der Form des verständigen Erkennens und Denkens zu ihnen herantreten, sondern nur in Bildern, Symbolen und Gleichnissen, die noch der Uebersetzung in die Sprache der sinnlichen, verständigen Wirklichkeit bedürfen. Anders ist es bei Moseh. Er steht in fortwährendem Umgange mit Jehovah, er sieht die Temunah Jehovah's (§ 52, 1), Jehovah redet mit ihm von Mund zu Mund („wie ein Mann mit seinem Freunde" Exod. 33, 11); im klaren, sinnlichen Bewusstsein empfängt er die göttlichen Offenbarungen, und diese sind nicht Traum- und Gesichtsbilder, nicht Gleichnisse, Symbole und Räthsel, sondern offene, klare, verständige Rede.

So gross demnach auch der Unterschied zwischen Moseh und den übrigen Propheten seines Volkes ist, so ist derselbe doch immer nur ein gradueller, kein wesentlicher. Denn auch Moseh schaut nicht die unverhüllte Herrlichkeit Jehovah's, nicht sein Angesicht, wie es an sich, nicht כָּל־טוּבוֹ, sondern nur תְּמֻנַת יְהוָה (§ 52, 1). Die göttliche Offenbarung in der Temunah ist zwar eine weit höhere Manifestationsform Gottes, als die Offenbarung in Traum und Gesicht durch dunkle Worte und Gleichnisse; aber sie ist doch auch ihrerseits noch lange nicht die absolute Herrlichkeit Gottes, sondern nur eine persönliche Repräsentation derselben; sie ist daher auch ihrerseits noch nicht die Sache selbst, sondern auch nur ein Gleichniss derselben; wie die חִידוֹת sich zur klaren verständigen Rede, so verhält sich die תְּמוּנָה zur wirklichen, absoluten Gestalt Gottes.

Der weitre Unterschied der Erhabenheit Moseh's über alle andren Propheten seines Volkes besteht darin, dass er mit dem *ganzen* Hause Jehovah's betraut ist, d. h. dass er die einheitliche Spitze, das einheitliche Haupt alles israelitischen Gemeinwesens ist, und somit der sichtbare Stellvertreter, Mittler und Interpret des unsichtbaren Gottkönigs, dem alle andern mitwirkenden, gottbegabten Kräfte in der Gemeinde ordnungsmässig unterthan sind. *Das* ist der eigentliche Kernpunct des göttlichen Zeugnisses, denn dies eben war von Mirjam und Aharon angefochten worden; und was über die Erhabenheit seines Prophetenthums gesagt ist, dient nur dazu, dies zu begründen.

Man fasst unsre Stelle gewöhnlich so, als ob die Unterscheidung Moseh's von allen Propheten nicht bloss von allen gleichzeitigen, sondern auch von allen künftigen, wenigstens alttestamentlichen, Propheten gelte. Das ist aber nur bedingungsweise richtig. Anlass und Form der Worte berechtigen nur an die *gleichzeitigen* Propheten zu denken; sie verneinen es *nicht* ausdrücklich, dass etwa in spätern Stadien der Bundesgeschichte Propheten auftreten können, die in den angegebenen Prädicaten Moseh gleichkommen, ja möglicherweise ihn auch noch übertreffen können. Wenn der abschliessende Redactor des Pentateuchs (Deut. 34, 10) sagt: „Es stand hinfort kein Prophet in Israel auf, wie Moseh etc.", so gilt dies eben auch nur von der Zeit, die damals bereits abgelaufen war, nicht aber von der Zukunft. Allerdings aber, sofern es jetzt schon, oder später wenigstens, zum Bewusstsein gekommen war, dass das, was Moseh hauptsächlich vor allen Zeitgenossen auszeichnete, nämlich dass er betraut sei mit dem ganzen Hause Jehovah's, nur in seiner Person sich darstellen, und später im ganzen Verlaufe der Bundesgeschichte bis zu deren Erfüllung und Vollendung nicht mehr vorkommen sollte, dass vielmehr in den spätern Stadien der Geschichte die theokratische Gesammtleitung des Volkes auf mehrere *coordinirte* Aemter und Stände (Richter, Könige,

Propheten, Priester) vertheilt sein und bleiben sollte, — sofern dies zum Bewusstsein gekommen, war die Ausdehnung unsres Ausspruches auch auf die Zukunft berechtigt. Aber wenn es auch demnach für das Bewusstsein des alten Israeliten feststehen konnte, dass vor der Erfüllung aller Verheissung kein zweiter Moseh, der wie dieser Ein und Alles sei im Hause Jehovah's, auftreten werde, so war damit immer noch nicht gesagt, dass auch die einzelnen Functionen, welche Moseh oblagen, in ihrer spätern Vereinzelung, nicht in eben solcher, ja sogar noch höherer Weise auftreten könnten. Sollte die Offenbarung Gottes seit Moseh nicht stagniren, sondern vielmehr fortschreiten, so war Letzteres sogar nöthig. Ein David war als politisches Haupt Israels, ein Jesajah als Verkünder göttlicher Rede an Israel mehr als Moseh, aber dennoch war David und war Jesajah weniger als Moseh, weil er nur das Eine und nicht auch zugleich das Andre war und sein konnte.

Wir dürfen demnach aus unserer Stelle nicht schliessen, dass was hier von den gleichzeitigen Propheten ausgesagt ist, auch in gleicher Weise von allen Propheten der Folgezeit gelte. Zur Zeit war Moseh der Einzige, der Jehovah in seiner תְּמֻנָה schaute, der Einzige, dem Jehovah sich nicht בְּחִידֹת offenbarte, — nach seinem Tode aber kann dieselbe Gabe auch noch Andern zu Theil geworden sein.

5. Da die Anordnung über die Reinigung der Aussätzigen (Lev. 14) jetzt schon promulgirt war, so unterliegt es keinem Zweifel, dass Mirjam dem dort vorgeschriebenen Reinigungsritus unterzogen wurde. Darauf beziehen sich die sieben Tage, die sie von der Gemeinschaft ihres Volkes ausgeschlossen sein sollte (vgl. Lev. 14, 9. 10).

Die Aussendung der Kundschafter ins gelobte Land.

§ 72. (Num. 13. Deut. 1, 19—25.) — Von Chazerot brach das Volk auf und lagerte sich zu Ritmah (d. h. im Wady Retemât, dem Eingange zur Ebene Kadêsch vgl. § 63). Es steht hier an der Pforte des verheissenen Landes, — nur noch ein Schritt weiter im Glauben gethan, so ist das Ziel seiner Wandrung erreicht! Dazu fordert Moseh nun auch das Volk auf (Deut. 1, 20). Dies weigert sich dessen auch nicht, wünscht aber vorher, durch Aussendung von Kundschaftern sich eine genauere Kenntniss vom Lande und seinen Bewohnern zu verschaffen. Moseh hat dagegen nichts einzuwenden (Deut. 1, 23) und wählt nach Jehovah's Befehl (Num. 13, 2 ff.) zwölf angesehene Männer, aus jedem Stamme Einen, zur Ausrichtung dieser Klugheitsmaassregel [1]). Die Kundschafter durchzogen das ganze Land und kehrten nach vierzig Tagen zur Gemeinde nach Kadesch zurück. Aus einem Thal in der Nähe von Hebron, Namens Eschkol, brachten sie zur Bezeugung der Fruchtbarkeit des Landes eine Weintraube nebst Proben von Granatäpfeln und Feigen mit. In ihrem Berichte priesen sie die Fruchtbarkeit des erkundeten Landes und bezeichneten es als ein Land, darinnen Milch und Honig flösse; aber noch mehr und angelegentlicher wissen sie von den starken Festungen des Landes, von seinen kriegerischen Bewohnern und den riesigen Enaks-

kindern, denen gegenüber sie sich wie die Heuschrecken vorgekommen seien, zu erzählen; es sei überdem ein Land, das seine Bewohner fresse. So brachten sie ein böses Gerücht aus von dem Lande, das sie erkundet, und erklärten: „Wir können nicht hinaufziehen gegen das Volk des Landes, denn es ist stärker als wir [2])". Nur zwei von den Kundschaftern, **Josua**, der Sohn Nun's, vom Stamme Efraim, und **Kaleb**, der Kenissite, vom Stamme Judah [3]), waren andrer Meinung. Sie boten Alles auf, das verzagte Volk zu ermuthigen, und riethen im Vertrauen auf Jehovah's Verheissungen, die mächtiger, als alle Enakskinder und deren Festungen, sofort zur Besitznahme des Landes vorzuschreiten.

1. Auch v. **Lengerke** erkennt an (I, 563), dass die Motivirung der Kundschaftersendung durch einen Befehl Gottes (in den Num.) und durch den Wunsch des Volkes (im Deut.) nicht miteinander im Widerspruch stehen. — Man kann nicht, wie es gewöhnlich geschieht, das Verlangen des Volkes so ohne Weitres und von vornherein aus einem ungläubigen oder schwachgläubigen Verhalten zu den göttlichen Verheissungen über den Besitz des Landes und seine Vortrefflichkeit ableiten. Der Fall ist ganz analog mit der Bitte Moseh's an Chobab (§ 69, 2). Wie dort neben der göttlichen Führung durch die Wolken- und Feuersäule auch menschliche Kenntniss der Localitäten in der Wüste noch schätzbare Dienste leisten konnte, und der Wunsch sich derselben zu versichern, nicht Kleinglaube, geschweige denn Unglaube gescholten werden darf, — so konnte auch hier eine Auskundschaftung des zu erobernden Landes Vortheile gewähren, deren Aufsuchung und Benutzung die göttliche Verheissung ihnen nicht entwerthete, die vielmehr Pflicht war, insofern der göttliche Beistand nie die besonnene, umsichtige und eifrige Benutzung aller menschlichen Mittel und Kräfte ausschliesst, sondern vielmehr fordert. **An sich** also konnte die Aussendung der Kundschafter ebensowohl aus starkem wie aus schwachem Glauben hervorgehen; — aber freilich, der **Ausgang** legte deutlich genug den Grund der hier **in concreto** obwaltenden Gesinnung bloss. Weil also der Wunsch des Volkes an sich ein wohl zu rechtfertigender war, „gefiel" er Moseh (Deut. 1, 23), und auch Jehovah nimmt ihn in seinen eigenen Willen auf, weshalb er in den Num. als Befehl Jehovah's auftritt. Aber das „Gefallen" **Moseh's** an demselben ist ein menschlich kurzsichtiges, das sich in seiner Erwartung täuscht; während **Jehovah**, der Herzenskündiger, den verborgenen und vielleicht auch noch unbewussten Herzensgrund erforscht, und sich deshalb das Verlangen des Volkes gefallen lässt, damit dieser Herzensgrund zum Vorschein komme und überwunden oder — gerichtet werde. Berücksichtigen wir, von welcher Wichtigkeit es war, dass das Volk nicht mit solchem Herzensgrunde, wie er in Folge des Berichtes der Kundschafter sich in erschreckender Weise bloss legte, an das Werk der Besitzergreifung des Landes ging, — die nur als Werk freudigen Glaubens gelingen konnte und sollte, — und dass die Schmach des Misslingens auch eine Schmach Jehovah's und seines Bundes in den Augen der Heiden gewesen wäre, so werden wir es begreifen, dass das Verhalten Jehovah's in Num. 1, 2f. nicht als ein indifferentes Zulassen des vom Volke Gewünschten, sondern als ein **Befehl** im eigentlichsten Sinne des Wortes beschrieben ist.

Dass der **Stamm Levi** keinen Kundschafter sendet, hat seinen Grund darin, dass Levi's Bestimmung und Aufgabe eine ganz andre ist, als die der übrigen Stämme. Levi sollte nicht in gleicher Weise wie die übrigen Stämme am Besitz des verheissenen Lan-

des Theil nehmen, und hatte daher auch nicht bei der Eroberung desselben sich zu betheiligen; Levi's Erbtheil war Jehovah (Num. 18, 20; Deut. 10, 9; 12, 12; 14, 27. 29) und Jehovah's Heiligthum der Boden seiner Wirksamkeit und Bundesthätigkeit. — Uebrigens sehen wir hier, dass die Reorganisation der Stämme zur Wiederherstellung der bedeutsamen Zwölfzahl, die durch den Austritt des Stammes Levi bedingt und durch die Gliederung des Stammes Josef in zwei Stämme Efraim und Manasseh (vgl. Gen. 48) ermöglicht war, schon in voller Geltung stand.

8. Robinson (I, 356) kam auf dem Wege von Hebron nach Jerusalem durch das Thal, welches gemeiniglich und nicht ohne Grund für das **Eschkol** des alt. T. gehalten wird: „Der Weg geht zwischen den Mauern von Wein- und Oelgärten; die erstern liegen hauptsächlich in dem Thale und die letztern an den Abhängen der Hügel, welche an vielen Stellen in Terrassen gebaut sind. Diese Weingärten sind trefflich und tragen die grössten und schönsten Trauben im ganzen Lande. Die Beschaffenheit der Früchte dieses Thales stimmt noch immer mit ihrem alten Ruhme überein; sowohl Granatäpfel und Feigen, als auch Aprikosen, Quitten u. dergl. wachsen hier noch im Ueberfluss." — Die Lage des Thales Eschkol wird an unserer Stelle nicht genau bezeichnet, doch weist der Zusammenhang der Rede deutlich auf die Nähe von Hebron hin, und „Gen. 14, 24 heisst es, dass Abraham bei seiner Verfolgung der vier Könige von Hebron aus durch seine Freunde Aner, Eschkol und Mamre begleitet wurde. Nun gab Mamre dem Terebynthenhain bei Hebron den Namen (Gen. 13, 18), und es ist nicht unwahrscheinlich, dass auf gleiche Weise der Name des Thales von Eschkol abzuleiten ist."

Die **Weintraube**, welche die Kundschafter als Fruchtprobe mitbrachten, wurde von zweien derselben auf einem Stecken getragen. Man fasst dies gewöhnlich so, als wenn sie wegen ihrer enormen Grösse und Schwere für Einen zu schwer gewesen sei, und verirrt sich dabei in abstruse Uebertreibung. Die besondre Art des Transportes war aber gewiss weniger durch ihre die Kräfte eines einzelnen Mannes übersteigende Grösse und Schwere, als vielmehr durch die Vorsicht und den Wunsch, sie unzerdrückt und unverletzt vorzeigen zu können, bedingt.

Wenn die Kundschafter von dem Lande aussagen, dass „**Milch und Honig**" darin fliesse, so ist das offenbar eine orientalisch-poetische Ausdrucksweise, die nichts anders besagen will, als dass das Land für Viehzucht und Ackerbau die ergiebigsten Quellen darböte.

Als die streitbaren Völker, mit welchen Israel bei der Erobrung des Landes es zu thun haben werde, nennen die Kundschafter die Amalekiter, die gegen Süden, also auf dem südlichen Abhange des judäischen Hochlandes; — die Chettiter, Jebusiter und Amoriter, welche auf dem Gebirge Judah selbst; — und die Kanaaniter, (Collectivname), welche in der Meeresniedrung und in der Jordansebene wohnen; ausserdem die Enakim, die Reste der Urbewohner des Landes, vgl. Bd. I, § 45, 1. Besonders überwältigend war der Eindruck, welchen namentlich diese Letztgenannten durch ihre riesige Leibesgrösse auf die glaubenslosen Kundschafter machten.

Was die Kundschafter damit meinten, wenn sie sagten: „Das Land frisst seine Bewohner, wird sich schwerlich näher bestimmen lassen. O. v. Gerlach umschreibt es: „Alle Bewohner des Landes müssen beständig gerüstet sein, weil sie unablässigen Einfällen ihrer Nachbarn ausgesetzt sind, und können sich doch ihrer nicht erwehren." Aehnlich M. Baumgarten: „Vielleicht ist der aufreibende Kampf der verschiedenen Völkerschaften, der Urbewohner, Kanaaniter, Philister, in diesem Lande angedeutet, —

möglich indess auch, dass sie den Untergang des schönen Siddimthales (Gen. 19) im Auge haben." Letzteres, ein Factum, das vor mehr als 600 Jahren sich ereignet hatte, kann aber unmöglich hier gemeint sein, und Erstres passt nicht zu den Worten. Eher möchten wir an eine noch im frischen Gedächtnisse befindliche Landplage, die vor nicht langer Zeit schwer auf dem Lande gelastet, denken.

8. Daran dass **Hosea** (הוֹשֵׁעַ), der nach Vs. 16. (17) erst jetzt von Moseh den Namen **Josua** (יְהוֹשֻׁעַ) erhalte, diesen Namen schon Ex. 17, 9; 24, 13 u. Num. 11, 28 führe, hat die Kritik Anstoss genommen. **Hengstenberg** (Beitr. III, 395) kennt drei Wege der Lösung dieser Schwierigkeit: 1) die Annahme einer Prolepsis, für die sich aus dem Pentateuch so viele Analogien beibringen lassen, 2) die Annahme, dass Moseh den Namen Josua bei dieser Gelegenheit, bei der er von Neuem sich bewähren sollte, nur erneuerte und 3) die Annahme, dass hier etwas berichtet werde, was schon geraume Zeit früher geschah, entweder als Hosea in Moseh's Dienste trat oder vor dem Treffen mit den Amalekitern (Ex. 17). Er selbst und mit ihm **Ranke** (II, 202) entscheidet sich für die dritte, wir für die erste. Denn wenn auch die Beziehung des Waw consec. in וַיִּקְרָא Vs. 17 auf die Gedankenfolge (statt auf die Zeitfolge) grammatisch zulässig, so liegt Letzteres doch jedenfalls grammatisch und sachlich näher. **Hengstenberg** meint zwar, gegen diese Deutung zeuge dies, dass in unsrer Stelle keine rechte Veranlassung vorliege, dem Josua seinen heiligen Namen zu erneuern, geschweige denn, ihm denselben zuerst zu geben. Auch lasse sich kaum denken, dass Moseh bis zu dieser Zeit mit der Namensändrung gewartet (?) haben solle, da er früher schon durch den von Josua über die Amalekiter erfochtenen Sieg eine so gewichtige Veranlassung dazu gefunden hätte. — Dass Moseh so lange mit der Namensändrung „gewartet" haben solle, wäre freilich sonderbar genug. Aber er hat nicht gewartet, weil er jetzt erst daran dachte, ihm einen andern Namen zu geben. Veranlassung dazu gab ihm eben die Aussendung der Kundschafter, unter denen **Josua** jedenfalls (wenn man Ex. 17, 9; 24, 13 berücksichtigt) als der Angesehenste und als Diener Moseh's (als sein **alter ego**) derjenige war, der an der Spitze der Gesandtschaft stand. Die Namensändrung ist das **Glückauf!** das er den Kundschaftern bei ihrer Abreise mit auf den Weg giebt. Dass ein **Hosea** unter ihnen war, erscheint bedeutsam; Moseh bringt ihnen diese Bedeutsamkeit zum Bewusstsein, und steigert sie noch durch die Verbindung des heilbringenden Jehovah-Namens mit dem heilverkündenden Namen des Mannes, dessen früheres Leben eine Bürgschaft dafür war, dass „Jehovah Heil ist."

Kaleb, aus dem Stamme Judah, führt den Zunamen des **Kenissiten**, (הַקְּנִזִּי) ebenso Jos. 14, 6. 14. **Bertheau** (Zur Gesch. S. 160 und zu Richt. 1, 13), **Ewald** (I, 298) und v. **Lengerke** (I, 201) meinen nun, die in Gen. 15, 19 unter den ersten Bewohnern Palästina's genannten Kenissiter hier wiederzufinden. Ewald sagt: „Von diesen Qenizzäern wohnte ein Theil zur Zeit der Erobrung Kanáan's durch Israel zerstreut im südlichsten Lande, gewiss in einigen herrschenden Geschlechtern; wenn nämlich 'Othniel, Kaleb's jüngerer Bruder und zugleich sein Tochtermann, ein Sohn Qenaz's genannt wird (Jos. 15, 17; Richt. 1, 13; 3, 9), Kaleb selbst aber, der Sohn Jefunne's, den Zunamen der Qenizzäer trägt, so kann das, da die ursprüngliche Bedeutung der Qenizzäer feststeht, offenbar nichts Andres aussagen, als dass Kaleb mit seinem Anhange sich mit den im südlichen Kanáan ansässigen Qenizzäern verbündet habe und von diesen als ihr gleichberechtigter Stammesgenosse anerkannt sei; mussten dann aber später diese Qenizzäer in das Abhängigkeitsverhältniss zu seinen Nachkommen treten, so konnte Qenaz auch sein Enkel heissen (1 Chron. 4, 15). Ein andrer Theil aber wohnte in Edóm und erschein

dort als einer der Enkel Esau's durch Elifaz (Gen. 36, 11. 15. 42); er war also dort mit Aufopfrung voller Selbstständigkeit in den Verband des Reiches der Idumäer getreten, ebenso wie jene Kaleb-Verbündeten in das der Israeliten." — Sic! So stösst man alle überlieferte Geschichte um, und macht selbst Geschichte nach Herzenslust! Vgl. dagegen **Keil** (Josua S. 274). Der Name קנזי ist in Gen. 15, 19 Volksname, an den übrigen Stellen Patronymicum, die Gleichheit der Namen nur ein Spiel des Zufalls. Der Name קְנַז war in der Familie Kalebs ein öfter wiederkehrender (vgl. über das öftere Vorkommen derselben Namen bei den Arabern **Kosegarten** in der Zeitschr. für die Kunde des Morgenl. I, 3, S. 312). Kalebs jüngerer Bruder, der Vater Otniels hiess so, und sein eigener Enkel erhielt wieder denselben Namen. Allem Anschein nach war dieser seiner Bedeutung wegen (قنص = venatus est) für diese Heldenfamilie besonders anpassende Name auch früher in ihr sehr gebräuchlich. Auch für das als Jägervolk bekannte Geschlecht Edoms eignete sich dieser Name seiner Bedeutung wegen besonders; daher es nicht befremden kann, wenn wir ihn auch dort wiederfinden.

Der Aufruhr des Volkes und das Gericht Gottes zu Kadesch.

§ 73. (Num. 14, 1—38. — Deut. 1, 26—39.) Der Bericht der Kundschafter versetzte das Volk in völlig trostlosen Zustand; — es weinte die ganze Nacht, murrte wider Moseh, klagte, jammerte und wollte gar in offener Meuterei sich einen Hauptmann wählen und wieder gen Aegypten ziehen. Josua's und Kalebs ermuthigendes Zureden reizt die Verzweifelnden nur noch mehr. Beide Helden mit Moseh und Aharon schienen verloren, denn das Volk gedachte sie zu steinigen. Da erschien aber die Herrlichkeit Jehovah's in der Stiftshütte vor allem Volke. Jehovah verkündigt Moseh, dass Er das Volk schlagen wolle mit Pest und es vertilgen wie einen Mann, ihn aber, den Einzelnen, zum grossen Volke machen. Aber Moseh hat auch in dieser Stunde der Noth Pflicht und Recht seines Amtes nicht vergessen. Er macht Beides geltend. Er hält dem HErrn alle seine Verheissungen vor; beruft sich auf seine bisherigen Gnadenerweisungen; erinnert daran, wie Jehovah selbst vordem (Ex. 34, 6 vgl. § 52) gepredigt hat von dem Namen Jehovah's, dass Er geduldig sei, von grosser Barmherzigkeit und Treue und vergiebet Missethat und Uebertretung; er weist hin auf die Schadenfreude Aegyptens und des heidnischen Kanaans, wenn sie Solches erfahren würden; er fleht um Gnade und Vergebung für das Volk. Sie wird ihm zugesagt, — aber in einer Begrenzung, wie der hier zur Vollendung gediehene Unglaube des Volkes sie allein noch zulässt (vgl. § 51, 2). Das Volk, insofern es einen Gattungsbegriff darstellt, bleibt gerettet; aber die Individuen soll die verdiente Strafe treffen. Die Zeit ist gekommen, von der Jehovah gesagt hatte (Ex. 32, 34): „Zur Zeit meiner Heimsuchung will Ich heimsuchen ihre Sünde." So trifft denn nicht das Volk, nicht den Samen Abrahams,

bei dem der Bund und die Verheissung bleibt, wohl aber die Individuen, welche Jehovah und seine Verheissungen verachtet und verworfen haben, das Verwerfungsurtheil von Seiten Jehovah's. Und also lautet das Urtheil: „Alle die Männer, die zwanzig Jahre alt und drüber, meine Herrlichkeit und meine Zeichen gesehen haben, die Ich gethan habe in Aegypten und in der Wüste und die mich nun zehnmal [1]) versucht haben, deren soll keiner das Land sehen, dass Ich ihren Vätern geschworen habe, ihre Leiber sollen fallen in der Wüste, — ausser Kaleb und Josua, die mir treulich nachgefolget. Nach der Zahl der Tage, in welchen ihr das Land erkundet, sollt ihr eure Vergehungen tragen in der Wüste vierzig Jahre. Aber eure Kinder, von denen ihr sagtet, dass sie ein Raub des Landes werden würden, sollen hineinkommen und das Land erkennen, das ihr verwerfet. Darum so wendet euch morgen und ziehet in die Wüste nach dem Schilfmeer hin." Und zum Zeugniss, wie ernst es gemeint sei mit dieser Drohung, werden die zehn Männer aus den Kundschaftern, die durch ihren Unglauben des Volkes Unglauben erregt haben, durch plötzlichen Tod hinweggerafft.

1. Wenn in Vs. 22 gesagt wird, dass das Volk Jehovah „nun zehnmal" versucht habe, so wird man wohl zunächst die angegebene Zahl für eine runde und symbolische zu halten geneigt sein, als durch welche ausgesprochen sein soll, dass das Maass der Versuchungen voll geworden sei, insofern nämlich Zehn die Zahl der Vollendung und des Abschlusses ist. Wir halten daran auch fest. Denn die Versuche, gerade zehn geschichtliche Versuchungen herauszuzählen, gelangen nicht ohne Zwang zum Ziele. Ranke (I, 121) zählt folgende Stellen auf: „1) Ex. 5, 20. 21 (denn auch damals hatte Jehovah schon Zeichen gegeben, vgl. Ex. 4, 29—31); 2) Ex. 14, 11. 12; 3) Ex. 15, 22—27; 4) Ex. 16, 2. 3; 5) Ex. 16, 20; 6) Ex. 17, 1—7; 7) Ex. 32; 8) Num. 11, 1—4; 9) Num. 11, 4—35; 10) Num. 14." — Ex. 5, 20. 21 möchte aber weniger passend erscheinen; O. v. Gerlach (I, 511) lässt deshalb diese Stelle auch weg; aber wenn er, um die Zehnzahl wiederzugewinnen, dafür Ex. 16, 27 einschiebt, so möchte diese Stelle schwerlich mehr Ansprüche haben als die gestrichene.

2. Die Bestimmung, dass Alle diejenigen, welche beim Auszuge aus Aegypten zwanzig Jahr und drüber alt waren, das verheissene Land nicht betreten sollen, hat offenbar ihren Grund darin, dass diese im Alter vollkommen zurechnungsfähiger Mündigkeit Zeugen aller Grossthaten Gottes in Aegypten und in der Wüste gewesen, und ihr Unglaube daher um so strafbarer erscheint. — Bei der Mustrung im letzten Jahre der Wüstenwandrung ergiebt sich auch nach Num. 26, 64, dass ausser Kaleb und Josua bereits alle zu dieser Generation Gehörigen dahingestorben sind. Die ausschliessliche Richtigkeit dieses Resultates ist indess beanstandet worden, weil die Söhne Aharon's, Eleasar und Itamar schon im Anfange des zweiten Jahres zu Priestern bestellt waren (Lev. 10, 6. 7 vgl. K. 8) und doch Eleasar wenigstens noch nach der Erobrung des hl. Landes das Hohepriesterthum bekleidete (Jos. 14, 1; 17, 4 f. etc.), — und ferner weil nach Jos. 24, 7 gar noch eine ganze Menge von Augenzeugen der Thaten Gottes in Aegypten am Leben gewesen zu sein scheinen. Allein die exceptionelle Stellung der

Söhne Aharons lässt sich, wenn eine solche wirklich stattgefunden hätte, vielleicht schon aus der Annahme erklären, dass überhaupt der Stamm Levi in jenes Verwerfungsurtheil Num. 14 nicht mit einbeschlossen gewesen. Seit der Bestimmung dieses Stammes für den Dienst am Heiligthum war derselbe der Gleichstellung mit den übrigen Stämmen enthoben, — Levi bildete nicht mehr einen Stamm gleich den zwölfen, und unter den zwölf Kundschaftern war auch, wie wir sahen, kein Repräsentant des Hauses Levi. Auch war Levi bei der Mustrung Num. 1 nicht mitzugezogen worden, und gerade diese Mustrung erscheint in Num. 14, 29 als maassgebend für die vom Verwerfungsurtheil Getroffenen, denn dort heisst es ausdrücklich: „Alle, die ihr gemustert seid nach eurer Zahl, von 20 Jahren und darüber.“ Dieser objectiven Ausnahmsstellung entspricht auch wohl eine subjective. Denn es lässt sich annehmen, dass seit dem Vorfalle mit dem goldenen Kalbe, wo sich Levi durch seinen Eifer für Jehovah's Ehre so sehr hervorgethan hatte (§ 50, 8), dieser Stamm im Ganzen stets auf der Seite Jehovah's und Moseh's gestanden habe. — Doch haben wir gar nicht einmal nöthig, auf der Anerkennung dieser Bemerkungen zu bestehen. Die Sache lässt sich noch viel einfacher zurechtlegen. Das Dienstalter der Leviten sollte zwar nach Num. 4, 3. 23. 30. 47 vom 30. bis 50., oder nach Deut. 8, 32—36 vom 25. bis 50. Lebensjahre dauern; aber das Dienstalter der Priester wird im Pentateuch nirgends normirt (erst nach einer Bestimmung in 2 Chron. 31, 17 sollten sie nicht unter 20 Jahre alt sein). Es ist aber jedenfalls unberechtigt, das Dienstalter der Leiten ohne Weitres auch auf das der Priester zu übertragen. Für den Dienst der Leviten, denen alle schwere und körperlich anstrengende Arbeiten bei und an der Stiftshütte zugetheilt waren, musste das vollkommen ausgewachsene Mannesalter gefordert werden, für den ungleich leichtern Priesterdienst war dies nicht erforderlich. Eleasar kann also beim Empfang der Priesterweihe sehr wohl erst 20—22 Jahre, und beim Auszuge aus Aegypten noch nicht voll 20 Jahre alt gewesen sein. Für diese Annahme scheint auch Exod. 24, 1 zu sprechen, denn dort steigen nur Nadab und Abihu, nicht aber auch Eleasar und Itamar, die doch mit jenen sonst vollkommen gleichberechtigt und gleichgestellt waren, auf den hl. Berg.

Was die zweite Stelle Jos. 24, 7 betrifft, so ist diese vollends nichts beweisend. Um die Geltung dieser Stelle zu entkräften, würde vielleicht schon die Hinweisung auf den solidarischen Gattungscharakter des Volkes hinreichen; aber da im Verwerfungsurtheil Num. 14 ausdrücklich alle diejenigen ausgenommen werden, die beim Auszuge noch nicht zwanzig Jahre alt waren, und diese doch schon Augen zu sehen hatten, so konnten zu der Zeit, von der Jos. 24, 7 handelt, noch viele Augenzeugen der Wunder in Aegypten am Leben sein.

3. Dass die Jahre des unfreiwilligen Wüstenaufenthaltes nach der Zahl der Tage abgemessen werden, welche die Kundschafter im gelobten Lande zugebracht haben, kann nur Dem sonderbar oder spielend erscheinen, dem die Empfänglichkeit abgeht für die Erfassung und Würdigung der Geschichte des Reiches Gottes als einer bis ins Geringfügigste und Aeusserlichste planmässigen und sinnvollen Geschichte, und der es zudem vergisst, dass der Erzieher die Kinder auch als Kinder zu behandeln hat. Die orientalischen Völker des Alterthums und so auch das Volk Israel standen in solchen Dingen auf dem Standpunct kindlich-concreter Anschauung; sie sahen die Aeusserlichkeiten des Lebens mit ganz andern Augen an, als wir abstracten, modernen Abendländer, und legten den harmonischen oder disharmonischen Beziehungen derselben, eine Bedeutung und eine Wichtigkeit bei, für die wir keinen Sinn mehr haben. In unserm Falle ist aber die Beziehung der 40 Wüstenjahre auf jene 40 Kundschaftertage von mehr als einer Seite tief

bedeutsam und pädeutisch wichtig. Wie lebendig musste ihnen dadurch der Gegensatz des verscherzten Wohnens im gelobten Lande und des als Strafe auferlegten Wohnens in der Wüste vor Augen treten, — wie lebendig sich ihnen das Verhältniss von Ursache und Wirkung, von Sünde und Strafe, einprägen! Jedes Jahr, das von den 40 Strafjahren abgelebt und abgezählt wurde, war eine erneuerte, ernste Busspredigt, weil eine Erinnerung an die Ursache der Verwerfung.

§ 74. (Num. 14, 39—45; Deut. 1, 40—46.) — Die Verkündigung des Strafgerichtes macht einen tiefen Eindruck auf das Volk. Jetzt tritt ihnen erst die ganze Bedeutsamkeit dessen, was sie aus ungläubiger Zaghaftigkeit eingebüsst haben, recht lebendig vor die Seele: so nahe am Ziele und nun doch für immer ausgeschlossen von dem Besitz des verheissenen, köstlichen Landes, zurückgebannt in die dürre, trostlose Einöde für ihre ganze Lebenszeit, und nur die Aussicht auf ein Grab im Sande der Wüste! Jetzt möchten sie gerne ihren Fehltritt wieder gut machen, sie erklären sich deshalb bereit, hinaufzuziehen, und beharren bei diesem Entschlusse, obwohl Moseh sie ernstlichst davon abmahnt: „Es wird euch nicht gelingen! sagt er, ziehet nicht hinauf, denn Jehovah ist nicht unter euch“ [1]). Die Wolkensäule wich nicht und Moseh blieb zurück im Lager. Als sie aber dennoch hinaufzogen, kamen die Amalekiter und Amoriter [2]) vom Gebirge herab, und schlugen sie zurück bis Chormah [1]).

1. Im Unglauben an die Kraft der göttlichen Verheissung hatte Israel sich geweigert, den Kampf gegen die kriegerischen Völker Kanaans und ihre starken Festungen zu unternehmen; — im Unglauben an den Ernst des göttlichen Gerichtes, das deshalb über sie gekommen war, sind sie jetzt entschlossen, das Versäumte einzuholen, das Verscherzte wiederzugewinnen. Dort hatten sie zu wenig Vertrauen auf den Beistand Gottes, hier zu viel Vertrauen auf sich selbst; in beiden Fällen missachteten und verkannten sie die Wahrheit, dass an Gottes Segen Alles gelegen ist. Dort verachteten sie Gott, hier versuchten sie Gott. Sie sprachen zwar: Wir haben gesündigt, siehe hier sind wir! aber diese Sinnesändrung war keine Sinnesbesserung, ihre Reue keine Busse; der Grund des Herzens war derselbe geblieben, er hatte nur statt der einen gottwidrigen Seite ungläubiger Verzagtheit die andre trotziger Selbstüberhebung hervorgekehrt. „Das ist des alten Menschen Oberflächlichkeit, der wenn er auf seine Sünde geführt wird, anstatt sich in diese zu vertiefen und sie in ihrem unheimlichen Grunde zu erfassen, sie für eine zufällige Erscheinung ansieht, und daher obgleich in demselben Zustande verharrend, seine Sünde sofort zu bessern unternimmt“ (M. Baumg.).

2. Die Kritik hat auch hier wieder dem Pentateuch einen Widerspruch aufgebürdet: „Deut. 1, 44 sind Amoriter genannt, wo Num. 14, 45 Amalekiter.“ Allein man braucht bloss das Dolose dieser Anführung aufzudecken, um die Nichtigkeit des Angriffs ins Licht zu stellen. In Num. 14 werden nämlich Amalekiter und Kanaaniter genannt, in Deut. 1 nur Amoriter. Die Amoriter bildeten aber bekanntlich den mächtigsten Stamm der Kanaaniter, weshalb im alten Test. die beiden Namen unzähligemal promiscue gebraucht werden. Die ganze Differenz reducirt sich also darauf, dass die geschichtliche genaue Stelle neben den Amoritern oder Kanaanitern noch Amalekiter nennt, während

die Stelle des Deut. nur die ungleich wichtigern Amoriter (= Kanaaniter) nennt. Vgl. Hengstenberg Beitr. III, 421 ff., Ranke II, 332.

3. Ueber Chormah vgl. § 63, 1; 64, 3 und besonders § 82, 2.

§ 75. (Num. 15.) — Das Verwerfungsurtheil über die gegenwärtige Generation des Volkes ist ausgesprochen, aber der Bund ist nicht aufgelöst, seine Geschichte nicht abgebrochen. Denn wenn die Geschichte auch in dieser Generation fortschrittslos auf demselben Puncte stehen bleiben soll, so ist doch der heranwachsenden Generation der Fortschritt, den sie zunächst zu machen hat, nämlich die Besitznahme des verheissenen Landes zugesichert. — Dass das Gericht der Verwerfung, welches der gegenwärtigen Generation gilt, ein unwiderrufliches ist, hat sich in dem misslungenen Versuche, dennoch in das Land einzudringen, gezeigt. Aber auch die damit verbundene Verheissung, welche der zukünftigen Generation gilt, bleibt nicht ohne göttliche Bürgschaft, ja selbst der verworfenen Generation wird es bezeugt, dass ihre Verwerfung nur eine beschränkte, keine absolute ist, nämlich dass sie sich bloss auf die Ausschliessung von dem Besitz des verheissenen Landes bezieht, welches sie selbst verworfen haben. Beides ist darin ausgesprochen, dass unmittelbar nach der Verkündigung des Gerichtes die ergänzende Gesetzgebung ihren Fortgang nimmt, gleich als wäre durch das Vorgefallene keine weitre Störung eingetreten [1]). Und wie Jehovah durch die Fortsetzung der Gesetzgebung bezeugt, dass sein Verhältniss zum Volke an sich noch dasselbe ist, wie vordem, so bezeugt auch ein Vorfall, der gerade jetzt sich ereignet [2]), dass Er nicht gesonnen ist, von der Strenge seiner Fordrungen an das Volk während des suspendirten Fortschrittes der Geschichte, etwas abzulassen, und dass das Volk diese Verpflichtung erkennt und anerkennt.

1. Schon dass Jehovah fortfährt, Gesetze zu geben, bezeugt, dass die Verwerfung keine absolute ist. Noch klarer tritt dies hervor, wenn wir auf Form und Inhalt der jetzt sich kund gebenden Gesetze achten. Ihre beiden Hauptgruppen sind eingeleitet durch die Worte (Vs. 2): „So ihr in das Land eurer Wohnsitze kommt, welches Ich euch gebe", und (Vs. 18): „Wenn ihr in das Land kommt, wohin Ich euch führe, so sollt ihr u. s. w." Auch dass diese Gesetze den Opfercultus betreffen, ist bedeutsam; der theokratische Cultus ist so fern davon, durch das Gericht der Verwerfung aufgehoben zu sein, dass er vielmehr jetzt noch Erweitrungen und Ergänzungen erhält. Die dritte Gruppe (Vs. 37 ff.) dagegen enthält Anordnungen, welche nicht erst nach der Besitznahme des Landes, sondern jetzt gleich schon in Kraft treten können und sollen; jeder Israelit soll nämlich Quasten oder Troddeln an seinem Kleide tragen, als deren Zweck angegeben wird, ihn an seine Verpflichtung zu den göttlichen Geboten zu erinnern. Die Troddeln mit ihren vielen blauen Fäden, aus einheitlichem Knoten hervorgehend, und von ihm als Einheit zusammengehalten, gelten nämlich als Symbol des ein-

heitlichen und doch vielfach gegliederten göttlichen Gesetzes. Bedeutungsvoll schliesst diese Gruppe mit den eindringlichen Worten: „Ich bin Jehovah, euer Gott, der euch ausgeführet hat aus Aegypten, um euer Gott zu sein, Ich bin Jehovah, euer Gott."

2. Das erwähnte Ereigniss ist die Steinigung des Sabbatschänders. Ein israelitischer Mann wurde am Sabbat Holz lesend gefunden. Diejenigen, welche ihn bei dieser Arbeit gesehen hatten, verklagten ihn vor Moseh, der von Jehovah den Befehl erhielt, den Schuldigen von der ganzen Gemeinde steinigen zu lassen. — Verfall und Bestrafung sind analog der Geschichte des Gotteslästrers (§ 56).

Empörung der Rotte Korach, und Bestätigung des aharonitischen Priesterthums.

§ 76. (Num. 16.) — Noch während des Aufenthaltes zu Kadesch[1]) brach eine neue Empörung aus. [Der Levite Korach, aus dem Geschlechte der Kehatiter, verbündete sich mit den Rubeniten Datan, Abiram und On, um die bestehende Ordnung der Dinge umzustürzen. Unter dem Vorwande, dass die ganze Gemeinde Jehovah's heilig sei und somit Moseh und Aharon kein Recht hätten, sich über sie zu erheben, wollten sie eine neue Verfassung herstellen, bei welcher die angeblich durch Moseh's Herrschsucht unterdrückten Rechte des Volkes wieder zur Geltung gelangen sollen. Vorzugsweise war es wohl darauf abgesehen, Korach an die Spitze eines aus den verschiedenen Stämmen durch Volksstimme erwählten Priesterthums zu stellen, daneben auch wohl den Stamm Ruben in die verlorenen Naturrechte der Erstgeburt wieder einzusetzen. Schon ist es den Empörern gelungen, 250 der angesehensten Männer aus der Gemeinde für ihre Absichten zu gewinnen. Moseh fordert die Verschwornen auf, sich am folgenden Tage mit Rauchpfannen beim Heiligthum einzufinden, um dort das von ihnen in Anspruch genommene allgemeine Priesterthum durch die specifisch priesterliche Function des Räucherns zu bewähren; Jehovah möge dann selbst entscheiden, wer Ihm fortan mit priesterlicher Vollmacht nahen solle. Vergebens hält er Korach und den Leviten seiner Partei ihre Bevorzugung, ihre Undankbarkeit, ihre um so grössere Strafbarkeit vor. Datan und Abiram vollends, die er zu sich bescheidet, verweigern ihm den Gehorsam und senden ihm, statt selbst zu kommen, schnöde Antworten und freche Beschuldigungen. „Ist es nicht genug, sagen sie, dass du uns herausgeführt hast aus dem Lande, darinnen Milch und Honig fliesst, um uns zu tödten in der Wüste, dass du dich auch noch zum Herrscher aufwirfst über uns? Wie schön hast du uns in ein Land gebracht, darinnen Milch und Honig fliesset und hast uns fruchtbare Aecker und Weinberge gegeben zum Eigenthum!"

Der Tag der Entscheidung erschien. Korach kam mit seinem An-

hange zur Stiftshütte, um zu räuchern. Auch die ganze Gemeinde, die schon für ihn Partei zu nehmen beginnt, versammelt sich. Da erschien die Herrlichkeit Jehovah's vor aller Augen, aber Moseh's und Aharon's Fürbitte bewirkte es, dass Zorn und Gericht nur die Verführer und die hartnäckigen Empörer trifft. Der Warnung Moseh's Folge leistend, weicht die Gemeinde von den Zelten Korach's, Datan's und Abiram's. „Daran sollt ihr erkennen, sagt er, ob Jehovah mich gesandt hat: Sterben diese, wie alle Menschen sterben, so hat Jehovah mich nicht gesandt. Schafft aber Jehovah ein Wunder, dass die Erde ihren Mund aufthut und sie lebendig verschlinget mit Allem, was ihnen angehört, so werdet ihr erkennen, dass sie nicht mich, sondern Jehovah verworfen haben." Und kaum hat er geredet, so gehen auch seine Worte schon in Erfüllung. Die Erde verschlang die Rädelsführer mit Haus und Hof[2]), und gleichzeitig fuhr Feuer aus von Jehovah und verzehrte die 250 Mann, welche im Heiligthum Rauchopfer darzubringen sich unterfangen hatten[3]). Zum warnenden Denkzeichen für die künftigen Geschlechter wurde der (Brandopfer-) Altar mit den zu Blech geschlagenen, kupfernen Rauchpfannen der Frevler überzogen.

1. Dass diese Ereignisse noch zu Kadesch vorfielen, lässt sich mit ziemlicher Sicherheit behaupten, nicht nur, weil keines Aufbruchs vorher erwähnt ist, sondern noch mehr, weil der ganze Charakter der Erzählung darauf führt. Unverkennbar liegt es nämlich in dem Plane des Erzählers, nichts von allen Ereignissen der 37 Jahre zwischen dem erst- und zweitmaligen Kadeschaufenthalte zu berichten. Als die Gemeinde in Kadesch angekommen war, stand sie an der Pforte des verheissenen Landes und war somit am Ziele ihrer Wanderschaft; und als sie 37 Jahre später wiederum zu Kadesch sich versammelt hat, ist sie und ihre Geschichte um keinen Schritt weiter gekommen. Zwischen Kadesch und Kadesch giebt es daher keine Geschichte für die Anschauung des Erzählers. (Vgl. § 79.) — Allerdings hatte Jehovah in Num. 14, 25 geboten: „Morgen wendet euch und ziehet in die Wüste nach dem Schilfmeer!" Aber sie hatten diesem Befehl eben nicht Folge geleistet, sondern vielmehr eigenwillig einen Angriff auf das ihnen nun versagte Land gemacht (Num. 14, 40 ff.). Zudem erfahren wir aus Deut. 1, 46 ausdrücklich, dass sie diesmal lange Zeit zu Kadesch blieben.

2. Zur Veranschaulichung der Vorgänge ist es nicht unwesentlich, sich daran zu erinnern, dass das Geschlecht der Kehatiter, dem Korach angehörte, vor dem Eingange der Stiftshütte seinen Platz im Lager hatte, und dass die Zelte des Stammes Ruben, dem die übrigen Rädelsführer angehörten, unmittelbar auf die der Kehatiter folgten. So können die Zelte Korach's des Leviten, und der Rubeniten Datan und Abiram nahe bei einander und beide nicht allzufern vom Heiligthum gestanden haben. — Des dritten Rubeniten On wird nicht weiter gedacht; vielleicht lässt sich daraus schliessen, dass er sich noch bei Zeiten eines Bessern besonnen habe und so gerettet wurde. — In Num. 26, 11 wird uns ausdrücklich gesagt, dass die Söhne Korach's nicht mit betroffen wurden von dem Gerichte, das über ihren Vater erging. Ihre Nachkommen (zu denen auch Samuel und dessen Enkel der Sänger Heman gehörten, werden 1 Chron. 7 (6), 22–28

aufgeführt. Diese Verschonung kann nach Vs. 27 in unserm Berichte nicht als unerklärlich angesehen werden.

3. Stähelin (Krit. Unterss. üb. d. Pent. Berl. 1843 S. 33 ff.) hat die Entdeckung gemacht, dass der Ergänzer in unserm Kapitel zwei verschiedene Sagen ungeschickt genug mit einander verschmolzen habe. Die Grundschrift habe nur über den Aufstand der Korachiten berichtet; der Ergänzer aber, der auch noch von einem Aufstande der Rubeniten Kunde erhalten, habe Beides mit einander confundirt. Stähelin thut sich nicht wenig darauf zu gut, dass es ihm „gelungen sei, die ursprüngliche Erzählung wiederherzustellen", und meint, dass sich so „auch recht gut die Widersprüche erklären, die wir in unsrer Erzählung treffen: Vs. 19 nämlich sei Korach mit Rauchwerk beim heiligen Zelte, und doch erscheine er gleichzeitig Vs. 27 in seiner Wohnung wie die andren Meuterer, die nach Vs. 12 gar nicht zu Moseh kommen wollten, und werde von der Erde verschlungen, während er nach Vs. 35. 39. 40 vom Feuer verzehrt worden sei". Ob die „Grundschrift" bloss von Korach's Aufstande und nicht auch von der Betheiligung Datans und Abirams an demselben berichtet habe, lassen wir dahin gestellt sein. Aber dass der „Ergänzer" durch seine „Ergänzungen" Widersprüche in den Bericht gebracht habe, deren Entdeckung ein günstiges Geschick unserm Kritiker vorbehalten habe, stellen wir sehr entschieden in Abrede. Denn es steht nicht in Vs. 19, dass Korach mit Rauchwerk beim heiligen Zelte war; — es ist ferner nicht wahr, dass er gleichzeitig nach Vs. 27 in seiner Wohnung war; — und es ist ebenso wenig wahr, dass er nach Vs. 32 von der Erde verschlungen und dagegen nach Vs. 35 vom Feuer verzehrt worden sei. Bei Vs. 35 ist Korach gar nicht genannt; es wird dort nur gesagt, dass die 250 Mann, welche räucherten, vom Feuer verzehrt worden seien; bei Vs. 27 wird nur der Wohnung Korach's erwähnt, nicht aber gesagt, dass er selbst in seiner Wohnung gewesen sei, vielmehr scheint dies deutlich genug durch das Folgende ausgeschlossen zu sein. Korach ist wohl zu unterscheiden von den 250 Männern, die seinen Anhang bildeten; nur die Letztern kamen mit Rauchpfannen zum Heiligthum. Er selbst ist die Seele des ganzen Aufruhrs, und daher allenthalben gegenwärtig, wo ein entscheidendes Eingreifen zu erwarten steht. Als Moseh und Aharon zur Stiftshütte kommen, ist er da und regt die ganze Gemeinde gegen sie auf (Vs. 19). Als Moseh darauf (Vs. 25) von der Stiftshütte weg zu den Zelten Korach's, Datan's und Abiram's geht, wird Korach sicherlich ihm dorthin gefolgt sein, und da er am wenigsten der Auffordrung Moseh's an die Gemeinde, aus der Nähe dieser Zelte zu weichen, gefolgt sein wird, so müssen wir annehmen, dass er in die Katastrophe, die sich dort entfaltet, mit verwickelt worden sei. Diese Annahme wird auch ausdrücklich durch Num. 26, 10 (eine Stelle, die Stähelin gar nicht einmal angezogen hat) bestätigt. — Und wie ist es möglich, so kühn in den Tag hinein zu behaupten, dass Vs. 19 und Vs. 27 gleichzeitig sei, da Vs. 25 dazwischen steht!

§ 77. (Num. 17.) — Mit Schrecken und Entsetzen hatte das Gericht über die Empörer das zuschauende Volk erfüllt; — aber Schrecken und Entsetzen über die Sünde, die also gestraft werden musste, hatte es bei demselben nicht bewirkt. So erklärt es sich, dass bald Unzufriedenheit und Murren über diesen Schlag, der die Gemeinde getroffen hatte, in den Herzen Raum gewinnen konnte. Moseh und Aharon sollen nun allein Schuld daran sein. „Ihr habt das Volk Jehovah's getödtet!" heisst es. Schon erhebt sich das Volk zu einem neuen und allgemeinen

Aufstande; Moseh und Aharon flüchten zum Heiligthum. Wiederum erscheint Verderben drohend die Herrlichkeit Jehovah's. „Hebet euch aus dieser Gemeinde, spricht Jehovah zu Moseh, Ich will sie plötzlich vertilgen!“ Und alsobald bricht die Plage an. Moseh treibt Aharon, eiligst zu thun, was seines Amtes ist. Mitten unter die Gemeinde, zwischen die Todten und Lebendigen, tritt Aharon und versöhnt räuchernd die Gemeinde. Da wird der Plage gewehrt; aber schon hatte sie 14,700 Mann hinweggerafft. —

Das rechte Priesterthum hat sich hier sowohl in der Treue wie in der Kraft seines Amtes bewährt. Das widergöttlich angemaasste Priesterthum der Rotte Korach's hatte durch sein Räuchern Tod und Verderben auf sich selbst herabbeschworen; Aharon's gottgeordnetes Priesterthum wehrt dagegen durch sein Räuchern Tod und Verderben von der Gemeinde ab und hemmt das wohlverdiente Gericht, das über sie hereingebrochen war. Aber noch ein Uebriges will Jehovah thun, um die Echtheit des Priesterthums, das Er erwählt hat, auch für die künftigen Geschlechter zu bezeugen. Wie die Rauchpfannen der Rotte Korach, mit denen der Brandopferaltar im Vorhofe bekleidet wurde, ein negatives Zeugniss für die Legitimität des aharonitischen Priesterthums sind, so soll auch noch ein positives, bleibendes Zeugniss für dieselbe im Heiligthum niedergelegt werden. Zu diesem Behufe liefert jeder der zwölf Stämme einen Stab von Mandelholz, bezeichnet mit dem Namen des Fürsten dieses Stammes [1]). Diese werden ins Allerheiligste vor die Bundeslade gelegt, damit Jehovah durch ein Wunder an denselben bezeuge, welchen der zwölf Stämme Er zum Priesterthum berufen und begaben wolle. Als nun am folgenden Tage die Stäbe wieder herausgeholt wurden, siehe da hatte der Stab des Stammes Levi, der mit dem Namen Aharons bezeichnet war, Sprossen getrieben, Blüthen entfaltet und Früchte gereift; die übrigen eilf Stäbe aber waren dürre geblieben wie zuvor [2]). Aharons Stab wird nun ins Allerheiligste zurückgebracht, um dort vor der Bundeslade zum beständigen Gedächtniss dieser Ereignisse aufbewahrt zu werden [3]).

Nach dieser Begebenheit wird nun die ergänzende Gesetzgebung noch weiter fortgesetzt (Num. 18. 19); und zwar knüpft sich sehr passend an diese Erneuerung und Bestätigung des schon früher erwählten Priesterthums zunächst eine Gruppe von Gesetzen über die Rechte und Pflichten dieses Priesterthums an (K. 18). Die dann folgende Gruppe mit Gesetzen über die Reinigung der durch Todtenberührung Verunreinigten (K. 19) steht ebenfalls in unmittelbarer Beziehung zu den letzten Ereignissen. Die Plage, welche mehr als 14,000 Personen mit schnellem Tode dahingerafft hatte, war nämlich auch einem grossen Theile der Lebenden ein

unvermeidlicher Anlass zur Verunreinigung durch Berührung mit den Leichen geworden.

1. Es ist öfter (vgl. Buddei hist. eccl. V. T. I p. 508 sq. Ed. IV) gefragt worden, ob denn 12 oder 13 Stäbe ins Allerheiligste gelegt worden seien. Zwar werden ausdrücklich und wiederholt zwölf Stäbe genannt, aber in einem Zusammenhang, der das Verständniss offen zu lassen scheint, dass der Stab Aharons nicht unter den zwölfen mitgezählt sei. Wir müssen aber die Zulässigkeit dieses Verständnisses in Zweifel ziehen, denn die Worte (Vs. 6 [21]): „Zwölf Stäbe, und der Stab Aharons war unter ihnen" werden doch gewiss besser so verstanden, dass der Stab Aharons eben der zwölfte bei den übrigen eilfen war. Man würde gewiss nie die Worte der Urkunde auf dreizehn Stäbe gedeutet haben, wenn nicht die bestehende Theilung des Stammes Josef in zwei Stämme (Efraim und Manasseh) darauf gebracht hätte. Allein dieser Gesichtspunct ist ein irriger. Die Zählung Levi's als eines mitzurechnenden Stammes einerseits, und die Gliederung Josefs in zwei Stämme andrerseits schliessen einander aus; — wo Levi als gleichgestellter Stamm mitgezählt wird, da gilt Josef nur als Ein Stamm; das fordert die Bedeutsamkeit der unter allen Umständen festgehaltenen Zwölfzahl.

2. Dass das Wunder des grünenden und blühenden Stabes ein *σημεῖον* war, d. h. ein Wunder, welches symbolisch an sich selbst darstellt, was es bezeugen und bewahrheiten soll, versteht sich von selbst. Der Stab, von der Wurzel des Baumes abgeschnitten, alles Zuflusses neuer Lebenssäfte aus seiner natürlichen Lebensquelle beraubt, kann auf natürlichem Wege nicht mehr blühen und Früchte tragen. Aber dennoch wird er durch einen ausserordentlichen und übernatürlichen Zufluss von Lebenssäften dazu befähigt. Dadurch ist das Wesen und die Stellung des Priesterthums in Israel deutlich und ausdrucksvoll abgebildet, — sowohl des Priesterthums, zu welchem das ganze Volk berufen war (§ 46), zu dem es aber selbst sich noch nicht befähigt erklärt hatte (§ 47, 1), als auch des speciellen (levitischen) Priesterthums, welches an die Stelle jenes noch nicht zur Verwirklichung gelangten allgemeinen Priesterthums getreten ist. Was an dem priesterlichen Stabe geschah, dazu war auch Israel bestimmt gewesen und ist dazu bestimmt geblieben. Israel ist seinem Naturgrunde nach ein Volk wie die übrigen Völker, mit dem ganzen Menschengeschlechte durch die Allgemeinheit der Sünde losgerissen von dem ewigen Quell des Lebens, entwurzelt aus dem Boden, in welchem allein ein wahres, blüthen- und fruchtreiches Volksleben gedeihen kann; — aber aus dem Heilsrathe Gottes, der es erwählt hat aus allen Völkern zum heiligen Volke und zu einem Königreiche von Priestern, aus der erziehenden Offenbarung, unter deren Fittigen es heranwächst, strömen ihm neue, übernatürliche Lebenssäfte zu, in deren Kraft es sprossen, blühen und Früchte tragen kann. Ebenso wie Israel zu den übrigen Völkern steht auch Aharons Familie zu den übrigen Familien Israels, die Priesterlichkeit Aharons zur Unpriesterlichkeit des priesterlichen Volkes. Denn Aharon und seine Söhne sind von Natur ebenso unfähig zum rechten Priesterthum, wie das übrige Volk, aber aus dem Berufe und der Wahl Jehovah's strömen ihnen die Lebenssäfte zu, die sie dazu befähigen. Wie Israel im Vollgenusse der göttlichen Offenbarung das blühende Volk unter den übrigen verdorrten Völkern ist (wenigstens sein soll und kann), — so ist Aharons Familie ebenfalls die blühende unter den übrigen, beziehungsweise ebenfalls verdorrten Familien, nicht durch eigene Tüchtigkeit, sondern durch die Gnade und den Beruf Jehovah's. — Sinnvoll und bedeutsam ist es auch, dass die Stäbe Mandelstäbe waren, wozu die geistvollen Bemerkungen von W. Neumann (Jeremias v. Anathoth. Lpz. 1854

I, 134 ff.) zu vergleichen sind. „שקד ist der Mandelbaum als der wache (Esr. 8, 29; Spr. 8, 34; Jes. 29, 20), schon im Jänner blühende und im März bereits reife Früchte tragende Baum (Plin. H. nat. 46, 25), der schon wacht, während die übrige Natur noch im Todesschlaf versenkt daliegt und ihr das göttliche „Erwache" zuzurufen scheint."

3. Dass der Stab Aharons, der als ein blühender und grünender ins Allerheiligste zurückgebracht wurde, um dort zum Gedächtniss der Erwählung Jehovah's aufbewahrt zu werden, auch fortan durch continuirliche Wunderwirkung grünend und blühend geblieben sei, wird nirgends gesagt, und wir sind nicht berechtigt, Wunder in der Schrift zu finden, wo sie selbst uns nicht ausdrücklich dazu berechtigt und verpflichtet.

Die Zeit des 37jährigen Bannes.

§ 78. (Num. 33, 19—36.) — Zu Kadesch verliessen wir gegen Ende des zweiten Jahres die Israeliten und zu Kadesch finden wir sie (Num. 20, 1) im ersten Monate des 40. Jahres wieder. Da die Station Ritmah im Stationenkatalog (Num. 33) mit Kadesch geographisch zusammenfällt (vgl. § 67), so liegen zwischen Kadesch und Kadesch die dort (Num. 33, 19—36) namhaft gemachten 17 Stationen; — und da diese 17 Stationen, deren letzte Ezeongeber, am Nordende des älanitischen Meerbusens, ist, ein Durchstreifen der Wüste von Norden nach Süden bezeichnen, so werden wir auf dem Rückwege von Ezeongeber bis nach Kadesch, obwohl der Katalog hier keine Stationen namhaft macht (bei der Fortdauer derselben Verhältnisse und Interessen) doch ungefähr dieselbe Zahl und auch wohl meist dieselben Oertlichkeiten als Zwischenstationen anzunehmen, und uns das Schweigen des Katalogs daraus zu erklären haben, dass es im Plane des Verfassers lag, die schon einmal genannten Stationen nicht zum zweitenmale wieder zu nennen. Wir hätten also für diese 37 Jahre des Umherirrens in der Wüste eine Zahl von Stationen, die ungefähr mit der Zahl der Jahre übereinstimmt, und die Dauer des Aufenthaltes an einer jeden Station würde durchschnittlich etwa Jahresfrist umfassen. Vergegenwärtigen wir uns nun die Bedürfnisse und Zustände des Volkes in der Zeit dieses 37jährigen Bannes, der auf ihm lastete, so muss es uns bald einleuchten, dass es rein unmöglich war, auch während dieser Zeit den engen Zusammenschluss der ganzen Gemeinde aufrecht zu erhalten, — in einer Wüste, deren durchschnittliche Oede und Unfruchtbarkeit nur stellenweise durch bewässerte und bewachsene Oasen unterbrochen war, und die nirgends eine so ausgedehnte Strecke fruchtbaren Weidelandes darbot, um die Bedürfnisse der ganzen Gemeinde und ihrer Heerden auf so viele Jahre befriedigen zu können. Wir sind also zu der Annahme genöthigt (die sich uns übrigens auch durch manche Andeutungen im biblischen Texte bestätigt), dass die Gemeinde sich bald

nach dem Verwerfungsurtheile über die ganze Wüste in kleinern oder grösseren Haufen zerstreut und in den von ihr dargebotenen Oasen sich niedergelassen haben werde, bis Moseh's Ruf sie nach Ablauf der 37 Strafjahre wieder nach Kadesch versammelte. Die Stationen, welche der Katalog in Num. 33, 19—36 aufzählt, können dann natürlich nur als die Lagerungsplätze des Hauptquartieres, welches Moseh und das Heiligthum in seiner Mitte hatte, bezogen werden. Dass aber das Hauptquartier nicht an ein und derselben Stätte blieb, ist ja wohl sehr erklärlich. Sollte nämlich während dieser 37 Jahre nicht aller Zusammenhang und alle Gemeinschaft der zerstreuten Volkshaufen sowohl untereinander als mit Moseh und dem Heiligthum aufgelöst bleiben, so mussten Moseh und das Heiligthum sie aufsuchen. Wir werden demnach die Stationen, welche Num. 33, 19—36 aufzählt, unter den Gesichtspunct einer Rundreise, die Moseh mit der Stiftshütte durch die ganze Wüste machte, zu stellen haben.

1. Einfach registrirt werden mag hier die Meinung **Hitzig's** (Urgesch. und Mythologie der Philister S. 172 ff.), der zufolge der Aufenthalt Israels in der Wüste nur vier Jahre gedauert habe. Er bahnt sich zu diesem Resultate den Weg durch die Bemerkung, dass Vierzig eine runde Zahl sei, ferner dass die Dauer der 18 Stationen des Katalogs (Num. 33, 19—35), welche in der Geschichtserzählung übergangen sind, nach der Dauer der übrigen 25 Stationen verhältnissmässig berechnet werden müssten, wonach sie dann nicht weniger als ein, nicht mehr als zwei Jahre betragen haben könne. Da sie nun aber mit dem Jahresschlusse selber vor K. 20, 1 zu Ende gehe, so umfasse sie einmal dieses Jahr selbst und sodann den Rest des zweiten Jahres, welches man von Chazerot an noch vor sich hatte, mit nicht vollen 10 Monaten. So kämen im Ganzen vier Jahre heraus. Aus vier konnte im Munde der Volkssage aber leicht vierzig werden. Dass hier die Mythe „gewaltig“ übertrieben habe, bestätige sich, wenn man bedenke, „dass jene Wüste, an Flächenraum obendrein unbeträchtlich (?!) und zum Theile schon besetzt, nicht den zehnten Theil der angegebenen Volksmenge ernähren konnte“ (vgl. dagegen § 38, 3), „dass mithin der Trieb der Selbsterhaltung frühzeitig den Wunsch rege und es zu einer Nothwendigkeit machen musste, um jeden Preis aus der Wüste herauszukommen“, — und dass die Riesen, „welche im zweiten Jahre des Zuges zu Hebron wohnten (Num. 13, 22), angeblich 45 Jahre später (Jos. 14, 7. 10) alle drei noch daselbst angetroffen werden (Jos. 15, 14; Richt. 1, 10)“. Solche windige Argumente sind wahrlich einer Widerlegung nicht werth.

Noch toller hat indess **Göthe** (Westöstl. Divan, in der Duodezausg. v. J. 1840 Bd. IV. S. 263 ff.: „Israel in der Wüste“) gewirthschaftet. Die Redaction des Pentateuchs sei eine „höchst traurige, verworrene, unbegreifliche“, indem „sie sich recht absichtlich und kleinlich bemühe, das religiöse Ceremoniengepäck zu vervielfältigen“. Der Zug durch die Wüste habe nicht volle zwei Jahre gedauert, die 18 Stationen in Num. 33, 19—35 seien rein ersonnen, um der aufgetischten Fabel von einem 40jährigen Wüstenaufenthalt doch irgend einen Schein zu geben. — Es wird dem Leser vielleicht nicht unlieb sein, hier eine kurze Uebersicht der Grundgedanken dieser merkwürdigen Abhandlung zu finden; eine Beurtheilung derselben wird er uns aber, hoffen wir, erlassen. — Moseh war also nach Göthe ein in sich gekehrter, verschlossener, wilder Charakter, ein unklarer,

chst beschränkter, zum Denken unfähiger Kopf, an dem selbst eine so sorgfältige Er-
ihung, wie sie ihm am ägyptischen Hofe zu Theil wurde, ohne alle Wirkung spurlos
rüberging. Unter allen Verhältnissen blieb er, was er war, roh, kräftig, kurz gebun-
n, verschlossen, der Mittheilung unfähig, nicht zum Denken und Ueberlegen geboren,
:ht im Stande, einen vernünftigen Plan zu entwerfen, ungeschickt zu jeder Unterhand-
ıg u. s. w. Als Pharao Moseh's Gesuch um Entlassung des Volkes abgewiesen hat,
fällige Landplagen aber dessen Unternehmen begünstigen, da kennt er und sein Volk
ine weitern Pflichten. „Unter dem Schein eines allgemeinen Festes lockt man Gold-
d Silbergeschirre den Nachbarn ab, und in dem Augenblicke, da der Aegypter den
aeliten mit harmlosen Gastmalen beschäftigt glaubt, wird eine umgekehrte sicilia-
ıche Vesper unternommen. Der Fremde ermordet den Einheimischen, der Gast den
irth, und geleitet durch eine grausame Politik, erschlägt man nur den Erstgebornen,
ı in einem Lande, wo die Erstgeburt so viele Rechte geniesst, den Eigennutz der
chgebornen zu beschäftigen, und der augenblicklichen Rache durch eine eilige Flucht
tgehen zu können. Der Kunstgriff gelingt, man stösst die Mörder aus, anstatt sie zu
strafen. Nur spät versammelt der König ein Heer, aber seine Reiter und Sichelwagen
eiten auf einem sumpfigen Boden einen ungleichen Kampf mit dem leichtbewaffneten
chtrab." Unter den Bedrängnissen der Wüstenreise weiss Moseh dem missmuthigen
lke nirgends gründlich zu helfen. Er fühlt sich „zum Thun und Herrschen geboren,
er die Natur hat ihm zu solch gefährlichem Handwerke die Werkzeuge versagt". Er
det sich ein, dass er als Herrscher sich um alle Lappalien bekümmern müsse, „erst
tro giebt ihm darüber Licht und hilft ihm das Volk organisiren und Unter-Obrigkeiten
stellen, worauf er freilich selbst hätte verfallen sollen". Der einzig vernünftige Weg
m Sinai aus nach Palästina wäre derjenige gewesen, der im Osten des Edomiterlandes
rch das cultivirte Land der Midianiter und Moabiter zum Jordan führt. Aber Moseh
tölpelhaft genug, sich von dem klugen Midianiter zu dem unsinnigen Wege quer durch
› Wüste bereden zu lassen. „Unglücklicherweise besass Moseh noch weniger Feld-
rrn- als Regententalente". Daher weiss er sich bei dem Zwiespalt der Meinungen zu
ıdesch wieder gar nicht zu helfen. Erst befiehlt er den Angriff, dann scheint auch ihm
ı Angriff von dieser Seite gefährlich. Er erbittet nun freien Durchzug bei den Edo-
tern, aber die klügern Edomiter schlagen ihn rund ab. So muss der Zug umkehren,
d doch endlich den Weg ziehen, den sein Führer bei nur einiger Ueberlegung freilich
hon vom Sinai aus hätte einschlagen sollen. Hier geht nun auch Alles wohl von Stat-
ı. „Indessen war Mirjam verschieden, Aaron verschwunden, kurz nachdem sie sich
gen Mosen aufgelehnt hatten." Die Midianiter werden ausgerottet, das Ostjordanland
obert. Aber statt nun auf der Siegesbahn vorwärts zu eilen, wurden wieder auf her-
brachte Weise Gesetze gegeben und Anordnungen gemacht. „Unter diesen Verhand-
ngen verschwand Moses selbst, wie Aaron verschwunden war, und wir müssten uns
hr irren, wenn nicht Josua und Caleb, die seit einigen Jahren ertragene Regentschaft
nes beschränkten Mannes zu endigen, und ihn so vielen Unglücklichen, die er voraus-
schickt, nachzusenden für gut befunden hätten, um der Sache ein Ende zu machen
ıd mit Ernst sich in den Besitz des ganzen rechten Jordanufers und des darin gelege-
:n Landes zu setzen". Für Alles, was der geschichtliche Bericht Thatsächliches berich-
t, reichen zwei Jahre vollkommen aus. Dass aus diesen zwei Jahren aber in der Hand
:s confusen Redactors 40 Jahre geworden sind, erklärt sich aus der künstlichen Chro-
ılogie des alten Testaments Die ganze Zeitrechnung musste sich gefallen lassen in
stimmte Kreise von je 49 Jahren (Jobelperioden) aufgelöst zu werden, und um diese

mystischen Epochen herauszubringen, mussten manche historische Zahlen verändert werden. „Und wo liessen sich 38 Jahre, die etwa in einem Cyclus fehlten, bequemer einschieben, als in jener Epoche, die so sehr im Dunkel lag.“ Zudem ist 40 eine runde, heilige Zahl, für die der Redactor gewiss eine besondre Vorliebe hatte. Um aber die eingeschobenen 38 Jahre nicht in der Luft schweben zu lassen, ersann er rein aus eigenen Mitteln eine ganze Reihe von Stationen, als deren letzte er Ezeongeber am Schilfmeer annahm, weil er Num. 14, 25 missdeutete („Morgen wendet euch und ziehet in die Wüste zum Schilfmeer hin“).

Die LXX verändern in Jos. 5, 6 nach dem vatic. Codex die vierzig Jahre in zwei und vierzig; offenbar weil sie die in Num. 14, 34 über Israel verhängten vierzig Strafjahre nicht vom Auszuge aus Aegypten, sondern vom Gericht zu Kadesch an beginnen lassen zu müssen glaubten.

2. Die zweimalige Lagerung zu Kadesch haben wir bereits oben (§ 67, 2) gegen Ewald erwiesen. — Wir sahen dort, dass Ewald von einer zweimaligen Ankunft des Lagers zu Kadesch nichts wissen will. Indessen bezieht doch auch er die im Katalog zwischen Ritmah (= Kadesch) und Kadesch genannten Oertlichkeiten auf die 37 Jahre des auf der Gemeinde lastenden Bannes; aber nach ihm bezeichnen diese 17 Stationen nur die Linie der südlichen Ausbreitung des sich zerstreuenden Volkes, während Mose mit dem Heiligthum und einem kleinen Theile des Volkes fortwährend zu Kadesch gelagert geblieben sein soll. Diese Auffassung ist aber so verkehrt wie nur möglich. Nicht die in die Wüste sich zerstreuenden, nach Weideplätzen suchenden einzelnen Volkshaufen, sondern Mose und das Heiligthum repräsentiren das die Wüste durchwandernde Israel, und die „solennen Ausdrücke des Aufbruches und Lagerns sind unzertrennlich vom Gedanken an Wolkensäule und Stiftshütte.“

Am Umsichtigsten hat Fries (in der oben vor § 60 angef. Abhandl. S. 52 ff.) die hier in Betracht kommenden Momente erörtert. Er beginnt dort: „Es ist allerdings eine schwerfallende Vorstellung, dass Israel im letzten Jahre der Wandrung, wo seine Absicht war, von Osten her über den Jordan in Kanaan einzudringen, von Ezeongeber aus zuerst bis an die 37 Jahre früher verlassene Südgrenze Kanaans sollte hinaufgezogen sein, um alsdann nach dem Misslingen einer Verhandlung, welche von einem viel südlichern Puncte aus mit dem Edomiterkönige konnte gepflogen werden, abermals gen Süden in die Nähe von Ezeongeber zurückzuwandern und von dort aus endlich den Weg zum Ostjordanlande zu betreten. Die Sache wird jedoch ihr Befremdliches verlieren, wenn sich zeigen lässt, 1) dass Israel nicht sowohl zweimal in vollem Heereszuge von Süden herauf nach Kadesch vorgerückt, als vielmehr von Kadesch in gewissem Sinne nie ganz weggekommen ist und während der 37 Jahre an diesem Orte den nördlichen Grenz- und Hauptpunct seiner Ausbreitung in der Wüste, gegenüber dem mittäglichen Grenzpunct am älanitischen Meere, behalten hat, und 2) dass es für Israel im grossen Zusammenhange seiner Führung von tiefer Bedeutung war, sich am Schlusse der von Gott verhängten Fluchperiode an demselben Orte der Katastrophe wieder zu finden.“

Indem wir uns die nähere Erörtrung dieses zweiten Grundes für § 81, 1 vorbehalten, können wir hier ergänzend noch hinzufügen, dass Israel bei der Beschlussnahme, durch das Land der Edomiter zu ziehen, keinen Grund haben konnte, an dem Gelingen der deshalb nöthigen Verhandlung zu zweifeln, und es sich von dem Brudervolke schwerlich im Voraus einer so unbrüderlichen Weigrung, wie der Erfolg mit sich brachte, gewärtigte. Nur wenn Israel von vornherein eine abschlägige Antwort auf seine bescheidene Bitte von den Edomitern hätte befürchten müssen, wäre es rathsam gewesen, lieber von

Ezeongeber aus die Verhandlungen anzuknüpfen, da im Weigrungsfalle von hier aus das Edomitergebiet ohne bedeutenden Umweg umgangen, oder der Durchzug durch dasselbe auf der Ostseite des Gebirges ohne Schwierigkeit erzwungen werden konnte, während von Kadesch aus eine Erzwingung des Durchzuges nicht möglich war und eine Umziehung des Edomitergebietes zu einem ungeheuren Umwege nöthigte. Glaubte sich Israel aber berechtigt, von den Edomitern eine gewährende Antwort auf seine Bitte zu erwarten, so musste gerade die Rücksicht auf die Edomiter sie bestimmen, lieber von Kadesch als von Ezeongeber aus den Durchzug durch deren Land in Anspruch zu nehmen, weil von dort aus die Durchzugslinie (von W. nach O.) viel kleiner war, als von Ezeongeber aus (von S. nach N.).

Dass einerseits Israel aber in gewissem Sinne von Kadesch gar nicht weggekommen, und andrerseits doch auch zweimal nach Kadesch gekommen sei, — diese beiden Sätze stehen durchaus nicht in unversöhnlichem Widerspruch. Sie finden ihre Vereinbarung darin, dass die Gesammtmasse des Volkes sich behufs Aufsuchung des Lebensunterhaltes in kleinere und grössere Haufen aufgelöst und in der Halbinsel zerstreut hat. Wenn ein bedeutender Theil des Volkes auch nach der Zerstreuung der Uebrigen zu Kadesch blieb, so ist gewissermaassen Kadesch der stehende Lager- und Sammelplatz der Gemeinde geblieben. Doch konnte andrerseits auch wieder, wie in Num. 33, 19—36, von wiederholtem Aufbruch und anderweitiger Lagerung die Rede sein, wenn das Hauptquartier mit Mosch an der Spitze und dem Heiligthum in seiner Mitte während der 37 Jahre eine Rundreise durch die Wüste machte, etwa in der Absicht, die allenthalben in der Wüste zerstreuten Abtheilungen des Volkes behufs ihrer geistlichen Pflege zu besuchen und bei jedem derselben eine Zeitlang zu weilen.

In dieser Auffassung finden alle einzelnen und zerstreuten Angaben des Pentateuchs Beleuchtung und Verständniss. Jetzt erklärt es sich, dass die geschichtliche Relation in Num. 13—20 nicht wie bei den bisherigen Stationen von einem förmlichen Aufbruch aus Kadesch berichtet, denn ein solcher fand in der bisherigen Weise auch wirklich gar nicht statt. — So erklärt sich auch die sonst seltsame Ausdrucksweise in Deut. 1, 46: „Und ihr bliebet zu Kadesch lange Zeit, die Zeit, die ihr bliebet“, so wie die unmittelbar sich anschliessende in Deut. 2, 1: „Da wandten wir uns und zogen in die Wüste zum Schilfmeer“. Denn der Wechsel des Subjectes scheint hier nicht bloss zufällig und bedeutungslos zu sein. In K. 1, 46 steht die zweite Person („Ihr“), weil nur ein Theil der Gemeinde die ganze Zeit über in Kadesch blieb, Mosch selbst aber mit der Stiftshütte nicht fortwährend daselbst blieb. — In K. 2, 1 wird die erste Person („Wir“) gebraucht, weil jetzt wiederum die ganze Gemeinde zu Kadesch versammelt ist und in ihrer Gesammtheit und definitiv aufbricht nach dem Schilfmeere zu, um das Gebirge Seir zu umziehen. — Ferner sind „Schluss und Anfang vor und nach jener Zwischenzeit wechselseitig durch den charakteristischen Ausdruck כָּל־הָעֵדָה auf einander bezogen (Num. 13, 27 und 20, 1)“. Dies ausdrückliche und sonst nicht stattfindende Hervorheben des Umstandes, dass die ganze Gemeinde zu dieser, wie zu jener Zeit in Kadesch beisammen gewesen sei, scheint die Annahme zu bedingen, dass in der Zwischenzeit eine Zerstreuung der Gemeinde stattgefunden habe. „Ebenso ist weiterhin auch Num. 20, 22, um das jetzige Kommen zum Berge Hor von jenem frühern, in Num. 33, 30 (Moserot = Hor vgl. § 67, 1) erwähnten zu unterscheiden und das völlige erst jetzt geschehende Wegziehen des ganzen Volkes von Kadesch zu berichten, derselbe Beisatz כל־העדה angewendet“. (Fries S. 53). — Endlich lässt sich auch nur durch diese Vorstellung, dass das Volk in der ganzen Wüste zerstreut, also nicht in ununterbrochener Verbindung mit Mosch und dem

Heiligthum war, Ezech. 20, 25. 26 erklären, wo die Schildrung des götzendienerischen Treibens auf keine andre Zeit, als auf diese 37 Jahre bezogen werden kann" (vgl. § 80, 2).

Wir schliessen diese Auseinandersetzung mit beifälliger Anführung der Worte des trefflichen Forschers, dessen gründliche Abhandlung uns die Lösung der schwierigen Kadeschfrage so vielfach und so wesentlich erleichtert hat (vgl. Fries S. 56): „Da Israel wusste, dass es ein Menschenalter hindurch in der Wüste zu verbleiben habe, so drängt sich der Gedanke auf, dass ein Volk von drei (? zwei) Millionen Menschen mit der Menge seiner Heerden, auf einem Flächenraume von etwa 50 Stunden Länge und 20 Stunden Breite sich nicht auf ein beständiges Reisen, sondern auf vorläufige Niederlassung müsse eingerichtet und innerhalb des angewiesenen Gebietes vertheilt, den Zeitpunct abgewartet haben, wo es zu entscheidender Wendung seines Geschickes wieder in Masse an Einem Orte sollte versammelt werden. Begreiflich aber ist es, dass in diesem Zeitpuncte, da doch Edoms Weigerung keineswegs zu vermuthen war, nicht der in Kadesch und den nördlichen Gegenden befindliche Theil des Volkes nach Ezeongeber, sondern die hier und in den südlichen Strecken Wohnenden vielmehr nach Kadesch, wo ohnedies, wie K. Ritter sagt, alle Wüstenwege zusammentreffen, sich begeben haben."

§ 79. Die Zeit des 37jährigen Bannes, die zwischen Kadesch und Kadesch liegt, ist von der expressen theokratischen Geschichtschreibung (Num. 13 ff.) nicht in das Bereich ihrer Darstellung hineingezogen worden. Der Grund dieser Auslassung liegt schwerlich darin, dass in diesen 37 Jahren überhaupt nichts Denkwürdiges sich ereignet habe, was unter andern Umständen der Aufzeichnung vielleicht werth erachtet worden wäre; — auch nicht allein darin, dass die gegenwärtige Generation unter dem Banne der Verwerfung steht, denn die Verwerfung war keine absolute, sondern nur eine relative: auch die verworfene Generation war nicht vom Bunde mit Jehovah und seinen Heilsgütern, sondern nur vom Besitz des Landes ausgeschlossen. Wie wenig die Verwerfung der alleinige Grund jenes Schweigens war, ergiebt sich schon daraus, dass die Geschichte nicht unmittelbar nach der Verwerfung abbricht, sondern vielmehr noch eine Reihe von Begebenheiten, die sich nach dem Eintritt der Verwerfung ereignet haben, und ebenso mehrere Gruppen später emanirter Gesetze mittheilt. Auch ist die Verwerfungszeit noch nicht zu Ende, als im ersten Monate des 40. Jahres die ganze Gemeinde sich wieder zu Kadesch versammelt hat, und doch nimmt schon hier (Num. 20, 1) die Geschichte den Faden ihrer Berichterstattung wieder auf. Man sieht also, es müssen noch andre Gründe obgewaltet haben, welche das Schweigen und Reden der Urkunde bedingt haben. Für sie giebt es zwischen Kadesch und Kadesch keine Geschichte. Was aber noch (beim erstmaligen Aufenthalte), — oder was schon wieder (beim zweitmaligen Aufenthalte) zu Kadesch geschah, gehört nach ihrer Anschauung der Geschichte an. Forschen wir nach den Ursachen und Gründen dieser

auffallenden Begrenzung der Geschichte, die auf den ersten Blick eine sehr willkührliche und sonderbare zu sein scheint, so bieten sich uns zwei Gesichtspuncte dar, von denen aus sie erklärlich wird: Erstens (worauf schon oben bei § 76, 1 hingedeutet wurde) ist nur der Fortschritt, nicht aber der Stillstand (oder Rückschritt) in der Wüstenwandrung für die Urkunde Gegenstand der Geschichte. Der Weg vom Sinai nach Kadesch war Fortschritt; in Kadesch ist Israel an der Grenze Kanaans angelangt, — nur noch einen Schritt weiter, so steht sein Fuss auf dem heiligen Lande der Pilgrimschaft seiner Väter, das ihm selbst zum erblichen Eigenthum bestimmt ist. Während der 37 Jahre, über welche die Urkunde schweigt, kommt aber Israels Geschichte ihrem nächsten Ziele, der Einnahme des verheissenen Landes, um keinen Schritt näher; — sie steht vielmehr 37 Jahre lang stille. Anders verhielt es sich im 40. Jahre mit der Wandrung von Kadesch nach den Ebenen Moabs. Was in diesem Jahre geschieht, ist nicht Stillstand, sondern Fortschritt und steigende Annäherung zum vorgesteckten Ziele. Unter den ungünstigen Verhältnissen dieser Zeit ging der nächste Weg von Kadesch nach Kanaan um das Gebirge Seir herum, durch die Ebene Moabs über den Jordan; — selbst der geographische Rückschritt von Kadesch nach dem Schilfmeere ist ein historischer Fortschritt. — Zweitens, die 37 Jahre sind nicht nur Jahre des Stillstandes, der Detention, und darum geschichtslos, sondern auch Jahre der Zerstreuung. Der einheitliche Zusammenhang der Gemeinde ist aufgelöst, ihr Organismus zerfallen, ihre Glieder von einander isolirt. Israel hat, um seinen täglichen Lebensunterhalt gewinnen zu können, sich weit und breit hin in die Wüste zerstreuen müssen; hier hat sich die eine Sippschaft, dort eine andre niedergelassen. Aber nur das ganze Israel, der organische Zusammenschluss aller Bestandtheile des Volkes zu einem einheitlichen Ganzen, nur die ganze Gemeinde mit der Bundeslade und der Wolkensäule in ihrer Mitte, ist Gegenstand der Geschichte für die Urkunde, — nicht aber die zerstreuten, isolirten Bestandtheile derselben, nicht ihre auseinandergerissenen, vereinzelten Glieder.

§ 80. (Deut. 8, 2—6; Jos. 5, 4—9; Ezech. 20, 10—26; Amos 5, 25. 26.) — Aber wenn auch die expresse Geschichte über diese 37 Jahre schweigt, so finden wir doch anderwärts in der h. Schrift gelegentliche Andeutungen, durch welche einige bedeutsame Streiflichter auf das Dunkel dieses Zeitraumes fallen. Zunächst nimmt die Paränese des Deuteronomisten wiederholt (insonderheit Deut. 8) Rücksicht auf die Zustände jener Zeit; ausserdem werfen auch spätere Propheten einige lehrreiche

Rückblicke auf sie. Der Deuteronomist hält dem in den Ebenen Moabs angelangten Israel vor: „Gedenke des ganzen Weges, auf welchem euch Jehovah, dein Gott, geleitet diese vierzig Jahre in der Wüste, um dich zu demüthigen, um dich zu versuchen, um dich zu erkennen, was in deinem Herzen ist, ob du seine Gebote beobachten würdest oder nicht. Und so demüthigte er dich und liess dich hungern und speisete dich mit Man ... Deine Kleider veralteten nicht, und deine Füsse schwollen nicht diese vierzig Jahre [1]). So erkenne nun, dass so wie ein Mann seinen Sohn ziehet, Jehovah dich ziehet." Danach fallen die ganzen vierzig Jahre, mit Einschluss der 37 Detentionsjahre, unter ein und denselben Gesichtspunct der Erziehung und Versuchung, der Demüthigung und Gnadenerweisung, der natürlichen Noth und der übernatürlichen Durchhülfe. Und wir sehen auch hier wieder, dass wir nicht berechtigt sind, einen so scharfen und durchgreifend gegensätzlichen Unterschied zu machen, wie gewöhnlich geschieht, zwischen den 3 Fortschrittsjahren und den 37 Detentionsjahren. Jehovah blieb nach dem Verhängniss der Detention im Uebrigen Derselbe in seinem Verhältniss zum Volke wie vorher, und das Volk blieb in seinem Verhältniss zu Jehovah im Wesentlichen dasselbe, das leicht verzagte, leicht murrende, leicht sich empörende, aber auch immer wieder nach seinem Fall sich erhebende, nach seiner Verirrung bussfertige. Und der Prophet Jeremias konnte ebensowohl, die eine Seite des damaligen Volkscharakters hervorhebend, sagen (2, 2. 3): „So spricht Jehovah: Ich gedenke der Freundschaft deiner Jugend, der Liebe deines Brautstandes, wie du mir nachzogest in die Wüste, in unbesäetes Land; heilig war Israel dem Jehovah, der Erstling seines Ertrages", — als der Prophet Ezechiel, die Sache von der andern Seite fassend, sagen durfte: „Aber das Haus Israel war widerspenstig wider mich in der Wüste ... Da gedachte Ich, meinen Grimm über sie auszuschütten in der Wüste, sie zu vertilgen; aber Ich hielt meine Hand zurück und handelte um meines Namens willen, um ihn nicht zu entweihen vor den Augen der Völker, vor deren Augen Ich sie ausgeführet. Aber Ich erhob meine Hand in der Wüste, sie nicht zu bringen in das Land, das Ich ihnen gegeben, ... weil sie meine Rechte nicht thaten, meine Satzungen verachteten, und meine Sabbate entweiheten und ihre Augen den Götzen ihrer Väter nachgingen". — So spricht der Prophet von allen 40 Jahren der Wüste, so gleicherweise von dem Geschlechte der Väter in der Wüste, wie von dem der Söhne [2]). — Dagegen beziebt sich das, was der Prophet Amos über israelitischen Gestirndienst sagt, nicht auf das Israel der Wüste. Allerdings aber scheint die bezügliche Stelle auszusagen, dass der durch das theokratische Gesetz

verordnete Opfercultus in der Wüste nicht nach seiner ganzen Ausdehnung — was ja auch unter den eigenthümlichen Verhältnissen des Wüstenlebens, insonderheit während der 37jährigen Zerstreuung, kaum ausführbar gewesen wäre, — beobachtet worden sei. Aber Amos macht Israel kein Verbrechen daraus; vielmehr will er darauf aufmerksam machen, wie trotz alle dem die Zeit des Wüstenaufenthaltes so reich wie keine andre an herrlichen Gnadenerweisungen Jehovah's gewesen sei [3]). — Dass die Beschneidung des in der Wüste gebornen Nachwuchses häufig versäumt worden sei, ergiebt sich aus Jos. 5, 4—9; und dass die jährliche Passahfeier unterblieb, versteht sich darnach von selbst [4]).

1. Als ein warnendes Beispiel, wie weit sich eine buchstäbelnde Exegese der h. Schrift verirren kann, steht die Geschichte der Auslegung von Deut. 8, 4; 29, 5 vgl. Neh. 9, 21 da. Eine ganze Reihe synagogaler und kirchlicher Ausleger trägt kein Bedenken, diese Aussprüche so zu verstehen, dass die Kleider und Schuhe mit der israelitischen Jugend zugleich mit ihrem Leibe gewachsen und die ganzen 40 Jahre über völlig unversehrt geblieben seien. So sagt schon Justinus Mart. dial. c. Tryph. c. 131: ὧν καὶ οἱ ἱμάντες τῶν ὑποδημάτων οὐκ ἐῤῥάγησαν, οὐδὲ αὐτὰ τὰ ὑποδήματα ἐπαλαιώθη, οὐδὲ τὰ ἐνδύματα κατετρίβη, ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν νεωτέρων συνηύξανε. Noch bei A. Pfeiffer (dub. vexata p. 305) lautet die Decisio: „Insigni Dei miraculo vestes Israelitarum in deserto non modo non veterascebant, sed et unà cum Israelitarum statura crescebant, ut successive parvulis, adultioribus viris quadrarent. Beifällig führt Pfeiffer dabei einen rabbinischen Ausspruch an: Abi et disce a cochlea, cum qua simul crescit concha seu testa ejus. Andre Rabbinen gesellen sogar den Israeliten in der Wüste die Engel Gottes als Schneider bei, indem sie Ezech. 16, 10—13 buchstäblich hieher ziehen. — Ohne die Sache in so unverständiger Weise auf die Spitze zu treiben, beharren doch Augustin, Chrysostomus, Theodoret, selbst Grotius und auch Deyling (De miraculosa vestium Israel. conservatione in deserto, in s. Obss. ss. II, 242 ff.) bei der buchstäblichen Auffassung, dass durch Gottes Segen Kleider und Schuhe nicht verbraucht worden seien, so dass die herangewachsene Generation sie unversehrt der heranwachsenden habe übergeben können. So entgehen diese Ausleger durch die Annahme eines Einrückens wenigstens dem fatalen Mitwachsen der Kleider und Schuhe. — Als nun zuerst der „infelicissimus fabulae Praeadamiticae auctor“ Is. Peyrerius es läugnete, Israelitarum vestimenta et calceamenta per XL annos miraculose fuisse conservata, und behauptete, totam narrationis Mosaicae rationem hanc fuisse: Judaeis nihil defuisse in deserto per XL annos, sed tantam omnium rerum copiam, inprimis lanae ex gregibus pecudum, quos alebant, panni, pellium, corii, suppetiisse illis, ut nulla materia defuerit, qua vestibus et calceis induerentur, — da konnte sich der sonst so besonnene Deyling noch mächtig über eine solche petulantia und impietas ereifern. Nichts desto weniger wurde aber doch die von Peyrerius vorgebrachte Meinung allmälig die herrschende. Sie findet sich z. B. bei Clericus, Buddeus, Lilienthal (IX, 260 ff.), welcher Letztere aber noch für nöthig hält, ausser auf den Reichthum an Viehheerden, welche Wolle und Leder in Fülle lieferten, auch noch darauf hinzuweisen, 1) dass jeder Israelit beim Auszuge aus Aegypten gewiss mehrere Kleider und Schuhe besessen habe; dazu kämen dann noch, 2) dass sie von den Aegyptern Kleider gefordert und erhalten hätten, Ex. 3, 22; 12, 35, 3) dass sie ohne Zweifel auch wohl den im rothen

Meere ertrunkenen und ans Land geschwemmten (Ex. 14, 30) Aegyptern ihre Kleider ausgezogen hätten, wozu endlich noch 4) die Beute von den überwundenen Amalekitern kam, worunter nach Josephus eine Menge Kleider war.

2. Auch **Ezech. 20, 10—26** unterscheidet die beiden Generationen, die Väter und die Söhne, in der Wüste, — aber fast nur der Zeit nach, denn was er Vs. 10—17 von der Generation der Väter sagt, das wiederholt er in Vs. 18—26 fast wörtlich übereinstimmend von der Generation der Söhne. Dass in den Söhnen ein glaubensfrisches und glaubenskräftiges Geschlecht herangewachsen sei, das sich wesentlich von dem Geschlechte der Väter unterschieden habe, davon weiss der Prophet nichts. Aber auch der Pentateuch weiss nichts davon, denn auch nach dem Pentateuch war das Israel des vierzigsten Jahres, wie Num. 20, 2 ff. und 21, 5 zeigt, im Allgemeinen noch dasselbe unzufriedene, murrende, Gott versuchende Geschlecht, wie das Israel des ersten und zweiten Jahres. —

Von besonderer Schwierigkeit ist aber das Verständniss der Worte unsres Propheten in **Vs. 23—26.** Während er über die Väter Vs. 15 bloss sagt: „Ich erhob (weil sie nicht in meinen Satzungen wandelten und meine Sabbate entweiheten, und ihr Herz den Götzen nachging) meine Hand über sie in der Wüste, sie nicht zu bringen in das Land, das ich ihnen gegeben, das von Milch und Honig fliesset," — spricht er in seiner Rede über die Söhne also: „Ich erhob über sie meine Hand in der Wüste, sie zu versprengen unter die Völker und sie zu zerstreuen in die Länder; — weil sie meine Rechte nicht thaten, und meine Satzungen verachteten und meine Sabbate entweiheten, und an den Götzen ihrer Väter ihre Augen hingen. — Und auch Ich gab ihnen Satzungen, die nicht gut, und Rechte, wodurch sie nicht leben (sollten); — und Ich verunreinigte sie durch ihre Gaben, indem sie alle Erstgeburt darbrachten, auf dass ich sie verstörete (sie grauen oder erstarren machte), auf dass sie erkenneten, dass Ich Jehovah."

Die meisten Ausleger verstehen Vs. 23 als eine weissagende Drohung der dereinstigen Zerstreuung aus dem gelobten Lande (im assyrischen und babylonischen Exil). Ich muss diese Deutung für eine unmögliche halten. Geht Vs. 15 mit seiner Drohung an die Väter unzweifelhaft auf die jetzt beginnende Detention vom Besitze des verheissenen Landes, so muss nothwendig Vs. 23 ebenfalls von der unmittelbar an die Gegenwart anknüpfenden Zukunft verstanden werden, also noch in den Jahren des Wüstenaufenthaltes sich erfüllt haben. Es wird dies vollends ausser Zweifel gesetzt, indem Jehovah sagt: „Ich erhob in der Wüste meine Hand über sie, sie zu zerstreuen etc." Diese Auffassung entspricht aber auch vollkommen der pentateuchischen Geschichte, die wie wir oben gezeigt haben, eine Zersplitterung der Gemeinde in eine Menge einzelner Volkshaufen und eine Zerstreuung derselben in die grosse Wüste voraussetzt. Auffallen kann es dabei allerdings, dass von einem „Zersprengen unter die Völker und einem Zerstreuen unter die Länder" die Rede ist, wodurch wir unwillkührlich an die assyrische und babylonische Gefangenschaft erinnert werden, für welche jedenfalls die Ausdrücke viel geeigneter sind, als für den Wüstenaufenthalt. Aber daran zu erinnern, war auch ohne Zweifel die Absicht des Propheten. Er will offenbar die 37jährige Zerstreuung in der Wüste als ein Vorbild der assyrischen und babylonischen Zerstreuung darstellen. Und in der That fallen beide unter ein und denselben Gesichtspunct: hier wie dort Strafe für des Volkes Unglauben und Ungehorsam; — hier wie dort Detention von dem Lande der Verheissung; — hier wie dort Zersplitterung und Zerstreuung. Die Ausdrücke: „unter die Länder" und „unter die Völker" passen besser auf das assyrisch-

babylonische Exil, und sind von daher entnommen, aber der Prophet trägt sie, um die beiden Zeiten unverkennbar in Parallele zu einander zu stellen, auf die Zeit des Wüstenexils über. Und auch hier finden sie ja, wenn auch in etwas gezwungener Weise, eine passende Anwendung; — denn die grosse und ausgedehnte Wüste, bis in deren äusserste Enden das Volk sich zerstreute, war damals nicht ganz unbewohnt. Einzelne amalekitische, midianitische und vielleicht noch andere Völkerstämme nomadisirten in ihr, und ringsum war sie von den verschiedensten Völkern umgeben: Aegyptern, Philistern, Amalekitern, Amoritern, Edomitern, Midianitern.

Am Schwierigsten ist aber offenbar **Vs. 25. 26:** „Aber auch Ich gab ihnen Satzungen, die nicht gut, und Rechte, wodurch sie nicht leben (sollten); und verunreinigte sie durch ihre Opfergaben etc." Man vgl. darüber die Commentatoren und S. Deyling, De statutis non bonis in s. Obss. ss. II, 300 ff.; Vitringa, Obss. ss. I, 261 ff.; Hacspan, Notae philol. II, 837 ff.; Lilienthal, gute Sache III, § 111 — 119 u. v. A. — Schon die Manichäer benutzten diese Stelle, um dadurch ihre Verwerfung des alten Testamentes zu rechtfertigen. Man deutet die „nicht guten Satzungen" 1) von Menschensatzungen, in welche Jehovah sie dahingegeben habe: Hominum commenta, magna errorum et superstitionum congeries, in quibus nulla lux, vita et salus, ceu sunt apud posteriores Judaeos Talmudicae constitutiones et similes nugae, in quibus obcoecati oberrent. So Hieronymus, Hacspan, Grotius, J. H. Michaelis, Maurer etc. Aber von dergleichen Bestrebungen findet sich vor dem Exil nicht die mindeste Spur. — 2) Von den Gesetzen, welche später die siegenden Feinde, in deren Hände Jehovah sie übergeben werde, ihnen vorschreiben würden; so D. Kimchi. — 3) Von den Strafbeschlüssen und -Drohungen, welche Moseh ihnen im Namen Gottes verkündigte, und die sofort an ihnen sich erfüllten; so Glassius, Lilienthal, Rosenmüller etc.; aber „longe aliud sunt minae, aliud statuta et jura." — 4) Vom Gesetze überhaupt, im Gegensatze zum Evangelium in dem Sinne wie Luc. 18, 19; so Ambrosius, Augustin etc. —, oder vom Ceremonialgesetze im Gegensatze zum Sittengesetze; so Marsham, Spencer etc. Nach Spencer wäre der Sinn der Rede: Israelitis, ab Aegypti servitute nuper liberatis, leges dedi, non servis, sed ingenuis dignas; utpote nativa sua bonitate commendatas et vitam sincere obtemperantibus allaturas. Cum autem leges illas, utpote novas, et moribus eorum dissonas, violarent et in cultum idolorum perpetuo ruerent, tandem leges alias posui, sua quidem natura non bonas, sed quae jugi loco forent, quo rigidae cervicis populi contumacia frangeretur, et omnis ad Aegypti mores redeundi libertas et occasio tolleretur. Beide Auffassungen sind aber auf das Entschiedenste abzuweisen. Der Prophet würde dabei nicht nur mit dem Pentateuche (vgl. Deut. 32, 47: Denn es ist nicht ein vergebliches Wort an euch, sondern es ist euer Leben), sondern auch mit sich selbst in dem grellsten Widerspruch stehen, vgl. Vs. 11. 13. 21, wo er die Satzungen und Rechte des mosaischen Gesetzes immer als solche beschreibt, welche der Mensch thun soll, dass er durch sie lebe. Hierbei bloss an das Sittengesetz denken zu wollen, wäre geradezu Unverstand, — von allem Andern abgesehen schon deshalb, weil jedesmal die Entweihung der Sabbate dabei namhaft gemacht wird. Ein nicht minder arges Missverständniss ist es, wenn man sich zur Begründung dieser Auffassung auf die vielen, die Verpflichtung zum Ceremonialgesetz bestreitenden Aussprüche des Apostels Paulus beruft. — 5) Von heidnischen, abgöttischen Satzungen, in welche sie Jehovah zur Strafe für ihren ungöttlichen Sinn dahingegeben habe, in dem Sinne von Röm. 1, 24 f. So Calvin, Vitringa, Hävernick u. A., — oder 6) von Cultusgesetzen, die

Jehovah gab, die aber das Volk in gottwidriger, heidnischer Weise missdeutete und ausführte. So Umbreit. Die beiden letztgenannten Deutungen kommen der Sache nach auf Eins heraus, indem sie beide Israel mit dem Vorwurfe, untheokratischen heidnischen Cultus in der Wüste getrieben zu haben, belasten, und beide darin das Walten des strafgerichtlichen Willens Gottes erkennen. Hävernick vergleicht das וְגַם־אֲנִי נָתַתִּי לָהֶם חֻקִּים des prophetischen Wortes mit dem *Παρέδωκεν αὐτοὺς λατρεύειν τῇ στρατίᾳ τοῦ οὐρανοῦ* in Act. 7, 42 und mit dem *Παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ Θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας* in Röm. 1, 24; allein mit Recht entgegnet Hitzig: Diese Stellen würden nur dann parallel sein, wenn es hier hiesse: Ich gab sie hin solchen Satzungen, denn dann könne allerdings auch ein Anderer als Jehovah die Satzungen gegeben haben. Dieser Tadel trifft aber nicht die dritte Stelle, die Hävernick als analog anführt, nämlich 2 Thess. 2, 11: *Πέμψει αὐτοῖς ὁ Θεὸς ἐνέργειαν πλάνης*, — wozu noch Ps. 109, 17 („Er liebte den Fluch, so treff er ihn! er hatte kein Gefallen am Segen, so sei er fern von ihm") hinzugefügt werden kann. Diese Analogie kann aber ebenso gut für die Umbreit'sche, wie für die Hävernick'sche Deutung geltend gemacht werden. Wir geben der Umbreit'schen den Vorzug, einmal weil die Analogie des Stierdienstes am Sinai uns zeigt, wie in dem abgöttischen Wesen Israels in dieser Zeit die Tendenz vorwaltete, nicht sowohl dem Heidenthum unvermittelt sich hinzugeben, als vielmehr den Jehovismus mit Beibehaltung seines Namens und seiner Formen in heidnisches Wesen umzusetzen, — und zweitens, weil der Prophet selbst seine Aussage durch ein Beispiel (die untheokratische Darbringung der Erstgeburt) erläutert, das offenbar auf ein theokratisches Gesetz (nämlich Exod. 12, 12. 13) hinweist. Die Darbringung aller Erstgeburt von Menschen und Vieh war eine von Jehovah gegebene Satzung. Sie war gut und diente dem theokratischen Bürger zum Heil, wenn er sie in dem Sinne und in der Weise, wie sie gefordert war, befolgte. Sie war aber nicht gut, diente nicht zum Leben und Heil, sondern verunreinigte und verstörte ihn, wenn er sie in heidnischem Sinne und in heidnischer Weise ausübte. Dass Letzteres in der Wüste geschehen sei, sagt der Prophet aus. Auch bei solch ungöttlichem Gebrauche der Satzung bleibt dieselbe eine von Jehovah gegebene; ja auch, dass sie missdeutet und missbraucht wird, dass sie nun verunreinigt und verstört, kommt von Jehovah als Realisation seines strafrichterlichen Willens über Israel.

Was wir aus unsrer prophetischen Stelle über die religiösen Zustände Israels in der Wüste erfahren, ist im Allgemeinen dies, dass es Jehovah's Satzungen verachtete, oder sie missbrauchte und in heidnisches Wesen umsetzte; im Besondern und beispielsweise werden angeführt 1) Entweihung der Sabbate Jehovah's, d. h. Nichtbeachtung der Sabbats- und Cultuszeiten, welches kaum ohne Vernachlässigung des gesammten theokratischen Cultus geschehen konnte, — und 2) falsche und widergöttliche, d. h. heidnische Ausführung des Gebotes, alle Erstgeburt zu heiligen. Bei Letzterem bleibt es noch fraglich, wie weit diese Umsetzung ins Heidnische sich verirrt habe. Der Prophet sagt, dass Israel verunreinigt worden sei, dadurch dass es alle Erstgeburt darbrachte. Das Gesetz in Exod. 12 gebietet aber, nicht alle Erstgeburt zu opfern, sondern nur die der reinen Thiere; die der Menschen sollen dagegen losgekauft und die der unreinen Thiere entweder (ohne Darbringung) getödtet oder losgekauft werden. Israels Verbrechen bestand also wohl darin, dass sie auch die Erstgeburten dieser Art wirklich opferten, ebense wie es im heidnischen Cultus geschah. Namentlich wird auf eine Heiligung der Erstgeburt, wie sie im Molochscultus stattfand, so gut wie ausdrücklich hingewiesen, indem der Prophet für das Darbringen derselben den molochsdienst-

schen terminus technicus הֶעֱבִיר (= Hindurchgehen lassen sc. durchs Feuer vgl. Vs. 31) gebraucht.

Dass in der Wüste, während der Zeit der Zerstreuung und Isolirung vom Heiligthum auch sogar Fälle von Menschen- (Erstgeburten-) Opfrung vorgekommen sein können, ist durchaus nicht unglaublich oder unwahrscheinlich. Man vergegenwärtige sich die magische Gewalt des Naturdienstes in jener Zeit, die subjective Neigung Israels zu demselben, den bei aller grauenhaften Verkehrung doch immer tief religiösen Gehalt im Menschenopfercultus (Bd. I, § 65, 1), die Macht der Verführung und des Beispiels, die von den umwohnenden Heiden ausging (man denke an den Serbal § 42, 4), — so wird man selbst eine so arge Verkehrung des religiösen Bewusstseins im Volke Israel nicht unbegreiflich finden; zumal wenn man nicht vergisst, dass der grösste Theil des Volkes in seiner Zerstreuung sich selbst überlassen, in seiner Isolirung von der Stiftshütte der Belehrungen, Warnungen und Mahnungen Moseh's, der Kundgebungen und Züchtigungen Jehovah's, überhaupt des geistlichen Stützpunctes im Cultus des Heiligthums entbehrte.

Doch presse man auch die prophetische Stelle nicht über Gebühr! etwa so, dass man die in ihr angedeuteten Verirrungen als die gewöhnliche, allgemeine oder gar ausnahmslose Bethätigungsform des religiösen Lebens in dieser Zeit ansieht. Das Wort des Propheten bleibt in seinem vollen Rechte, auch wenn man annimmt, dass mehr oder minder häufig Fälle der Art vorkommen, dass sie aber keineswegs die allgemeine oder auch nur die vorherrschende Regel bildeten. Die Haltung der Rede des Propheten ist die einer Strafpredigt; eine solche hat nicht die Aufgabe oder Pflicht, den Zustand der Dinge von allen Seiten gleichmässig zu beschreiben und neben den sittlichen und religiösen Gebrechen und Verbrechen auch alles Gute, Edle und Treue und Wahre sorgfältig zu registriren. Aus einer Strafpredigt gewinnt man der Natur der Sache nach nur ein einseitiges, mangelhaftes Bild der Zeit, die sie beschreibt. Wir wiederholen, dass neben der Strafpredigt des Ezechiel auch noch der Liebesgesang des Jeremias von dem Brautstande Israels in der Wüste (K. 2, 2. 3) Platz finden kann. (Vgl. § 38, 2.)

3. Für die Erklärung der schwierigen Stelle **Amos 5, 25—27**, von der der treffliche, gelehrte Selden (de Diis Syris. Lps. 1662 p. 349) bekennen musste: In loco isto Amos Prophetae obscuro me tam coecutire sentio, ut nihil omnino videam, — ist nächst den Commentatoren (Rosenmüller, Hitzig, Maurer, Ewald, Umbreit, G. Baur) noch insonderheit zu vergleichen: Braun, Selecta ss. p. 477 ff.; Vitringa, Observv. ss. I, 241 ff.; Witsius, Miscellanea ss. I, 608 ff.; Deyling, Observv. ss. II, 444 ff.; Lilienthal, Gute Sache III, 327 ff.; Spencer de legg. Hebr. III c. 3, 1: M. G. Schröder, de tabernaculo Mosis et stellae Dei Rempha. Marp. 1745; Jablonsky, Remphan Aegyptiorum Deus in s. Opuscc. II, p. 1 ff.; J. D. Michaelis, Supplem. ad Lex. p. 1226 ff.; Gesenius thes. p. 669; Vatke, bibl. Theol. I, 190 ff.; Hengstenberg, Beitr. II, 108 ff.; Movers, Phönizier I, 289 ff.; Winer, Reallex. s. v. Saturn; E. Meier in d. Studd. u. Kritt. 1843 p. 1030 ff.; Fr. Düsterdieck, ebendas. 1849 p. 908 ff.

In neuerer Zeit hat diese Stelle noch eine grössere Bedeutung gewonnen, als früher, weil von ihr ausgehend Vatke u. A. eine ganz neue Religionsgeschichte des israelitischen Volkes construirt haben. Vatke will nämlich nachweisen: Der Pentateuch enthalte die Priestersage, welche im eigenen Interesse die Geschichte der Vorzeit umgebildet habe. Daneben fliesse aber bei den Propheten auch noch ein andrer Strom der Ueberlieferung, der die Urgeschichte des Volkes unverfälscht aufbewahrt habe, durch

welchen daher der Priestermythus rectificirt werden müsse. Aus unserer Stelle (verbunden mit Ezech. 20.) will nun Vatke darthun, dass das israelitische Volk in seiner Urzeit dem kanaanitisch-phönizischen Naturdienst ergeben gewesen sei und sich erst spät und allmälig der Jehovahdienst unter der Einwirkung der Propheten aus dem herrschenden Naturdienste herausgerungen habe. Daumer (Feuer- und Molochsdienst der alten Isr. p. 47) nennt die Aussage des Amos gar eine „ungeheure, unsere ganze herkömmliche Theologie mit einem Schlage zerschmetternde Behauptung."

Der Prophet verkündigt Vs. 21—24 dem Volke, dass Jehovah an dem werkheiligen, heuchlerischen Fest-, Opfer- und Gebetscultus ohne die entsprechende Gesinnung, ohne Reinheit des Herzens und Gerechtigkeit des Lebens keinen Gefallen finde. Dann fährt er fort: „(Vs. 25) Habt ihr Opfer und Gaben mir dargebracht in der Wüste vierzig Jahre lang, Haus Israel? (Vs. 26) Und traget nun (truget damals) die Hütte eures Königs und das Gestell eurer Bilder — אֵת סִכּוּת מַלְכְּכֶם וְאֵת כִּיּוּן צַלְמֵיכֶם —, den Stern eures Gottes, den ihr euch gemacht. (Vs. 27) Darum führe ich euch gefangen jenseits Damaskus, spricht Jehovah, dess Name der Gott der Heerschaaren."

Dass bei Vs. 25 das ה in הַזְּבָחִים nicht Artikel oder Demonstrativ (Maurer etc.), sondern Interrogativ ist, wird mit Recht von fast allen neuern Auslegern einstimmig behauptet. Fassen wir den Vers demnach als Frage, so ist es noch zweifelhaft, ob die Frage eine bejahende oder verneinende Antwort verlangt, ob also der Prophet habe sagen wollen, dass Israel die 40 Wüstenjahre über Opfer und Gaben dargebracht habe, oder ob er dies verneinen wolle. Für Erstres entscheidet sich Umbreit, die übrigen Ausleger meist für das Zweite. Nicht minder zweifelhaft ist es, ob Vs. 26 („וּנְשָׂאתֶם אֵת סִכּוּת") mit Hitzig, Baur und den meisten Auslegern alter und neuer Zeit von der Vergangenheit, d. h. von der Zeit des 40jährigen Wüstenaufenthaltes, oder mit Rückert (Uebers. d. Proph.), Umbreit, Düsterdieck von der Gegenwart des Propheten, oder mit Ewald als Vorausverkündigung von der Zukunft verstanden werden solle; und in welches Verhältniss demnach Vs. 25 zu Vs. 26 zu setzen sei. Dass Vs. 27 auf die Zukunft gehe, kann dagegen nicht bezweifelt werden.

Umbreit deutet also: „Welch' eines unseligen Widerspruches haben sich die Kinder Israels schuldig gemacht! Erst opfern sie 40 Jahre in der Wüste Ihm, dem heiligen und einigen Gott, und nun tragen sie sich mit den Bildern fremder und falscher Götter!" Dem Zusammenhang mit Vs. 21—24 angemessener möchte aber (von der Voraussetzung aus, dass Vs. 25 eine bejahende Antwort involvire) vielleicht die Deutung sein: „Auch während eures 40jährigen Aufenthaltes in der Wüste habt ihr mir Opfer dargebracht und doch (Vs. 26) habt ihr damals Götzendienst getrieben." — Diejenigen, welche Vs. 25 als verneinende Frage fassen, stellen den Zusammenhang mit dem Vorigen und Nachfolgenden in mehrfacher Weise dar. Hieronymus z. B. betonte das לִי in der Frage, so dass sie den Gedanken ausdrückt: Nicht mir, sondern den Götzen habt ihr Opfer dargebracht. Andre anders. Ewald z. B. deutet: „Haben doch die Israeliten einst 40 Jahre lang Jahve'n keine Opfer gebracht! (denn in der unfruchtbaren armen Wüste konnten sie solche gar nicht bringen, wenigstens hatten die Einzelnen keine Kräfte dazu, wenn auch vielleicht im Namen der Gemeinde zu Zeiten ein dürftiges, im Vergleich mit den jetzigen fetten Opfern sogar der Privatleute gar nicht zu nennendes Opfer gebracht wurde, vgl. Hos. 2, 5—16. Jer. 7, 22 f.) und doch war das die Jahve'n so wohlgefällige, goldene Zeit Israels; wie wenig kommt es also auf solche Opfer an!" Vs. 26 f. knüpft er dann wieder an Vs. 21—24 in folgender Weise an: „Sind sie (nämlich das Israel der Ge-

nwart) so thörichte Verräther an der bessern Religion, so werden sie zur entspreenden Strafe, von den Feinden plötzlich aufgeschreckt und zur Flucht getrieben, die enden Götzenbilder aller Art auf ihren Rücken nehmen müssen, ob die ihnen vielleicht lfen, die ihre eigenen Hände gebildet haben, und doch ohne Hülfe von diesen durch n von ihnen verschmähten wahren Gott weit ins Exil nach Norden hinaufgeführt erden!"

Wir können nicht zweifeln, dass die verneinende Fassung der Frage in Vs. 26 entbieden den Vorzug verdient. Mit ihr congruirt nicht nur die pentateuchische Geschichte sser, sondern auch der Zusammenhang in der Stelle selbst. Zwar ist nach der penteuchischen Ueberlieferung die Wüstenzeit keineswegs von Opfern ganz entblösst geesen — gehören doch gerade ihr die fundamentalen Opfer der Bundschliessung, der sten Priesterweihe, der Einweihung des Heiligthums etc. an. Dennoch aber konnte der ophet gar wohl sagen: „Habt ihr mir denn in der Wüste Opfer dargebracht?" denn denkt dabei an die Fülle, Ausdehnung und Mannigfaltigkeit der gegenwärtigen Opferaxis. In dem Zusammenhange, in welchem die Stelle steht und namentlich in ihrer ziehung zu Vs. 21—24 behauptet sie nur einen relativen, nicht einen absoluten Opferngel in der Wüste. Im Vergleich sowohl mit den Fordrungen des völlig entfalteten ntateuchischen Gesetzes selbst, als auch mit der in der Gegenwart herrschenden Praxis scheint die Wüstenzeit als eine opferlose; die einzelnen, verhältnissmässig so dürftigen, ltenen und armseligen Opfer, welche in der Wüste dargebracht wurden, verschwinden der grossen Opferöde dieser Zeit; es wurde so gut wie gar nicht geopfert. Den ganm, vom Gesetzgeber vorgeschriebenen, und von der spätern Zeit auch befolgten Opferltus ins Leben zu setzen, war ja damals auch in der That unter den schwierigen, beigten, drückenden und armseligen Zuständen der Zeit eine pure Unmöglichkeit; das ltusgesetz überhaupt konnte der Natur der Sache und daher gewiss auch der Erwarng und Absicht Mosch's zufolge in seiner ganzen Fülle und Ausdehnung erst nach r geordneten Niederlassung im gelobten Lande zur Geltung und Ausführung kommen. aber schliesst der Opfermangel in der Wüste an sich durchaus noch nicht das Wohlfallen Gottes an der jugendlichen Gemeinde aus. Und eben darin liegt die Spitze der ophetischen Argumentation. Die Wahrheit, dass der Fest- und Opfercultus allein und sich als opus operatum, ohne die entsprechende Gesinnung noch nicht die Gnade und s Wohlgefallen Jehovah's bedinge und verbürge, belegt der Prophet durch den Hineis auf eine Zeit, in welcher der Fest- und Opfercultus so vielfach unterbrochen, so angelhaft und armselig war, dass er als gar nicht existirend angesehen werden kann; d doch war dies eine Zeit, die so reich an göttlichen Gnadenerweisungen war, wie ine folgende Zeit (Vgl. K. 2, 10). —

Was ferner Vs. 26 betrifft, so halten wir uns vollkommen überzeugt, dass nur die ziehung des Verses auf die Gegenwart des Propheten zulässig sei. Wird der dort präcirte Götzendienst auf die Vergangenheit bezogen, so schwebt Vs. 27 mit seiner Strafrkündigung in der Luft. Die verkündete künftige Wegführung ins Exil kann nur als rafe für die Sünden der Gegenwart, unmöglich als Strafe für den in der Urzeit des lksthums geübten Götzendienst angesehen werden; und doch begründet augenscheinh das in Vs. 26 Ausgesagte die Drohung in Vs. 27. Ebenso wenig zulässig erscheint aber auch, Vs. 26 mit Ewald auf die Zukunft zu beziehen; das duldet die enge Anüpfung an Vs. 25 und der Fortschritt des Gedankens von Vs. 25 zu Vs. 26 nicht. Die ziehung auf die Gegenwart ist aber nicht nur durch die Nothwendigkeit einer Begrünng für Vs. 27 gefordert, sondern auch durch den Anschluss an Vs. 25 und den Zusam-

menhang mit Vs. 21—24. Unsre drei Verse schildern das Damals, Jetzt und Einst. In seiner Jugendzeit, die so reich an Gnadenerweisungen Jehovah's war, brachte Israel so gut wie gar keine Opfer. Jetzt bringt es zwar Opfer in Hülle und Fülle dar, und bildet sich ein, damit Jehovah genug gethan zu haben; aber es ist vergebliche Heuchelei und Werkheiligkeit, denn während es äusserlich mit allem erdenklichen Pompe Jehovah opfert, duldet und übt es gleichzeitig allen möglichen Gräuel des Götzendienstes. Aber schon schwebt auch Jehovah's Gericht für solche Heuchelei und Doppelzüngigkeit über seinem Haupte.

Gegen die Deutung des 26. Verses von der Gegenwart des Propheten macht zwar G. Bauer geltend, dass in der Zeit des Amos ein Götzendienst, wie er hier geschildert wird, nicht nachweisbar sei. Aber wir kennen das götzendienerische Treiben Israels in der Zeit des Amos viel zu wenig, um eine solche Behauptung gerechtfertigt finden zu können. Dass Gestirndienst nur in der Wüste und dann erst wieder in der assyrischen Zeit denkbar sei, ist eine völlig grundlose Voraussetzung. — Gewichtiger erscheint die Berufung auf die Worte des h. Protomartyrs Stephanus in Act. 7, 42. 43; allein es ist dies ein Citat aus den LXX, deren Deutung nicht unbedingt maassgebend ist.

Bei diesem Resultate, dass Vs. 26 von der Gegenwart des Propheten gelte, können und müssen wir ein näheres Eingehen auf die schwierigen Einzelnheiten dieses Verses hier von uns weisen, und begnügen uns mit der Bemerkung, dass wir das vielbesprochene כִּיּוּן mit Gesenius, Hengstenberg, Movers, Ewald, Hitzig, Umbreit, Düsterdieck u. A. für ein Appellativum = Gestell halten, und die Beziehung auf den Saturn, welche Winer, Baur, E. Meier u. A. festhalten, (man vocalisirt dann das Wort כִּיוָן oder כֵּיוָן, und sieht es als identisch mit dem persisch-arabischen Namen des Saturn = Kaiwan (كَيْوان) an, der bei den Aegyptern Ῥαιφάν oder Ῥεμφάν, wie die LXX ihn wiedergeben, geheissen haben soll) verwerfen müssen. Dazu genügt uns schon die Eine: dass (um mit Düsterdieck zu reden) „die beiden Begriffe אֵת סִכּוּת מַלְכְּכֶם und אֵת כִּיּוּן צַלְמֵיכֶם einander zu deutlich entsprechen, — durch das gleiche אֵת, durch denselben status constr., durch das gleiche Suffixum, — als dass wir כיון in anderm Sinne wie סכות fassen oder צלמיכם zum Folgenden ziehen dürften."

4. In **Jos. 5, 4—9** wird berichtet, dass beim Auszuge aus Aegypten alle Männer und männlichen Kinder beschnitten gewesen, dass aber bei den in der Wüste gebornen Kindern die Beschneidung unterblieben und erst auf Befehl Josua's nach der Ankunft im heiligen Lande, behufs der Feier des zweiten Passahfestes nachträglich vollzogen worden sei. Das Buch Josua datirt aber die Unterlassung der Beschneidung nicht von dem Verwerfungsurtheil zu Kadesch an, sondern ausdrücklich und unzweifelhaft von dem Auszuge aus Aegypten an (Vs. 5): Das ganze Volk, das geboren war in der Wüste auf dem Wege bei ihrem Auszuge aus Aegypten war nicht beschnitten. Als Grund der Unterlassung wird Vs. 7 angegeben: Denn man hatte sie nicht beschnitten auf dem Wege. Es ergiebt sich also, dass die gewöhnliche Auffassung irrig ist, als habe man erst seit und wegen der Verwerfung zu Kadesch, die man als eine Suspension des Bundes ansieht, die Beschneidung unterlassen. Dass die Verwerfung sich nur auf die 40jährige Detention vom Besitz des Landes bezog, nicht aber eine Suspension des Bundes involvirte, haben wir schon oben erkannt (§ 79). Diese vorausgesetzte Suspension des Bundes kann aber am wenigsten als eine Begründung für die Nichtbeschneidung der heranwachsenden Generation angesehen werden, da diese ja vielmehr ausdrücklich von dem Verwerfungsurtheil nicht betroffen wird. Nach der Darstellung des Buches Josua haben wir uns vielmehr die

che so zu denken: Die Beschneidung der Neugebornen unterblieb seit dem Auszuge s Aegypten, — anfangs ohne Zweifel wegen der Beschwerlichkeit der Reise; denn im Aufbrechen und Weiterziehen konnte unmöglich Rücksicht genommen werden auf i einzelnen Familien, welche wegen ihrer neubeschnittenen und am Wundfieber ermkten Kinder eine längere Rastung wünschen mussten; sie durften aber auch nicht zukgelassen werden, und so blieb nichts übrig, als die Beschneidung zu sistiren. Die it der Reise durch die Wüste war eine Zeit des Nothstandes, wodurch die Unterssung gerechtfertigt war. Schon damals hatte man gewiss die Absicht, die unterlassen Beschneidungen bei der Ankunft im heiligen Lande nachzuholen. Und so blieb es ch nach dem Verwerfungsurtheil, welches diese Ankunft noch um 38 Jahre hinausschob.

Ereignisse während des zweiten Aufenthaltes zu Kadesch.

§ 81. (Num. 20, 1—13.) — Zu Anfang des 40. Jahres seit dem uszuge finden wir das gesammte Volk wiederum zu Kadesch versamelt [1]). Daselbst starb Mirjam. Bei eintretendem Wassermangel murrt das olk, und obwohl das alte Geschlecht schon grösstentheils ausgestorben ist, ören wir doch auch jetzt noch die alten vermessenen Reden gegen Moseh id Aharon: „Warum habt ihr uns in die Wüste geführt, dass wir dalbst sterben, aus dem frucht- und wasserreichen Aegypten in die dürre, le Wüste? Wären wir doch umgekommen, als unsre Brüder umkamen vor hovah! (Num. 14, 36.)" — Moseh und Aharon erhalten von Jehovah m Befehl, wie vormals zu Rafidim (§ 41, 1) mit dem Stabe [2]) Wasser is dem Fels [3]) hervorzurufen. Aber gereizt durch des Volkes harthergen, unbussfertigen und widerspenstigen Sinn, der am Ende der Strafit noch eben so ungebrochen sich zeigt, wie am Anfange derselben, rliert Moseh die ruhige, besonnene und feste Haltung des in sich selbst ewissen Glaubens. In leidenschaftlicher Aufregung, von seinem Unuthe übermannt, lässt er das Volk hart an und schlägt ungeduldig id missmuthig zweimal mit dem Stabe den Fels [4]). Seine bisher bewiene Glaubensfestigkeit und Mittlertreue hat gewankt, — und da es billig t, dass das Gericht am Hause Gottes anfange (1 Petr. 4, 17), trifft ihn is göttliche Urtheil, dass er die Gemeinde nicht ins gelobte Land brinm solle, und wie ihn auch seinen Bruder Aharon, der ihm zur Seite estanden und sich in die Unsicherheit seines Glaubens mit verwickelt itte. Die Quelle nannte man dieses Vorfalls wegen Me-Meribah Iaderwasser) [5]) vgl. § 67, 5.

1. „Dass es für Israel nicht ohne tiefere Bedeutung war, am Ende der 37 Jahre ieder in demselben Kadesch versammelt zu werden, wo das göttliche Strafgericht ur verhängt werden, dürfte wohl schon dem unmittelbaren Gefühl einleuchtend erheinen, insofern hiemit die eindrücklichste Form des Abschlusses jener fluchbeladenen riode aufgestellt ist. Tief ergreifend aber tritt uns sofort die Thatsache entgegen, dass

Israel, was ihm zum Segen werden sollte, abermals in einen Fluch verwandelt, und durch seine Schuld aufs Neue bewirkt hat, dass Kadesch ein Ort der tragischen Katastrophe, wie am Anfange so am Ende hat werden müssen. Indem Israel, obwohl eingedenk dessen, was 37 Jahre früher an dieser Stätte geschehen war, dennoch anstatt ernster Busse, neue Schuld auf sich lud, so erklärt sich hieraus jene äusserste, das Schuldverhängniss noch steigernde Entrüstung Moseh's und Aharon's. Das erste und letzte Verweilen Israels in Kadesch fällt unter gleichen Gesichtspunct tragischer Katastrophe und ward unter diesem Charakter in das Bewusstsein Israel's eingegraben" (Fries l. c. p. 58 f.).

2. Da Vs. 9 gesagt wird: Moseh habe den **Stab** מִלִּפְנֵי יְהוָֹה d. h. aus dem Heiligthum genommen, so haben einige Ausleger gemeint, an den vormals grünenden Mandelstab Aharon's denken zu müssen, der nach Num. 17, 10 im Heiligthum aufbewahrt wurde. Allein Vs. 11 wird er ausdrücklich der Stab Moseh's genannt. Es ist ohne Zweifel derselbe Stab gemeint, mit dem Mosch alle Wunder in Aegypten verrichtet, mit dem er zu Rafidim Wasser aus dem Felsen geschlagen hatte; und dass dieser Stab (wahrscheinlich gleich nach Errichtung der Stiftshütte) ebenfalls im Heiligthum aufbewahrt wurde, erfahren wir eben hier.

3. Da der Artikel in הַסֶּלַע Vs. 8 auf einen bekannten, schon erwähnten Fels hinzuweisen schien, so haben manche Rabbinen gemeint, man habe an den Fels von Rafidim (§ 41, 1) zu denken, der Israel beständig durch die Wüste nachgefolgt und es bis dahin stets mit Wasser versorgt habe. Andre, denen solch ein Wunder doch gar zu monströs erschien, meinten, der Wasserstrom, der aus dem Fels zu Rafidim geflossen, sei dem Lager stets nachgefolget und wollten in Deut. 9, 21 und Ps. 78, 16—20; 105, 41 eine Bestätigung dieser Ansicht finden; höchstens aber lässt sich aus diesen Stellen schliessen, dass die Quelle, die Mosch's Stab geöffnet, auch fortan geflossen sei. Der Apostel Paulus (I Cor. 10, 4: *Καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πόμα πνευματικὸν ἔπιον· ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός*) spielt offenbar auf die ihm bekannte rabbinische Fabel an, und zeigt, wie im geistlichen Sinne wirklich wahr sei, was jene gefabelt. Indessen ist auch schon Abarbanel einsichtig genug, der rabbinischen Sage eine geistliche Deutung zu geben: „Verum vera mens et intentio illorum haec fuit, quod aquae illae, quae egressae sunt in Choreb, fuerint donum Dei Israelitis concessum et per totum desertum continuatum, sicut Manna. Nam quocunque proficiscebantur, ex tempore aperta illis vena aquarum vivarum. Et hac ratione fuit Petra in Kadesch ipsa Petra quae erat in Choreb; h. e. aqua Petrae in Kadesch fuit illa ipsa aqua, quae exivit e Petra in Choreb; quatenus scilicet fons fuit miraculosus, sequens eos per totum desertum." (Vgl. J. Buxtorf, Hist. Petrae in deserto, in dess. Exercitt. p. 422 ff.)

4. Nicht ganz ohne Schwierigkeit ist, und auf die mannigfachste Weise beantwortet wird (cf. Buxtorf l. c. p. 426 ff.) die Frage, worin denn eigentlich die **Sünde Moseh's**, die ein solches Strafurtheil nach sich zog, bestanden habe. Dass sie in der Incongruenz des göttlichen Auftrages und seiner Ausführung von Seiten Mosch's zu suchen ist, liegt am Tage. Hier müssen wir nun aber gleich von vornherein mit Hengstenberg (Beitr. III, 382) es als ein Missverständniss bezeichnen, wenn die meisten Ausleger die Sünde darin finden, dass Moseh, statt bloss zum Fels zu reden, Jehovah's ausdrücklicher Willensäusserung entgegen den Fels geschlagen habe. Wozu hätte er denn den Stab mitnehmen sollen, wenn er ihn nicht hätte brauchen dürfen. Vielmehr involvirt das Gebot: „Nimm den Stab" zugleich das Gebot, ihn zu gebrauchen, — und wie er zu gebrauchen sei, brauchte hier nicht beschrieben zu werden, da es nach dem

ıngegangenen analogen Wunder zu Rafidim Ex. 17, 5. 6 sich von selbst verstand.
ingegen erscheint auch uns das zweimalige hastige Schlagen des Felsens als
Uebel; insofern dies der unverkennbare Ausdruck einer ungeduldigen, leidenschaft-
ɜn, in sich unsichern Aufregung ist. Dass indess nicht nur das zweimalige lei-
ıchaftliche Schlagen, sondern auch die leidenschaftlichen Worte, die er dabei sprach,
ɩetracht kommen, bezeugt Ps. 106, 32. 33 („Und sie erzürnten Ihn am Haderwasser,
Moseh'n erging es übel um ihretwillen; denn sie erbitterten sein Gemüth, dass er
te unbedacht mit seinen Lippen", — L: „dass ihm etliche Worte entfuhren"). Moseh
ch aber nach unsrer Urkunde zum Volke: „Höret doch ihr Widerspenstigen, werden
wohl aus diesem Felsen euch Wasser hervorbringen?" Dass nun in solchem Thun
Reden Moseh's ein momentanes Wanken seines Glaubens sich kund gab, spricht das
liche Strafurtheil über ihn und Aharon (Vs. 12) aus: „Darum, dass ihr nicht an mich
aubt habt (oder dass ihr nicht auf mich vertraut habt, (לֹא־הֶאֱמַנְתֶּם בִּי), mich zu
gen vor den Augen der Söhne Israels, darum sollt ihr etc." Demnach finden wir
Sünde Moseh's darin, dass er zwar an Gottes Macht nicht zweifelte, wohl aber zu
es Gnade in diesem Falle nicht das rechte, unbedingte, mittlerische Vertrauen hatte;
in der überwältigenden Erkenntniss der unter den gegenwärtigen Zuständen doppelt
dreifach strafbaren Unzufriedenheit Israels, die es wünschen lässt, lieber in Aegypten
Sklave des heidnischen Königs geblieben zu sein, denn als Volk Gottes in der Wüste,
schon zum zweitenmale an der Grenze des gelobten Landes, wo Milch und Honig
st, einiges bald vorübergehende und durch Gottes Beistand leicht zu beseitigende Un-
ack zu ertragen, — dass also in der Erkenntniss dieser Sünde Israels ihm die Er-
ıtniss der Gnade Jehovah's getrübt war; während es doch Pflicht und Aufgabe des
chen beiden stehenden Mittlers war, beide gleich tief und wahr zu erkennen und
den Blick in keine von beiden trüben zu lassen. Die Sünde Moseh's tritt mehr
r den Gesichtspunct einer Amtssünde, als einer persönlichen Sünde; und daraus
ärt sich uns die Strenge des Gerichtes, mit der sie geahndet wird. — Treffend sagt
ıgstenberg (l. c. p. 381) „Ein Ermüden tritt uns hier entgegen, wie es erst nach
jährigen Versuchungen denkbar ist. Nie hatte bis dahin Moses sich vor dem Volke
essen."

5. Ueber das Verhältniss des vorliegenden Berichtes zu dem in Exod. 17 über die
oge Wasserspendung zu Rafidim vgl. Kanne, Unterss. II, 103 ff.; Hävernick, Einl.
p. 438. 495; Ranke II, 225 ff.; und besonders Hengstenberg, Beitr. III, 378 ff. —
rationalistische Kritik behauptet nämlich, beiden Berichten liege nur ein Factum zu
ıde, das in verschiedener Weise sagenhaft ausgeschmückt worden sei. Hier Wasser-
gel und dort Wassermangel, beidemal von unzufriedenem Murren des Volkes be-
et, hier und dort Abhülfe der Noth in gleicher Weise, hier und dort nahezu diesel-
Namen des Ortes (hier Me-Meribah, dort Massah und Meribah). Aber ist es denn
öglich, dass die Gemeinde zweimal in der dürren Wüste an Wassermangel gelitten?
muss dies als an sich durchaus nicht unwahrscheinlich erkannt werden, so kann es
ı gewiss auch nicht befremden, wenn beidemale des Volkes Unzufriedenheit und Je-
ıh's Hülfe sich in gleicher Weise kund giebt. Was aber die Namen betrifft, so sind
nicht gleich, sondern nur verwandt; Identität der Namen wurde vermieden, um beide
ebenheiten auseinander zu halten, Verwandtschaft der Namen wurde beabsichtigt, um
e Begebenheiten unter denselben Gesichtspunct zu stellen. — Und wie grundverschie-
sind ihrem eigentlichen innersten Charakter nach beide Berichte! Dort steht des
ıes Murren und Jehovah's Hülfe Alles beherrschend im Vordergrund, hier tritt Beides,

obwohl in gleicher Weise vorhanden, völlig in den Hintergrund, dagegen steht die Versündigung der beiden Führer des Volkes und Jehovah's Strafgericht über sie so sehr im Vordergrunde, dass dadurch allein alles Interesse des Lesers in Anspruch genommen wird, und — genommen werden soll, denn darauf ruht fast alles Folgende: Aharon's Tod, die Einsetzung eines neuen Hohenpriesters, die Abschiedsreden Moseh's, die Wahl Josua's zu seinem Nachfolger etc. — Weitres vgl. bei Hengstenberg.

§ 82. (Num. 20, 14—21; 21, 1—3.) —. **Trotz des über ihn ergangenen Strafurtheils, das ihm selbst den Eintritt ins gelobte Land abgeschnitten hat,** bleibt der Eifer und die Energie, mit welcher **Moseh** dem Volke wenigstens den Weg dorthin zu bahnen bemüht ist, in ungeschwächter Spannkraft. Wahrscheinlich schon seit jenem verunglückten Versuche, der gegen seinen und Gottes Willen vor 37 Jahren gemacht wurde (§ 74), **hat er den Plan, vom Süden her Kanaan zu erobern, der Schwierigkeiten des Terrains wegen aufgegeben. Jetzt wenigstens geht seine Absicht dahin,** von Osten her über den Jordan **in das Land einzudringen.** Der nächste Weg dorthin (von Kadesch aus) führte mitten durch das Gebiet der Edomiter und dann der Moabiter. An beide Völker sendet er daher Botschafter mit der Bitte um ungehinderten Durchzug. Diese berichten, wie Jehovah's starker Arm sie aus der Knechtschaft Aegyptens errettet und bis hieher durch die Wüste geführt, sie erinnern an die nahe Stammverwandtschaft der beiderseitigen Völker und versprechen, weder Aecker noch Weinberge zu betreten, noch Wasser aus ihren Brunnen zu trinken, sondern sich auf der offenen Landstrasse zu halten, und das Wasser, das sie trinken, so wie die übrigen Lebensbedürfnisse den Einwohnern um baare Zahlung abzukaufen. **Aber gegen alle Erwartung** verweigern beide Völker ihnen mit Entschiedenheit die erbetene Erlaubniss, und um dieser Weigerung Nachdruck zu geben, besetzen die Edomiter die Zugänge zu ihrem Lande mit starker Heeresmacht [1]). **So ist also bereits** auch der Hauptstamm der Edomiter in dieselbe **heidnische Feindschaft** gegen Israel eingegangen, welche der edomitische **Zweigstamm** der Amalekiter schon früher zweimal thatsächlich an den Tag **gelegt hatte** (§ 41, 2; 75, 2). Aber feindliches Auftreten gegen den Bruderstamm Edom's ist Israel untersagt (Deut. 2, 4; 23, 7), so lange dieser nicht seine feindselige Gesinnung zu thatsächlichem Angriff steigert. So weit liess aber Edom jetzt noch nicht sich durch seinen Hass gegen Israel verleiten. Wohl aber that dies ein amoritisches Volk, das auf dem südlichen Abhange des kanaanitischen Hochlandes wohnte. Der König von Arad nämlich überfiel die Israeliten unversehens und führte ihrer Etliche gefangen weg. Da ermannte sich Israel. Eingedenk der ihm bevorstehenden Verpflichtung, alle Kanaaniter zu verbannen, gelobte es Jehovah ein

Gelübde, das Gebiet des Königs von Arad schon jetzt mit Krieg zu überziehen und alle Städte zu verbannen, welche es zu erobern im Stande sein werde. Das Unternehmen war erfolgreich. Mehrere Städte am südlichen Abhange des Gebirges wurden erobert und zerstört. Daher bekam der Ort den Namen Chormah (= Verbannung) [2]).

1. Ueber die **Verhandlungen mit den Edomitern** haben wir hier noch einige Erläutrungen nachzutragen. Ueber den Weg, den Mosch mitten durch das Edomitergebiet zu nehmen gedachte, ist schon oben bei § 63, 3 (zu Ende) gesprochen worden. Es war ohne Zweifel jene breite, durch das Innere des Hochlandes Azazimat nach der Arabah gebahnte Strasse, von der Rowlands durch die ihn begleitenden Beduinen Kunde erhielt. Diese Strasse mündet vermuthlich, wie wir oben sahen, bei Ain el-Weibeh in der Arabah, und setzt sich jenseits der Arabah in dem Wady Ghuweir (Ghoeir) fort. Dieser grosse und weite Wady bietet nach dem Zeugnisse aller Reisenden (vgl. Leake vor Burckhardt S. 21 f. und Robinson III, 140) eine bequeme, auch für grosse Heeresmassen gangbare Strasse durch das Edomitergebirge, das sonst allenthalben von der Arabah aus wegen seiner steil aufsteigenden Gebirgsmassen unzugänglich ist. Die von Moseh gesandten Botschafter bezeichnen diesen Weg als die Königsstrasse, דֶּרֶךְ הַמֶּלֶךְ. „Irrig denkt Movers (Phön. I, 155) hier an den „Molochsweg“. Landstrassen, deren das alte Morgenland, zumal vor der persischen und griechischen Zeit, nicht so viele und wohlerhaltene hatte, als die römische und neueuropäische Welt, wurden hauptsächlich wohl auch zur Bequemlichkeit der Könige und Fürsten und von diesen angelegt, wie denn Salomo schon Landstrassen nach Jerusalem zog (Jos. Ant. 8, 7, 1). Daher der Name Königsweg.“ (v. Lengerke I, 570). Baumgarten (I, 2 p. 340) bringt aus Grimm's deutsch. Reichsalterth. S. 552 u. Haltaus Gloss. p. 1115 die Analogie bei, dass auch bei den Deutschen die offene freie Landstrasse der Königsweg genannt wurde, und Ewald (I, 77) weist aus Isenberg's dictionary p. 33. 102 denselben Sprachgebrauch im Amharischen nach. —

Die Numeri berichten bloss von einer Botschaft an die Edomiter. Nach Richt. 11, 17 gingen aber gleichzeitig auch Boten an die Moabiter mit gleicher Bitte ab. „Die abschlägige Antwort des Moabiterkönigs war jedoch von keiner Bedeutung und die ganze Gesandtschaft konnte daher an unsrer Stelle mit Stillschweigen übergangen werden. Denn konnten die Israeliten nicht durch Edomitis ziehen, so half ihnen auch die Erlaubniss der Moabiter nichts. Nur eventualiter hatten sie darum nachgesucht. Erst im Buche der Richter kommt die Thatsache zum Vorschein, wo sie durch die Umstände eine Bedeutsamkeit erhält, die sie an sich nicht hatte.“ (Hengstenberg, Beitr. III, 285).

Mehr Schein wenigstens hat eine andre von der rationalistischen Kritik als Widerspruch geltend gemachte Differenz. Während nach Num. 20 die Edomiter (und nach Richt. 11 auch die Moabiter) den Israeliten ihre Bitte um freien Durchzug verweigern und ihr Anerbieten Brot und Wasser ihnen zu bezahlen, abweisen, wird nach Deut. 2, 29 in einer Botschaft an den Amoriterkönig Sichon den Edomitern wie den Moabitern nachgerühmt, dass sie die Israeliten auf deren Durchzuge durch ihr Land für Geld mit Speise und Wasser versorgt hätten. Aber die einfache Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs giebt die alte Regel: Distingue tempora et concordabit Scriptura — an die Hand. Schon Leake in der Vorrede zu Burckhardt (I, 23) hat dies erkannt: „Das nämliche Volk, das sich dem Vordringen der Israeliten nach der stark befestigten, westlichen Grenze mit

Erfolg widersetzte, erschrak jetzt, als es sah, dass sie herumgegangen und an der schwachen (östlichen) Grenze des Landes angekommen waren". Während das Edomitergebirge auf seiner Westseite schroff und steil aus der Arabah emporsteigt und nur wenige leicht zu besetzende Pässe von dieser Seite zugänglich waren, senkt es sich auf seiner Ostseite sehr gemach in eine Hochwüste, die noch um wenigstens 100 Fuss höher liegt als selbst die Wüste et-Tih. Von dieser Seite war also ihr Land offen, und dass sie dort den 600,000 Streitern Israels nicht feindlich entgegentraten, erklärt sich wohl von selbst. Und je mehr sie Israel durch ihr feindseliges Entgegenkommen auf der Westseite des Landes beleidigt hatten, um so mehr mussten sie sich beeifern, auf der östlichen Seite desselben jede Herausforderung zu Zorn und Rache zu vermeiden. Vgl. Hengstenberg, Beitr. III, 283 f.; Ranke II, 278; Welte Nachmosaisches 130 f.; Raumer, Zug p. 44 f.

2. Bei dem **Conflicte mit den Araditern** ist zuvörderst die Zeit des Vorfalls streitig. Müsste die Ordnung des bibl. Textes als mit der Zeitfolge genau congruirend angesehen werden, so würde der Ueberfall von Seiten des Königs von Arad, sowie der Einfall der Israeliten in sein Gebiet, erst in die Zeit nach Aharons Tode fallen; — die Israeliten wären dann schon von Kadesch weg und wenigstens bis zum Berge Hor vorgerückt gewesen, als jener Conflict eintrat. Es ist nun aber an sich schon unwahrscheinlich, dass der araditische König erst, als sie von seinen Grenzen weggezogen und schon so weit von denselben entfernt waren, sie überfallen haben sollte, und noch in höherm Grade unwahrscheinlich ist es, dass die Israeliten vom Hor (oder vielleicht von einem noch südlichern Puncte) aus nochmals nach Norden über Kadesch hinaus marschirt sein sollten, um diese Unthat zu rächen, da bei der doch nun baldigst bevorstehenden Erobrung des ganzen Landes auch die Reihe an den König von Arad kommen musste. Auch die Urkunde selbst schliesst ausdrücklich diese Fassung aus, denn sie sagt (20, 1): Und es hörete der König von Arad, dass Israel kame auf dem Wege nach Atarim (auf dem Wege der Kundschafter?), und er stritt wider Israel etc. Hier ist die Zeit, in welche das Ereigniss fiel, deutlich genug angegeben: Israel kam und der König stritt. Also bei der Annäherung Israels an seine Grenzen, nicht beim Weggehen Israels von seinen Grenzen, überfiel er sie*). Das Ereigniss fiel also vor dem Abzuge von Kadesch, wahrscheinlich in die Zeit, wo Israel auf die Rückkehr seiner nach Edom und Moab gesandten Boten wartete. — Die Urkunde lässt also die Reihenfolge ihres Berichtes hier nicht von der strengen Zeitfolge, sondern von einer — nicht gerade schwer zu ermittelnden — Gedankenfolge beherrscht werden. Zuerst berichtet sie über die Botschaft an Edom, und knüpft daran sehr natürlich die Antwort Edoms an. Lag nun der Conflict mit den Araditern (oder auch nur die erste Hälfte desselben, nämlich

*) Anders deutet Hengstenberg (Beitr. III, 222) das כִּי בָא in Num. 21, 1 vgl. Num. 33, 40. Der König von Arad habe nämlich in dem Wegziehen von Kadesch ein Kommen erkannt, weil ihm die Absicht dieses Wegziehens (um von Osten her in Kanaan einzudringen) nicht verborgen geblieben sei. Dann könnte freilich Num. 21, 1–3 auch der strengen Zeitfolge nach am rechten Platze stehen, und man muss gestehen, dass Num. 33, 40. 41 bei dieser Auffassung sich bedeutend besser in den Zusammenhang fügt. Dennoch kann ich mich nicht entschliessen, dieser Auffassung den Vorzug zu geben. Denn die Voraussetzung, dass der König von Arad die Absicht Israels beim Wegziehen von Kadesch errathen habe, ist nicht gerade sehr wahrscheinlich, wenn man bedenkt,

der Ueberfall des Königs von Arad), wie wahrscheinlich, zwischen Botschaft und Antwort, so hat sie schon jetzt die strenge Zeitfolge verletzt. Um so eher konnte sie die durch die Antwort Edoms bedingte und sich sachlich auf das Engste daran anschliessende Abreise von Kadesch berichten, ehe sie das Versäumte nachzuholen sich gemahnt sah. — Noch weiter greift Fries (l. c. 53 f. Anm.) zurück. Er sagt: „Was mit Mosis und Aarons Versündigung und mit Edoms Weigrung unmittelbar in pragmatischem Zusammenhange steht, nämlich der Rückzug von Kades und Aaron's Tod auf dem Berge Hor, ist vom h. Geschichtschreiber auch mit jenen Thatsachen in engster Verknüpfung dargestellt worden, und es war für die Erwähnung des Conflictes mit Arad, nachdem einmal Num. 20 mit Erzählung der tragischen Ereignisse begonnen war, durch dies ganze Capitel kein Ort mehr vorhanden. Hinter jenem Complex der denkwürdigsten Begebenheiten von Mirjam's Tod bis zu Aaron's Tod hat der Kampf mit Arad, an Bedeutsamkeit untergeordnet, erst in zweiter Linie seine Stelle. Als Beispiele solcher, die Zeitfolge hintansetzender pragmatischer Anordnung liegen uns hier die Stellen Deut. 10, 6. 7; Deut. 1, 37 am nächsten.“ Einen ganz analogen Fall haben wir auch schon bei § 41, 4 gefunden.

Ferner ist streitig, was unter dem דֶּרֶךְ הָאֲתָרִים, auf welchem nach Vs. 1 die Israeliten zu den Grenzen des Königs von Arad heranzogen, zu verstehen sei. Onkelos, der Syrer und die Vulgata (auch Luther) fassen das אתרים = תָּרִים (mit prosthetischem Alef) im Num. 14, 6 und übersetzen: auf dem Wege der Kundschafter d. h. auf dem Wege, den vor 37 Jahren die 12 israelitischen Kundschafter einschlugen. Aber dem widerspricht die Geschichte, denn dieser Weg der Kundschafter könnte doch nur der Weg, der von Kadesch aus weiter nach Norden hinführt, sein, während Israel jetzt nicht nördlich über Kadesch hinausgekommen ist. Wir müssen daher mit den LXX und dem Araber **Atarim** als Nom. pr. eines Ortes, oder einer Gegend fassen, von der die Strasse nach Kadesch, auf der Israel heranzog, ihren Namen erhielt.

Die Lage von **Arad**, welches später dem Stamme Judah zugetheilt wurde (Jos. 12, 14) und nach Richt. 1, 16 im Norden der Wüste Judah zu suchen ist, wird von Eusebius (s. v. Ἀραμά) und Hieronymus (s. v. Arath) auf 20 Millien südlich von Hebron bestimmt. Auf seinem Wege von Hebron nach Wady Musa (bei Petra) sah Robinson (III, 12) nach Zurücklegung von acht Kamelstunden ferne im Westen einen Hügel, den seine Führer Tell-Arâd nannten; von dortigen Ruinen wussten sie indess nichts, sondern nur von einer Höhle. Dennoch macht die Uebereinstimmung in der Entfernung von Hebron die Annahme, dass hier die Stätte des alten Arad zu suchen sei, sehr wahrscheinlich, zumal der Mangel an Ruinen durch die blosse Aussage der Beduinen noch nicht hinlänglich constatirt ist.

Schon bei dem ersten Kadeschaufenthalte geschieht **Chormah's** Erwähnung. Vgl. § 74. Nach Jos. 12, 14 besiegte Josua den König von Chormah, und den König

---

dass Israel schon seit 39 Jahren zwecklos in der Wüste umherzog. Auch erscheint diese Auffassung des Kommens für den einfachen, schlichten Charakter des Berichtes zu künstlich, ich möchte sagen, zu modern-geistreich, und nicht minder unwahrscheinlich bleibt mir die dann nothwendige Annahme, dass Israel vom Hor aus nochmals so weit nach Norden hin wieder umgekehrt sein sollte. Nur eins könnte mich bestimmen, Hengstenberg beizufallen, — wenn nämlich das uns räthselhafte דֶּרֶךְ הָאֲתָרִים in Num. 21, 1, etwa die unerwartete Aufklärung fände, dass damit der Weg um das Gebirge Seir herum gemeint sei.

von Arad. Nach Richt. 1, 17 eroberte erst nach Josua's Tode der Stamm Judah in Verbindung mit Simeon die Stadt Zefat, verbannte sie und gab ihr den Namen Chormah. In diesen verschiedenen Angaben hat man eine Häufung von Widersprüchen gefunden. Der Widerspruch zwischen Jos. 12, 14 und Richt. 1, 17 löst sich, wenn man berücksichtigt, dass in Jos. 12, 14 nur die Besiegung des Königs von Chormah, nicht aber die Eroberung der Stadt berichtet wird; die Stadt konnte auch nach der Besiegung des Königs sich noch halten. Vielleicht wurde aber auch Chormah schon von Josua erobert, kam aber später wieder in den Besitz der Kanaaniter, und wurde erst Richt. 1, 17 definitiv erobert und verbannt. — Dass schon in Num. 14, 45 (beim erstmaligen Aufenthalte zu Kadesch) die Stadt Chormah genannt wird, während sie nach Num. 21, 3 erst beim zweiten Aufenthalte daselbst diesen Namen erhielt, ist nichts weiter als eine einfache Prolepsis, wie sie hundertmal im alten Testament vorkommt. „Allein es ist eine absichtliche und bedeutungsvolle Prolepsis, hinweisend darauf, dass beide Begebenheiten unter derselben Idee standen, dass der Ort schon durch das Gericht über das Haus Gottes geheiligt worden war, ehe er von dem Gerichte über die Welt seinen Namen erhielt. Die nominelle Prolepsis weist hin auf eine reelle". (Hengstenb. Beitr. III, 223). — In der Vergleichung von Num. 21, 3 mit Jos. 12, 14 hat schon Reland (Palaest. p. 721) eine Schwierigkeit gefunden, die er nicht anders lösen zu können meint, als durch die Annahme: „Videtur illa victoria contigisse, cum duce Josua et trajecto Jordane triumpharunt de rege Arad (Jos. 12, 14), illic (Num. 21, 3) per prolepsin narrata. Cur enim ex terra exiissent, in qua jam triumphabant?" Dieselbe Auskunft hat auch noch Bertheau (ad Jud. 1, 17) vorgezogen, nur dass er die Prolepsis nicht auf Jos. 12, 14, sondern auf Jud. 1, 17 bezieht. Sie fordert natürlich das Zugeständniss, entweder, dass der Pentateuch erst nach der Richterzeit abgefasst, oder dass wenigstens Num. 21, 1—3 (und 14, 45) von späterer Hand überarbeitet sei. — Hengstenberg (Beitr. III, 220 ff. Vgl. auch Keil, Josua S. 233 f.) hat indess gezeigt, dass diese Auskunft nicht nur unnöthig, sondern auch unzulässig ist. Dass Num. 21, 3 die Verbannung der araditischen Städte nicht als erst der Zukunft vorbehalten, sondern als in der unmittelbaren Gegenwart ausgeführt, darstellt, bedarf keines Beweises. Dann fordert jedoch allerdings die Frage Reland's: Cur enim ex terra exiissent, in qua jam triumphabant? eine befriedigende Beantwortung. Dieser Fordrung kann aber auch leicht genügt werden. Es ist in Num. 21 nicht gesagt, dass Israel damals schon das ganze Gebiet des Königs von Arad erobert und verbannt habe. Wenn auch von mehrern verbannten Städten die Rede ist, so steht es doch ausser Zweifel, dass wenigstens die Hauptstadt Arad selbst nicht unter ihnen war; denn Vs. 3 sagt: „Sie nannten den Namen des Ortes Chormah." Aus Richt. 1, 17 ersehen wir aber, dass der frühere Name dieses Ortes Zefat war. Wäre nun auch Arad erobert und zerstört worden, so würde ohne Zweifel ihr und nicht dem untergeordneten Zefat der Name Chormah beigelegt worden sein. Vielmehr muss Zefat unter den verbannten Städten die bei Weitem bedeutendste gewesen sein. Dass nun Zefat nicht auf dem Gebirge selbst, sondern an dessen südlichem Abhange lag, ergiebt sich schon aus Num. 14, 45: „Die Amalekiter und Kanaaniter, welche im Gebirge wohnten, stiegen hinab und schlugen sie bis gen Chormah." Robinson will in dem Passe es-Safah eine Reminiscenz an die Lage des alten Zefat wiedergefunden haben. Dies würde für unsre vorliegenden Zwecke sehr wohl passen, dennoch müssen wir aus andern Gründen (§ 64, 3) davon absehen. Dagegen berufen wir uns auf Rowlands, welcher 2½ Stunden südwestlich von Khalasa (Chesil) die Ruinen von Zepâta entdeckte, indem wir *ebenso* wenig wie Rowlands daran zweifeln, dass hier das alte Zefat zu suchen ist

(§ 63, 1). Jedenfalls aber lag Chormah diesseits des Gebirges, und wenn auch beim zweiten Kadesch-Aufenthalte Zefat mit den übrigen diesseitigen Städten erobert wurde, so war damit doch für die Erobrung Kanaans noch nichts gewonnen. Denn das für den Heereszug der Israeliten unersteigliche Gebirge lag noch vor ihnen, und die Hauptmacht des Königs von Arad im Gebirge war noch nicht gebrochen. „Stand aber die Sache so, so versteht es sich von selbst, dass (nachdem die Israeliten diese Gegend wieder gänzlich verlassen hatten) Chormah bald wieder Zefat wurde, und dass die spätere Zeit die Aufgabe erhielt, es wieder in Chormah zu verwandeln" (Hengstb.).

Ereignisse während der Umziehung des Edomitergebietes.

§ 83. (Num. 20, 22—29.) — Nicht nur das Terrain, sondern auch die Stammverwandtschaft mit dem Edomitervolke [1]) verbot es den Israeliten, einen Versuch zu gewaltsamer Erzwingung des verweigerten Durchzuges zu machen. So bleibt ihnen also nichts übrig, als der Nothwendigkeit sich zu fügen und trotz des ungeheuren Umweges das Edomitergebiet zu umziehen. Dieser Weg führte um die Azazimat herum durch die Arabah bis zum Schilfmeer und dann sich nach Norden wendend auf der Ostseite des Gebirges Seir dem Jordan zu. In der Arabah anlangend, lagerten sie am Fusse des edomitischen Berges Hor [2]). Hier ist nun die Stunde gekommen, wo Aharon, der Hohepriester, sterben muss wegen seiner Sünde am Haderwasser. Aber das Amt, das er zum Heil Israels verwaltet hat, soll mit ihm nicht zu Ende, vielmehr auf seinen ältesten Sohn Eleasar übergehen. Zu dem Behufe muss Aharon seines hohenpriesterlichen Schmuckes entkleidet, Eleasar aber in denselben eingekleidet werden. Beides, die Investitur Eleasars und der Tod Aharons soll indess nicht in dem Gewühl der Menschenmenge da unten im Lager vor sich gehen. Moseh steigt mit Beiden auf den Gipfel des Berges; daselbst starb Aharon, nachdem das hohepriesterliche Amt in der angegebenen Weise auf seinen Sohn übertragen worden war. Die ganze Gemeinde aber beweinte ihn dreissig Tage lang, — und in ihm auch ihre eigene Sünde, welche Aharon Anlass zu seiner Versündigung gegeben und das Strafgericht herbeigezogen hatte, dem er hier erlag. Der Tod Aharons ist aber zugleich eine Bürgschaft und ein Vorbote eines noch herbern, weil unersetzlichen, Verlustes, der ihr binnen Kurzem noch bevorsteht (§ 81). —

1. Unter allen terachitischen Völkern war keines den Israeliten so nahe verwandt wie die Edomiter; denn beider Stammväter, Esau und Jakob, waren leibliche Brüder nicht nur einer Mutter sondern sogar einer Geburt. Zwar war schon in der Geschichte der beiderseitigen Stammväter der Gegensatz in der Natur und Bestimmung der beiden Völker begründet und vorbildlich zur Erscheinung gekommen; — und davon ausgehend hat auch die Weissagung schon damals Blicke gethan in das zukünftige feind-

selige Verhältniss ihrer Nachkommen (Bd. I § 69 ff.): namentlich steht es seitdem fest, dass einst der Grössre dem Kleinern dienen solle. Das ist Edom's Verhängniss; aber Israel soll dies Verhängniss des Brudervolkes nicht eigenmächtig, nicht von sich aus herbeiführen, vielmehr alle Rücksichten und Pflichten der Verwandtschaft treu und redlich üben, bis Edom selbst in zunehmender heidnischer Feindseligkeit selbst sein Verhängniss herbeizieht. Darum gebietet auch jetzt noch, wo schon Edoms feindlicher Sinn sich kund zu geben begonnen, aber noch nicht vollendet hat, Jehovah seinem Volke (Deut. 2, 5): „Bekrieget sie nicht, denn ich werde euch nichts von ihrem Lande geben, nicht einen Fuss breit, denn zum Besitze habe ich Esau das Gebirge Seir gegeben", und (Deut. 23, 7): „Den Edomiter sollst du nicht verabscheuen, denn dein Bruder ist er".

Ueber die älteste **Geschichte der Edomiter** vgl. B. Michaelis de antiquiss. Idumaeorum hist. Hal. 1733 (auch in Pott, Sylloge VI, 203 ff.); ausserdem Hengstenberg, Beitr. III, 273 ff. — Esau, den wir schon Gen. 23, 6 mit einem kriegerischen Gefolge von 400 Mann auftreten sahen, gründete sich, dem Vaterhause entfremdet, auf dem Gebirge Seir eine neue Heimath. Er besiegte und verdrängte die dort von Alters her wohnenden Choriter (Deut. 2, 22), und mit ihren Resten verschmelzend wachsen seine Nachkommen bald zu einem mächtigen Königsstaate heran, der jetzt gerade, wie es scheint, auf dem Gipfel seiner Blüthe und Macht stand. — Gen. 36 (vgl. 1 Chron. 1, 35—54) kann schon eine ganze Reihe edomitischer Fürsten (אַלֻּפִים) und Könige aufzählen. Da der Pentateuch in mosaischer Zeit abgefasst sein will, so kann Gen. 36 die Geschichte Edoms nur bis in die mosaische Zeit fortführen. Der letzte der acht Könige ist, wie Ewald richtig bemerkt, so genau beschrieben, als hätte ihn der Erzähler selbst noch gekannt (Vs. 39). Dagegen aber, dass er ein Zeitgenosse Moseh's sein könne, hat die Kritik Einsprache erhoben, vornehmlich deshalb, weil eine Reihe von 14 Fürsten, 8 Königen und wiederum 11 Fürsten unmöglich in dem Zeitraume von Esau bis Moseh Platz finden könnten. Verstärkt und zur Gewissheit erhoben werde dieser Zweifel sowohl durch die Bemerkung in Gen. 36, 14: „Das sind die Könige, welche herrschten in Edom, bevor Könige herrschten über die Kinder Israel", als durch die Thatsache, dass der vierte König Edoms in Gen. 36, 35 Hadad nach 1 Kön. 11, 14 ein Zeitgenosse Salomo's war (v. Bohlen, Gen. 342). — Was zunächst Gen. 36, 14 betrifft, so meint Ewald: „Also gab es zu der Zeit, wo der Verfasser des Buches der Ursprünge schrieb, in Israel bereits einen König, und man fühlt es den Worten an, dass der Erzähler beinahe Edom darum beneiden möchte, schon weit früher als Israel die Segnungen eines geordneten einigen Reiches genossen zu haben". Allein dass dies Anfühlen ein trügerisches sei, ist schon längst und oft, zuletzt noch von Delitzsch (Gen. 2. A. II, 63) dargethan worden: „Der Erzähler redet vom Standpuncte der patriarchalischen Verheissung, da gerade er (der Ergänzer) geflissentlich hervorhebt, dass Könige von Abraham, von Jakob abstammen sollen (17, 4 ff. 16; 35, 11). Sofern man nicht so dreist ist, diese Verheissung für ein in die patriarchalische Geschichte zurückgedichtetes Vaticinium post eventum zu halten, so ist jene Bemerkung im Munde eines Schriftstellers der mosaischen Zeit ganz erklärlich. Dass Israel ein Reich unter Königen seines Geschlechtes zu werden bestimmt sei, war eine auf das Zeitalter Mose's vererbte Hoffnung, welche zu nähren der ägyptische Aufenthalt sehr geeignet war. Und wie auffällig war es, dass Edom früher ein Königreich geworden war als Israel, dass der ausgethane Spross früher zu solcher Reife, Selbstständigkeit und Consistenz gelangt war, als der Same der Verheissung. Die Welt scheint hier, wie so häufig, die Gemeinde des Herrn überflügelt zu haben und doch wird sie zuletzt von ihr überholt und der Grosse wird nach der Verheissung

.. 25, 13) dem Kleinen dienstbar. Will man der Bemerkung des Erzählers etwas ab-
:n, so sind es solche Gedanken, die in seinem Herzen sich regen".

Noch unvergleichlich schwächer steht es mit der Herbeiziehung von 1 Kön. 11, 14.
der hier genannte Hadad mit dem in Gen. 36, 35 genannten nicht identisch sein
ıe, hat Hengstenberg l. c. 288 ff. schlagend nachgewiesen. Der salomonische
ıd war Königssohn, dieser nicht; jener war König, dieser bloss Kronprätendent; der
ıische Hadad hat die Midianiter geschlagen im Gefilde Moab, die Midianiter sind aber
Gideon's Zeit schon aus der Geschichte verschwunden; schon in der mosaischen Zeit
:n die Edomiter Könige (Num. 20, 14), wie kann der vierte von ihnen ein Zeitgenosse
mo's sein? Die in Gen. 36 aufgezählten edomitischen Könige haben nach Vs. 31 re-
:, ehe Israel Könige hatte, somit muss der achte von ihnen schon vor Saul regiert
:n, und doch soll der vierte ein Zeitgenosse Salomo's sein!

Was aber endlich die Menge von Fürsten und Königen betrifft, die in der Zeit zwi-
n Esau und Moseh nicht Platz finden sollen, so hätte dieses Bedenken nur einige
:utung unter der Voraussetzung, dass alle diese 14 + 8 + 11 Namen einer nach dem
:rn über das ganze Land regiert hätten, — und auch dann nur eine sehr geringe,
ı in die beiläufig 500 Jahre, welche zwischen Esau und Moseh liegen, könnten wir
ıfalls auch noch für 33 aufeinanderfolgende Fürsten Platz finden. Aber jene Voraus-
ıng ist erweisbar irrig. Es ergiebt sich mit vollkommener Sicherheit aus Gen. 36,
das edomitische Königthum kein erbliches, sondern ein Wahlreich war, — denn
er der hier genannten Könige ist der Sohn seines Vorgängers, und auch der beige-
e Stammort ist bei allen ein andrer. Waren die Könige aber Wahlkönige, so
sen auch Wähler dagewesen sein, und diese werden wir in den genannten Fürsten
(אלפים) zu suchen berechtigt sein. Somit bestanden neben den Königen und ihnen
rgeordnet noch fortwährend Allufim oder Stammesfürsten. Ein solches Nebeneinander-
ehen von Phylarchen und Königen ergiebt sich auch aus dem Liede Moseh's in
15, 15, wo die Allufe-Edom vor Furcht erbeben, verglichen mit Num. 20, 14, wo
einheitlicher König über Edom herrscht. Auch Ezech. 32, 29 gedenkt noch edomiti-
r Fürsten neben ihren Königen.

Schon die einfache Gliedrung des 36. Kap. der Genesis zeigt, dass die Verhältnisse
ufgefasst werden müssen. Vs. 1 — 8 giebt Nachricht von Esau's Familie vor seiner
ersiedelung nach Seir, Vs. 9 — 14 nach derselben; Vs. 15 — 19 zählt die Stämme der
miter auf, die wie die Stämme der Israeliten ihre Namen von den nächsten Nach-
men Esau's entlehnten, und deren jeder seinen אלוף hatte; Vs. 20 — 30 giebt die
ealogie des Choriters Seir, dessen Nachkommen den Edomitern weichen mussten;
31 — 39 nennt die Reihenfolge der edomitischen Könige und Vs. 40 — 43 giebt (nach
rücklicher Angabe in Vs. 40) die Wohnsitze der Stammfürsten an. So Hengsten-
III, 291, der aber auf die Schwierigkeit, dass noch in Vs. 15 — 19 vierzehn, in
40—43 dagegen nur eilf Allufim genannt werden, nicht eingeht. Wir vermuthen, die
ıng dieser Schwierigkeit darin zu finden, dass Vs. 15—19 die Zahl der Stammfürsten
ebt nach ihrem anfänglichen Bestande, wahrscheinlich zu der Zeit, wo die Herr-
ft der Stammfürsten sich durch die Wahl eines Königs einen einheitlichen Mittelpunct
f, — während Vs. 40 — 43 den Bestand der Stammfürsten zur Zeit des Erzählers'
unter dem letzten Könige Hadar angiebt. Durch irgend welche, uns unbekannt
iebenen, Verhältnisse kann sich die Zahl der Stammfürsten während der Herrschaft

der acht Könige leicht von 14 oder 13 *) bis auf 11 (oder wenn der König, was doch am wahrscheinlichsten ist, aus den Häuptlingen selbst gewählt ist, auf 12) reducirt haben.

Die kriegerische Macht der Edomiter hatte ein mächtiges Bollwerk in dem festungsartigen Charakter ihres Berglandes. Ihre Beschäftigung theilte sich zwischen Jagd, Ackerbau, Viehzucht, Weinbau und Handel. Für letztern namentlich war die Lage des Landes eine sehr günstige. Denn diese bestimmte sie zu den Trägern des höchst bedeutenden Zwischenhandels zwischen den Häfen des persischen und arabischen Meerbusens einerseits und den phönizischen und philistäischen Seestädten andrerseits (vgl. Heeren's Ideen I, 2 p. 107). „Die in militärischer, wie in merkantilischer Beziehung gleich wichtige Hauptstadt der Edomiter, die feste Felsenstadt Sela oder Petra, in welcher zugleich zwei Karawanenstrassen sich kreuzten (Plinius hist. nat. 6, 28: „Huc convenit utrumque bivium, eorum, qui Syriae Palmyram petiere, et eorum, qui ab Gaza venerunt" vgl. Robinson III, 114 f.), ist recht eigentlich eine Repräsentation des eigenthümlichen edomitischen Lebens" (Baur, Amos S. 100). Nächst Petra war Bozra (LXX: *Βοσόῤ*, jetzt Besseyra vgl. Robinson III, 125 f., — nicht zu verwechseln mit dem in römischer Zeit viel genannten Bostra, der Hauptstadt von Auranitis) durch ihre feste Felsenlage ein mächtiger, kriegerischer Stützpunct der edomitischen Herrschaft, und die Hafenstädte Elat und Ezeongeber die bedeutendsten Stapelplätze ihres Handels.

Ueber die Religion der Edomiter erhalten wir nirgends nähere Kunde; 2 Chron. 25, 13 ist von Vielgötterei die Rede, und in 1. Kön. 11, 1 werden unter den ausländischen Weibern Salomo's auch Edomitinnen genannt, von einem edomitischen Cultus ist aber auch hier nicht, wenigstens nicht insbesondere (Vs. 8), die Rede. Aus dem öftern Vorkommen des Namens Hadad, der dem aramäischen Sonnengott zukam, hat v. Lengerke (I, 298) auf Sonnencultus geschlossen.

3. Ueber den **Berg Hor** vgl. K. Ritter XIV, 1127 ff.: „Ueber den Hügeln der Trümmerstadt der Lebendigen, wie über dem steilen Felsenkranze der Grabstätten der Todten (Petra), erhebt sich gegen Nordwest das erhabene Doppelhorn des Berges Hor, der selbst wie eine ungeheure, mächtige, zertrümmerte Felsenburg mit Klippen, senkrechten Steilwänden, Zacken und nackten Gipfeln aller Art in die blauen Lüfte und in ihre Einsamkeit majestätisch emporragt." Robinson beschreibt (III, 54) die Gestalt des Berges als die „eines unregelmässig abgestumpften Kegels mit drei zackichten Spitzen, unter denen die im Nordosten die höchste und mit der muhammedanischen Grabkapelle Aharons (Wely Harûn) versehen ist." Die Araber bringen noch jetzt auf dem Berge unter Anrufung Harun's blutige Thieropfer dar.

§ 84. (Num. 21, 4—9.) — Als Israel vom Berge Hor aufgebrochen war und dem Schilfmeer zuzog, um das Edomitergebiet zu umgehen [1]), machte der Gedanke an den ungeheuren Umweg, den es einzuschlagen genöthigt war, und die Beschwerde der Wandrung durch das öde Sandmeer der Arabah das Volk so missmuthig und ungeduldig, dass es, aller Gnade und Zucht seines Gottes vergessend, in die frevelhaften

---

*) Delitzsch wenigstens ist der Meinung, dass der Alluf-Korach in Vs. 16 „ohne Zweifel aus Vs. 18 hereingekommen und mit dem Samaritaner zu streichen sei". Und in der That ist es undenkbar, dass zwei Stämme eines Volkes denselben Namen haben sollten.

Worte ausbrach: „Warum habt ihr uns heraufgeführt aus Aegypten, dass wir sterben in der Wüste? Denn Brot ist nicht da noch Wasser und uns ekelt vor dieser losen Speise" (des Manna's). Zur Strafe solchen Frevels sandte Jehovah Saraf-Schlangen [2]), durch deren tödtenden Biss Viele aus dem Volke hinweggerafft wurden. Da erkannte das Volk bussfertig seine Sünde: „Wir haben gesündigt wider Jehovah und wider dich, spricht es zu Moseh, — bete zu Jehovah, dass er von uns nehme die Schlangen." Moseh machte nun auf Jehovah's Befehl einen kupfernen Saraf, und richtete denselben zum Panier des Heils im Lager auf. Und wenn Jemanden eine Schlange biss, so blickte er auf die kupferne Schlange und blieb leben [3]). —

1. Dass dieser Vorfall noch diesseits des Edomitergebirges (also in der Arabah), wenn auch wahrscheinlich schon in der Nähe des Meeres, sich ereignete, ergiebt sich mit Sicherheit aus Vs. 4. Näheres ist aber über die **Oertlichkeit** nicht angegeben. Erwähnungswerth ist aber wenigstens die Vermuthung Lightfoot's (Opp. I, 37): „Aeneus hic serpens videtur loco nomen Zalmonae indidisse i. e. locus imaginis. Zalmonah war nach Num. 33, 41 die zunächst auf den Hor folgende Station. — Dass die Schlangen in der Nähe des Meerbusens von Akabah noch jetzt sehr zahlreich sind, bezeugt Burckhardt (II, 814): „Ueberall zeigte der Sand am Ufer Spuren von Schlangen, die dort in mancherlei Richtungen gekrochen waren. Einige dieser Spuren schienen von Thieren herzurühren, deren Körper nicht weniger als zwei Zoll im Durchmesser haben konnte. Mein Führer sagte mir, dass Schlangen in diesen Gegenden sehr gewöhnlich wären; dass die Fischer sich sehr vor ihnen fürchteten und Abends, ehe sie schlafen gingen, ihre Feuer auslöschten, weil man wisse, dass das Licht sie herbeiziehe." Auch Schubert berichtet (auf seiner Reise von Akabah nach dem Hor, II, 406): „Am Nachmittage brachte man uns eine sehr buntfarbige, mit feuerrothen Flecken und Wellenstreifen gezeichnete, grosse Schlange, die, wie uns dies der Bau ihres Gebisses zeigte, zu den giftigsten Arten dieses Geschlechtes gehörte. Sie war todt und bei der Hitze schon in Verwesung übergegangen. Nach der Aussage der Beduinen ist diese Schlange, welche sie sehr fürchten, in der Umgegend sehr häufig." — Dass Zalmonah schon auf der Ostseite des Gebirges lag, wie Raumer meint (Zug d. Isr. S. 45: „Ich vermuthe unter diesem Namen dürfte Maan zu verstehen sein, welches nach Seetzen Alâm-Maan heisst"), ist sehr unwahrscheinlich. Die Entfernung vom Hor ist viel zu gross, als dass man Maan als die erste Station nach dem Hor annehmen könnte.

2. Die Urkunde bezeichnet die Schlangen als נְחָשִׁים שְׂרָפִים, **Saraf-Schlangen**, d. h. Feuer-Schlangen. Den Namen Saraf trägt diese Schlangenart entweder von ihrem feurigen d. h. entzündlichen Bisse, oder wie uns durch die eben angeführte Stelle Schubert's wahrscheinlicher geworden ist, von den feuerrothen Flecken ihrer Haut. — Jesajah (14, 29; 30, 6) spricht von fliegenden Sarafs. Solcher geschieht bei den Alten häufig Erwähnung (Herod. 2, 75; 3, 109; Aelian. anim. 2, 38; Pomp. Mel. 3, 8 u. A.); auch neuere Reisenden behaupten solche im Orient gesehen oder davon gehört zu haben (Oedmann, Sammll. aus d. Naturk. zur Erkl. d. h. Schr. VI, 71 ff.). Winer (Reallex. II, 413) bemerkt indess dazu nicht ohne Grund, dass diese Nachrichten alle sehr unsicher seien, und da die Zuverlässigern unter den Berichterstattern ausdrücklich Füsse

erwähnen, so habe man Grund zu vermuthen, dass sie Schlangen mit Eidechsen (von denen es wirklich einige Arten mit einer Flughaut zwischen den Füssen giebt, vgl. Oken, Zoologie II, 310 ff.) verwechselt hätten. Bei Jesajah (a. a. O.) werde man aber nicht eine naturhistorische, sondern bloss eine dichterische Vorstellung annehmen dürfen. Vgl. Link, die Urwelt u. d. Alterthum II, 197 ff.

Bochart (III, 211 ff. ed. Rosenm.) erklärt den Saraf für die Hydra oder die giftige Wasserschlange, die in den Bächen der Wüste — und wenn diese vertrocknen, auch auf dem Lande lebt und dann Χέρσυδρος genannt wird. Ihr Biss sei besonders im letztern Falle brennend schmerzlich und entzündlich.

3. Ueber die **eherne Schlange** Moseh's hat sich eine sehr zahlreiche Literatur angesammelt. Vgl. besonders Buxtorf, hist. serp. aen. in s. Exercitt. p. 458 f.; Deyling in s. Observv. ss. II, 207 ff.; Vitringa, Obss. ss. I, 403 ff.; Huth, Serpens exaltatus non contritoris sed conterendi imago. Erl. 1758; G. Menken, üb. d. eherne Schlange. 2. A. Bremen 1829; G. C. Kern, die eherne Schl. in Bengel's theol. Archiv V, Stück 1—3; B. Jacobi, üb. d. Erhöhung des Menschensohnes, in d. Studd. u. Krit. 1835. I; Sack, Apologetik. 2. A. S. 355 ff.; Hofmann, Weiss. u. Erfüll. II, 140. 141; Stier, Reden des Herrn Jesu nach Johannes. I, 85 ff.; Lücke, Olshausen, Tholuck, Baumgarten-Crusius, Meyer, de Wette-Brückner ad Joh. 3, 14. 15; Winer, Reallex. II, 414 f.

Eine Blumenlese der natürlichen Deutungsversuche giebt Winer l. c.: „Die Liebhaber natürlicher Erklärung der biblischen Wunder erkannten entweder die Heilung durch Ansehen der Schlange für eine bloss psychische und rühmten die Kraft des Glaubens, d. h. der Einbildung zur Beseitigung körperlicher Uebel, wobei jedoch Moses auch durch passende Arzneimittel unterstützend eingegriffen habe; — oder sie glaubten, die eherne Schlange sei als Nachbildung der giftigen Schlangen aufgestellt worden, damit jeder Israelit sich vor diesen in Acht nehmen könnte, und zugleich hätte den Gebissenen, welche von den das Lager umgebenden Triften nach diesem Bilde gingen, die Motion Heilung gebracht (wie Aehnliches bei den Tarantelbissen vorkomme). Noch Andre erklärten kurzweg das Schlangenbild für das Zeichen (Schild) des Feldlazareths; wer sich dahin wendete, fand Aerzte und Arzneimittel und so Heilung (namentlich durch Aussaugen des Giftes).“ Gewiss mit Recht sagt Winer, dass alle diese Deutungen mehr oder minder lächerlich seien. Hinzugefügt werden mag noch, dass Marsham (Canon chron. p. 149) die ganze Begebenheit auf die Kunst der Schlangenbeschwörung (§ 16, 2), die Moseh aus Aegypten mitgebracht habe, reducirt. Eine Widerlegung dieser Auffassung möchte ebenso überflüssig wie die der übrigen natürlichen Deutungen sein.

Winer selbst lässt die eherne Schlange als Symbol der göttlichen Heilkraft errichtet sein. Die wunderbaren Heilungen, die nach der Urkunde durch ihren Anblick verrichtet sein sollen, verweist er (da er die Annahme einer psychischen Einwirkung unter den Gesichtspunct der Lächerlichkeit gestellt hat) wahrscheinlich in das Gebiet der Mythe. Mit dem Recurs auf die Mythe ist es aber hier gerade ein misslich Ding. Die Thatsache der Errichtung einer ehernen Schlange in der Wüste ist durch 2 Kön. 18, 4 hinlänglich beglaubigt. Hier erfahren wir, dass die eherne Schlange, welche Moseh gemacht hatte, sich bis in die Zeit des Königs Hiskiah unter dem Namen Nechuschtan (נְחֻשְׁתָּן = Erz, Kupfer) erhalten hatte und Gegenstand abgöttischer Verehrung (durch Räuchern) geworden war, der erst Hiskiah durch Zertrümmerung derselben ein Ende machte. Steht aber die Errichtung der Schlange durch Moseh als historische Thatsache fest, so kann es auch kaum bezweifelt werden, dass Moseh sie nicht bloss als (leeres) Symbol, sondern

zugleich als Mittel der Heilung aufgestellt habe, — und hat Israel sie aufbewahrt und ihr später göttliche Verehrung gezollt, so ist auch das nur begreiflich, wenn sich an sie die historische Erinnerung erlangter Heilung anknüpfte, sei es nun, dass diese durch die psychische Macht des Glaubens (= Einbildung) oder durch objective göttliche Wundermacht bewirkt worden war.

Dass der aufgestellten Schlange die Geltung eines Symbols zukomme, unterliegt keinem Zweifel (unter den Neuern hat nur Hengstenberg, Beitr. I, 164 dies geläugnet: es sei nur darauf angekommen, ein äusseres, gleichviel welches, Zeichen zu wählen, um jeden Gedanken an eine natürliche Heilung zu entfernen), aber welches diese Geltung sei, ist zweifelhaft. Die Ansichten darüber gehen von vorne an nach zwei Seiten auseinander: 1) man fasst die Schlange als Bild oder Repräsentant der heilenden Kraft, und zwar entweder a) mit bloss typischer Beziehung auf Christum, der in der Gestalt des sündlichen Fleisches erschienen und für uns zur Sünde gemacht, am Holz des Fluches hing (so die meisten Kirchenväter und ältern Theologen bis auf Deyling, Olshausen, Stier etc., — oder b) mit bloss symbolischer Beziehung auf die im Alterthum geltende Anschauung, nach welcher die Schlange als Agathodämon, Symbol des Heils und der Heilung gilt (so Winer etc.); — 2) man denkt sich die erhöhte (aufgehängte) Schlange als Bild und Repräsentation der durch Gottes Gnade unschädlich gemachten Giftschlange, als Bild ihrer Ueberwindung, als imago non contritoris sed conterendi vel contriti, und zwar entweder a) mit Beziehung auf Gen. 3, 15 in der Weise, dass wie die lebendigen todbringenden Schlangen an den Schlangensamen, der den Weibessamen in die Ferse sticht, erinnern sollen, so die aufgehängte Schlange an den Schlangensamen, dem der Weibessame den Kopf zertreten hat, (so Huth, Vitringa, Menken, Bengel, Kern, Sack, M. Baumgarten etc.), — oder b) von Gen. 3 absehend, mit blosser Beziehung auf die gegenwärtige Schlangenplage (so Ewald II, 177: „ein Zeichen, dass, so gut als diese Schlange auf Jahve's Geheiss gebunden und unschädlich in der Höhe schwebe, ebenso Jeder, der dies im Glauben an die erlösende Kraft Jahve's anschaue, vor dem Uebel gesichert sei").

Gegen diese zweite Auffassung (besonders wenn man eine beabsichtigte und bewusste Beziehung auf Satan dabei voraussetzt) spricht: 1) Der gläubige Hinblick der Gebissenen auf dieses σύμβολον σωτηρίας (Sap. 16, 6) soll denselben Heilung und Rettung von dem Schlangenbisse, der sie bereits dem Tode geweiht hat, bringen. Das Symbol ist also ein Bild und Repräsentant der Kraft, von welcher die Heilung ausgeht, also nicht Bild des Todbringenden, sondern Bild des Heilbringenden. — 2) Das Aufstellen (Erhöhen, Aufhängen) der Schlange dient nicht dazu, sie als gebunden und überwunden, als getödtet und zertreten darzustellen, sondern nur dazu, sie in conspectu omnium hinzustellen. — 3) Die eherne Schlange, in diesem Sinne gefasst, wäre wohl geeignet gewesen zur Erinnerung und zum Denkmal der geschehenen Plage und Rettung, nicht aber zum Symbol und Mittel der noch zu erflehenden und zu erwartenden Rettung. 4) Die abgöttische Verehrung, welche man später der ehernen Schlange zollte, legt Zeugniss dafür ab, dass man sich die Heilkraft als von ihr ausgegangen gedacht hat, dass man in ihr den Inhaber der Heilkraft repräsentirt gesehen hat.

Sehen wir uns nun deshalb zur ersten Auffassung zurückgedrängt, so müssen wir jedoch gleich von vornherein die althergebrachte typische Deutung, die keine andre Beziehung und kein andres Motiv für die Wahl gerade dieses Symbols kennt, als die zukünftige Erhöhung Christi am Kreuze, von uns weisen. Allerdings war Dem, der die Wahl des Symbols bestimmte (Jehovah), die Kreuzigung Christi präsent, aber sie war es

nicht Denen, für welche das Symbol ein σημεῖον σωτηρίας sein sollte, und nicht Moseh sagte damals schon; „Gleich wie jetzt eine Schlange erhöht ist, so soll dereinst der Messias erhöht werden", sondern erst Christus sagte in der Fülle der Zeit: „Gleich wie Moseh eine Schlange in der Wüste erhöht hat, also muss des Menschen Sohn erhöht werden" (Joh. 3, 14). Das, was in der Wüste geschah, sollte schon für Israel ein verständliches Zeichen und Bild, nicht ein Jahrtausende lang unlösbares, erst durch das Wort Christi verstehbar gemachtes Räthsel sein.

Sehen wir deshalb zunächst von der typischen Beziehung der erhöhten Schlange ganz ab, um aus den Anschauungen der **damaligen** Zeit zu ermitteln, was Mose selbst und die Verständigen in Israel sich dabei gedacht haben mögen.

Das heidnische Alterthum kannte ebenso gut wie das israelitische die Schlange als Träger und Repräsentant des Giftes; auch ihm war daher die Schlange Gegenstand der Furcht und des Schreckens, des Grauens und des Abscheu's, auch in ihm wusste man von der Feindschaft, die den Menschen dazu treibt, der Schlange den Kopf zu zertreten, — und die Schlange, ihn mit tödtlichem Stich in die Ferse zu verwunden. Dennoch hat die Schlange in der religiös-symbolischen Anschauung des gesammten heidnischen Alterthums die Geltung einer Segen-, Heil- und Genesung- bringenden Macht erlangt, und ist als solche Gegenstand religiöser Verehrung geworden. „In der ägyptischen Theologie war sie von Alters her ein Bild der Heilkraft; sie wurde in der Thebais verehrt (Herod. 2, 74) und auf den Denkmälern erscheint sie in gar mancher Verbindung bald der milden segnenden Isis zugetheilt, bald ausgestattet mit dem Kopf des Serapis als guten Gottes" vgl. **Creuzer's** Symbolik I, 504 f.; II, 393. Durchweg tritt sie hier als Agathodämon, als Repräsentation des Ich-nuphi (Kneph, Knuph), d. i. des guten Geistes, des Urhebers aller wohlthätigen und glücklichen Ereignisse auf (**Jablonsky**, Panth. Aegypt. I, 4 p. 81 ff.). Bei den Griechen und Römern war die Schlange die stetige Begleiterin oder Repräsentantin der Heilgötter und das eigentlichste Symbol der Heilkunde (vgl. **Panofka**, Asklepios und die Asklepiaden. in d. Abhandll. der Berliner Akad. aus dem J. 1845. philol. und hist. Abhandll. S. 271 ff. — **C. A. Böttiger**, die heilbringenden Götter, — in s. kleinen Schriften, gesamm. v. **J. Sillig** I, 93 ff.), — und es unterliegt keinem Zweifel, dass dieser Cultus aus dem Orient herübergekommen ist.

Woher nun, fragen wir, dieser auffallende Dualismus in der antiken Auffassung der Schlange? woher dieser sonderbare Gegensatz, dass ein Thier, welches in der Wirklichkeit nur Tod und Verderben verbreitet und daher mit Recht ein Gegenstand des Grauens und Entsetzens ist, dennoch so allgemein in der religiös-symbolischen Anschauung zum Repräsentanten der Heilkraft geworden ist? Die ältere Theologie antwortete entweder: Das ist eben die List und der Trug des Teufels, sein Sieg und Triumph im Heidenthum, dass es ihm gelungen ist, selbst das angeborne Grauen des Menschen vor diesem seinem Abbilde und Organe zu überwinden, und in ihm sich selbst Verehrung und Anbetung zuzuwenden; — oder aber sie leitet die heidnische Anschauung aus der [illegible] des Heidenthums ab, der zufolge die heidnische Mythologie überhaupt nur [illegible] Verdrehung und Verzerrung der biblischen Geschichte mit phantastischer Bereicherung und Ausschmückung [illegible] sei, und [illegible] in unserm Falle Asklepios mit der Schlange nur eine heidnisch-mythologische Verzerrung Mose's und der von ihm errichteten ehernen Schlange sei (so namentlich [illegible]. Demonstr. evang. Prop. IV c. 7 § 6). Wir [illegible] erwähnen, dass wir uns auf eine Widerlegung dieser

sichten einlassen. — Anderweitige Erklärungsversuche (vgl. K. Sprengel, Gesch. d. dicin. Dritte Aufl. I, 190 ff.) übergehen wir.

*Gewöhnlich nimmt man an, dass die Verehrung der Schlange als Repräsentanten Heilkraft von giftlosen, unschädlichen Schlangen ihren Ausgangspunct genommen ie. Uns erscheint dies sehr unwahrscheinlich. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die rehrung der Schlange von Aegypten ausgegangen ist; und hier knüpfte sie wahrscheint an die magische Kunst der Schlangenbeschwörung an, welche den Kern der ägyphen Magie bildete. Dass diese aber ihren Ruf und ihre Geltung der Bändigung gifer Schlangen verdankte, möchte kaum zu bezweifeln sein. Auch wird sich auf diem Wege schwerlich eine Vermittelung mit der Idee der Heilkraft gewinnen lassen; hrend bei der giftigen Schlange eine solche ziemlich nahe zu liegen scheint. Wir chten nämlich die Lösung des Problems in der sich schon der ältesten Heilkunde aufingenden Erfahrung suchen, dass die erfolgreichsten Heilkräfte der Natur gerade in a Giften liegen, — dass also Krankheit durch das, was sonst Krankheit bewirkt, Gift rch Gift, geheilt und überwunden wird. Einen bedeutsamen Fingerzeig giebt uns bei das griechische Wort φάρμακον, welches ebensowohl Gift als Arznei, ebenwohl Heilmittel als Zaubermittel bedeutet. Wir sehen daraus einerseits, dass gie und Medicin aus ein und demselben Boden erwachsen sein, und andrerseits dass älteste Arzneikunde vorzugsweise ihre Heilmittel den Giften entlehnt haben müsse. Correlation von Gift und Arznei liegt ja auch unserer heutigen Arzneikunde nicht n. Das Gift wirkt meist nicht dadurch tödtend, dass es die Lebensfunctionen hemmt, ndern vielmehr dadurch, dass es sie steigert, — aber in so übermässiger Weise steirt, dass der Organismus einer solchen Steigrung nicht gewachsen ist, sondern ihr unliegt, durch sie aufgerieben und zerstört wird. Gelingt es aber der Arzneikunde, des tes durch Erkenntniss seines Wesens und seiner Wirkung so wie seines Verhältnisses Organismus in dem Maasse Herr zu werden, dass es mit Sicherheit des Erfolges r da in Anwendung gebracht wird, wo — und nur in so weit als es die Lebensictionen bloss in dem Maasse steigert, wie der jedesmalige Zustand des Organismus ertragen kann und dessen bedarf, so wird das todbringende Gift zur Arznei und m Lebenselixir. Dem Kranken ist oft dieselbe Speise Gift, die dem Gesunden neue äfte des Lebens und der Gesundheit giebt. Der Begriff des Giftes ist also ein relativer. ürde unsre Gesundheit eine absolute sein, so gäbe es keine Gifte mehr; vielmehr würde an, was wir jetzt Gift nennen, wahrscheinlich sich als das höchste und kräftigste Förngs- und Kräftigungsmittel des Lebens darstellen.

Doch kehren wir zur Schlange zurück. Sie ist gewissermaassen das personificirte ft, — und weil das Gift in der Hand des kundigen Arztes, der es zu beherrschen rsteht, Arznei ist, so eignet sich die Schlange zum Symbole der Heilkraft, zum Attrite der Heilgötter, — und dies um so mehr, weil durch die Schlangenbeschwörung es r Magie, die ursprünglich mit der Heilkunde zusammenfiel, gelungen ist, auch die tigsten Schlangen zu bändigen, zu beherrschen, und dem Willen des Magiers dienstr zu machen.

Auf solche Weise möchten wir uns die räthselhafte Doppelstellung des Alterthums r Schlange erklären und zurechtlegen. Doch sei dem, wie ihm wolle; es ist unbeeitbares Factum, dass die Schlange im ganzen Alterthum Symbol der Heilkraft ist. d als solches ist, behaupten wir, auch das eherne Schlangenbild, das in der Wüste ichtet wurde, zu deuten.

Zweierlei scheint mit dieser Auffassung unverträglich zu sein: 1) dass sonst in der

nicht Denen, für welche das Symbol ein *σημεῖον σωτηρίας* sein sollte, und nicht Moseh sagte damals schon; „Gleich wie jetzt eine Schlange erhöht ist, so soll dereinst der Messias erhöht werden", sondern erst Christus sagte in der Fülle der Zeit: „Gleich wie Moseh eine Schlange in der Wüste erhöht hat, also muss des Menschen Sohn erhöht werden" (Joh. 3, 14). Das, was in der Wüste geschah, sollte schon für Israel ein verständliches Zeichen und Bild, nicht ein Jahrtausende lang unlösbares, erst durch das Wort Christi verstehbar gemachtes Räthsel sein.

Sehen wir deshalb zunächst von der typischen Beziehung der erhöhten Schlange ganz ab, um aus den Anschauungen der damaligen Zeit zu ermitteln, was Moseh selbst und die Verständigen in Israel sich dabei gedacht haben mögen.

Das heidnische Alterthum kannte ebenso gut wie das israelitische die Schlange als Träger und Repräsentant des Giftes; auch ihm war daher die Schlange Gegenstand der Furcht und des Schreckens, des Grauens und des Abscheu's, auch in ihm wusste man von der Feindschaft, die den Menschen dazu treibt, der Schlange den Kopf zu zertreten, — und die Schlange, ihn mit tödtlichem Stich in die Ferse zu verwunden. Dennoch hat die Schlange in der religiös-symbolischen Anschauung des gesammten heidnischen Alterthums die Geltung einer Segen-, Heil- und Genesung-bringenden Macht erlangt, und ist als solche Gegenstand religiöser Verehrung geworden. „In der ägyptischen Theologie war sie von Alters her ein Bild der Heilkraft; sie wurde in der Thebais verehrt (Herod. 2, 74) und auf den Denkmälern erscheint sie in gar mancher Verbindung bald der milden segnenden Isis zugetheilt, bald ausgestattet mit dem Kopf des Serapis als guten Gottes" vgl. Creuzer's Symbolik I, 504 f.; II, 393. Durchweg gilt sie hier als Agathodämon, als Repräsentation des Ich-nuphi (Kneph, Knuph), d. i. des guten Geistes, des Urhebers aller wohlthätigen und glücklichen Ereignisse auf (Jablonsky, Panth. Aegypt. I, 4 p. 81 ff.). Bei den Griechen und Römern war die Schlange die stetige Begleiterin oder Repräsentantin der Heilgötter und das eigentlichste Symbol der Heilkunde (vgl. Panofka, Asklepios und die Asklepiaden, in d. Abhandll. der Berliner Akad. aus dem J. 1845, philol. und hist. Abhandll. S. 271 ff. — C. A. Böttiger die heilbringenden Götter, — in s. Kleinen Schriften, gesamm. v. J. Sillig I, 93 ff.), und es unterliegt keinem Zweifel, dass dieser Cultus aus dem Orient herübergekommen ist.

Woher nun, fragen wir, dieser auffallende Dualismus in der antiken Auffassung der Schlange? woher dieser sonderbare Gegensatz, dass ein Thier, welches in der Wirklichkeit nur Tod und Verderben verbreitet und daher mit Recht ein Gegenstand des Grauens und Entsetzens ist, dennoch so allgemein in der religiös-symbolischen Anschauung zum Repräsentanten der Heilkraft geworden ist? Die ältere Theologie antwortete entweder: Das ist eben die List und der Trug des Teufels, sein Sieg und Triumph im Heidenthum, dass es ihm gelungen ist, selbst das angeborne Grauen des Menschen vor diesem seinem Abbilde und Organe zu überwinden, und in ihm sich selbst Verehrung und Anbetung zuzuwenden; — oder aber sie leitet die heidnische Anschauung aus der *κακοζηλία* des Heidenthums ab, der zufolge die heidnische Mythologie überhaupt nur lügenhafte Verdrehung und Verzerrung der biblischen Geschichte mit phantastischer Bereichrung und Ausschmückung derselben ist, und namentlich in unserm Falle Asklepios mit der Schlange nur eine heidnisch-mythologische Verzerrung Moseh's und der von ihm errichteten ehernen Schlange ist (so namentlich Huetius, Demonstr. evang. Propos. IV C. 7 § 6). Man wird nicht erwarten, dass wir uns auf eine Widerlegung dieser

Bibel die Schlange nicht als Symbol des Heils und der Heilung, sondern vielmehr als Symbol des Bösen und des Unheils, als Organ und Repräsentant des Teufels auftritt, — und 2) dass Moseh durch die Errichtung der Schlange als eines Symbols der göttlichen Heilkraft mit dem dekalogischen Gebote Exod. 20, 4 in Widerspruch getreten sein würde.

Menken, Kern, Sack halten es aus dem angegebenen Grunde für unmöglich, in der erhöhten Schlange Heilbringendes abgebildet zu sehen. „Diese Meinung, sagt Sack, erscheint unhaltbar, wenn man sich erinnert, dass die Schlange in der Bibel und fast in der ganzen religiösen Welt (?!) ein Bild Satan's ist. Und dies muss sie umsomehr auch in diesem Symbole, da das Natürlich-Verderbende in der Hand Gottes noch so eben in der Gestalt von Schlangen aufgetreten war. Heisst es nun, die von Mose auf Gottes Befehl erhöhte Schlange solle angesehen werden, natürlich mit gläubigem Vertrauen auf Jehovah, der unter dieser Bedingung retten wollte, so kann die Schlange hier nicht aufhören, Bild des Bösen zu sein, sondern die Anheftung (?) der Schlange muss gerade Bild ihrer Ueberwindung, Bändigung, Kreuzigung sein. Die eherne Schlange repräsentirte die verderbenden Schlangen, sammt Sünde und Satan, in deren Gefolge sie unter Zulassung Jehovah's gekommen waren. Ihre Anheftung, war sie mit Durchbohrung des Kopfes verbunden oder nicht, gewährte das Bild der Ueberwindung, und dass Jehovah der Ueberwinder sei oder sein wolle, lag in der Verheissung." —

Zunächst muss ich es entschieden bestreiten, dass die eherne Schlange in Beziehung zu stellen sei zur Schlange des Paradises (Gen. 3); sie steht vielmehr nur in Beziehung zur gegenwärtigen Schlangenplage. Es liegt hier nicht die mindeste Berechtigung vor, die Schlange oder den Schlangensamen aus Gen. 3, 15 herbeizuziehen. Man ist hier ebenso sehr, d. h. ebenso wenig befugt, an den Teufel zu denken, als bei dem Feuer, das die äussersten Lager zu Tabeerah verzehrte (§ 70), an das höllische Feuer. — Allerdings finden wir im A. T. kein weiteres Zeugniss für die Meinung, dass auch den Israeliten die Schlange Symbol der Heilung gewesen sei, aber wir finden auch im ganzen alten Test. kein weitres Zeugniss, dass sie ihnen als Symbol des Teufels gegolten habe. Als eine historische Ueberliefrung aus der Urzeit des Menschengeschlechtes hatte sich die Sage von der Verführung des Urmenschen erhalten, treu und unverfälscht, aber auch unergründet und unverstanden; die Schlange des Paradises war gleichsam eine Hieroglyphe am Portal der heiligen Geschichte, an der Jahrtausende lang der sinnende Menschengeist zu deuten hatte, und die er selbst zur Stunde noch lange nicht vollständig und sicher ausgedeutet hat. Wie wenig namentlich im alten Test. dies Mysterium iniquitatis ergründet und verstanden war, zeigt deutlich genug die dürftige, elementare Gestalt seiner Satanologie, zu deren weitern und festern Ausbildung erst in der nachexilischen Zeit bedeutende Schritte geschehen, — das zeigt sich ferner darin, dass im ganzen A. T. nirgends eine sichere Anspielung oder Bezugnahme auf die Verführung des Urmenschen durch die Schlange sich findet, — das erste Beispiel der Art findet sich in dem apokryphischen Buch d. Weish. (K. 2, 24). Wie gering mag also vollends das Verständniss jenes Geheimnisses der Bosheit bei dem Israel der Wüste gewesen sein, auch wenn es, woran noch sehr zu zweifeln erlaubt ist, ihm allgemein bekannt und stets präsent war! Ungleich präsenter und lebendiger bewusst war ihm jedenfalls die ägyptische Anschauung von der Schlange als einem Symbol der Heilung. Wurde ihm nun ein Schlangenbild als σύμβολον σωτηρίας hingestellt mit der Verheissung, wer es anblicke, solle genesen, so konnte es darin nichts Anderes sehen, als ein Symbol der Heilkraft, um deren Vergegenwärtigung und Aneignung es sich hier handelte. Der Gedanke, der den Hinblickenden beim Anblicke erfüllte, konnte kein andrer sein, als:

ist dem *Gifte*, Tod dem Tode durch die Gnade Jehovah's, der gesagt hatte Ex. 15, 26: Ich bin Jehovah, dein Arzt", — oder wie es bei Hosea 13, 14 heisst: „Tod, ich will dir ein Gift, Hölle, ich will dir eine Pestilenz sein." Dass solche Antithesen em Geiste der Gesetzgebung nicht fremd waren, zeigt Name und Institut des Sündpfers. Es heisst חטאת d. i. Sünde, weil es zur Sünde gemacht ist; — also Sünde egen Sünde, gemachte Sünde gegen wirkliche Sünde, wie dort ein Schlangenbild egen die lebendigen Schlangen; — Sünde wird durch Sünde getilgt, wie dort die chlange unkräftig gemacht wird durch die Schlange.

Das zweite Bedenken gegen unsre Auffassung ist dem Dekalog entnommen. Würde nicht Moseh, sagt man, wenn er ein Bild der göttlichen Heilkraft aufgerichtet ätte, desselben Frevels sich schuldig gemacht haben, den er an Aharon und den Israeten einst so ernst gerügt, so nachsichtslos bestraft hatte (§ 50)? Konnte Moseh so bald es Gebotes vergessen, das unter den Donnern des Sinai verkündet worden war: „Du ollst dir kein Bildniss noch Gleichniss machen"?, — ja würde nicht dadurch Jehovah it sich selbst in Widerspruch gesetzt werden, wenn man ihn heute gebieten lässt, was r gestern verboten hat?

Fasst man das dekalogische Gebot so engherzig, wie es in dieser Argumentation gefasst ist, so würden die mancherlei symbolischen Gebilde in und an der Stiftshütte unter ieselbe Verdammniss fallen; ja es würde die Errichtung des Schlangenbildes an sich, leichviel welche Deutung und Beziehung man ihm giebt, verwerflich erscheinen. Das ekalogische Gebot selbst ist aber auch ganz anders angethan. Zunächst ist gewiss 1) arauf Gewicht zu legen, dass es heisst: „Du sollst dir kein Bildniss noch Gleichniss machen." Es ist damit nicht ausgeschlossen, dass Jehovah nicht selbst ein Bildniss und leichniss für Israel anordnen und aufstellen lassen könne. Er hat es vielmehr thatächlich gethan: in der Wolken- und Feuersäule, im Engel des Herrn hat er eine reale [illegible] von sich aufgestellt, in der Stiftshütte so wie in deren Geräthen und Gebilden at er symbolische Temunot göttlicher Gedanken und Dinge angeordnet. Aber hier hat ben Er selbst es gethan. Den Israeliten dagegen hat er verboten, nach eigenem utdünken sich Bilder und Symbole Gottes oder göttlicher Dinge zu machen, weil dies utdünken ein fleischliches, heidnisches, irreführendes war. Aber auch die von Jehovah ereits legitimirten Bilder und Gleichnisse (z. B. die Geräthe und Gebilde der Stiftshütte) oll Israel sich nicht machen, denn nur an einer Stätte will Jehovah seinen Namen ohnen und sich dienen lassen, und aller Privat- und Winkelcultus ist ihm, weil unvereidlich in Götzendienst ausartend, ein Gräuel. Dieser Fordrung des Gebotes widerpricht also die Errichtung der ehernen Schlange nicht, denn Jehovah selbst hat sie ngeordnet und befohlen. — 2) Die Uebersetzung „Bild und Gleichniss" deckt sich icht mit den hebräischen Worten. פֶּסֶל bezeichnet einen Götzen oder ein Götzenild (§ 47, 3, g.), darauf ist es zunächst bei dem Verbote abgesehen. תְּמוּנָה ist eine estalt, in der Gott oder Göttliches auftritt, oder vorstellig gemacht wird (§ 52, 1). ie Temunah wird zum Pesel, wenn sie etwas Selbsterdachtes oder ein Symbol ist, dem ine Verehrung gezollt wird, die allein dem persönlichen Gotte selbst zukommt, und arum ist die Temunah neben und mit dem Pesel verboten. Die eherne Schlange war in von Gott verordnetes Symbol, und als solches steht sie ausserhalb dieses dekalogichen Verbotes. Wird aber die eherne Schlange zu etwas Anderm gebraucht, als wozu ehovah sie gegeben hat, wird auf sie (wie später wirklich geschah 2 Kön. 18, 4) eine erehrung übertragen, die allein dem persönlichen, geistigen Gotte gebührt, so ist sie adurch zum Pesel geworden, und unter den Bann unsres Verbotes gefallen. — 3) Das

letzte und eigentlichste Absehen des Verbotes ist in den Worten ausgesprochen: „Bete sie nicht an und diene ihnen nicht." An und für sich ist das Machen eines Bildes oder Symbols von Gott oder Göttlichem nichts Unrechtes, falls das Bild sonst gotteswürdig und gottgemäss ist; zur Sünde wird es erst durch die Intention, es als Gegenstand göttlicher Verehrung hinzustellen. Die Gültigkeit dieses Satzes findet aber im alten Bunde aus pädeutischen und prophylaktischen Rücksichten keine Anwendung. Abbildungen der Person Gottes, auch wenn sie an sich würdig und angemessen wären, sollen im alten Bunde in keinem Falle zugelassen werden, weil das Kleinod des israelitischen Gottesbewusstseins, der Begriff des geistigen, heiligen, transcendenten Gottes dadurch bedroht und gefährdet wäre; — Symbole göttlicher Gedanken, Eigenschaften und Wirkungen sind dagegen geduldet, aber nur in dem Maasse und in der Weise, wie Jehovah selbst sie angeordnet hat, sei es für den stehenden, regelmässigen Gottesdienst in der Stiftshütte, sei es — wie bei der ehernen Schlange — in ausserordentlichen Fällen und daher nur zu vorübergehenden Zwecken auch ausserhalb der Stiftshütte. Jede andre Anwendung von Symbolen göttlicher Dinge ist aber verboten, weil sie bei der so mächtigen und gefährlichen Neigung des Volkes zum Natur- und Götzendienst der Missdeutung und dem Missbrauch unvermeidlich ausgesetzt wären.

So zeigt sich, dass das dekalogische Bilderverbot durch die von Jehovah selbst angeordnete Aufrichtung der ehernen Schlange als Symbol der von Jehovah ausgehenden Heilkraft nicht beeinträchtigt und verletzt ist. — Aharon's goldenes Kalb ist aber nach allen Seiten hin ganz incomparabel, denn dadurch wurden alle drei oben erläuterte Momente des dekalogischen Bilderverbotes zugleich und insgesammt verletzt, während die Errichtung der ehernen Schlange sie unberührt liess. Denn erstens hatte nicht Jehovah, sondern Aharon nach des Volkes Gelüsten das Stierbild errichtet; zweitens war das goldene Kalb ein Pesel im eigentlichsten Sinne, eine Abbildung der Person Gottes und zwar nach durch und durch heidnischen Gedanken; und drittens war es mit der Intention und zu dem Zwecke gemacht, um es anzubeten und ihm zu dienen.

Ein Zeugniss davon, wie der fromme und einsichtige Israelit im alten Bunde sich die Geschichte der ehernen Schlange deutete und zurechtlegte, haben wir in Sap. 16, 5—8. Der Verfasser dieses Buches findet in dem aufgerichteten Schlangenbilde ein *σύμβολον σωτηρίας*; er ist überzeugt, dass der Hinblickende nicht geheilt wurde *διὰ τὸ θεωρούμενον, ἀλλὰ διὰ θεὸν τῶν πάντων σωτῆρα*, und findet darin eine thatsächliche Bewährung des Glaubens, *ὅτι θεός ἐστι ῥυόμενος ἐκ παντὸς κακοῦ*.

Wir haben schliesslich noch auf die typische Bedeutung unserer Geschichte einzugehen. Wir erkennen eine solche an und zwar nicht bloss für den neutestamentlichen, sondern auch schon für den alttestamentlichen Standpunct. Zwar dessen können wir uns nimmer überreden, dass Moseh und das Israel seiner oder späterer Zeit aus der Aufstellung der ehernen Schlange habe erkennen können oder sollen, wie hier die Schlange symbolisch zum Heil Israels erhöht worden, so werde dereinst der Messias real zum Heil der ganzen Welt erhöht werden. Eine typische Tendenz und Absicht der göttlichen Anordnung finden wir aber darin, dass durch sie dem gläubigen Israeliten Gelegenheit gegeben war, sich mit dem Gedanken zu befreunden, wie ein Bild dessen, das für den natürlichen Menschen Gegenstand des Abscheu's ist, in der Hand Gottes für den geistlichen, glaubenden Menschen ein *σύμβολον σωτηρίας* werden könne, — damit, wenn dereinst der Mann des Fluches, der als Missethäter am Kreuz hing, ihm als der Erlöser von allem Fluche, als der Heiland aller Welt gepredigt und vorgestellt werde, er sich daran nicht ärgere, — also um beim geistlich gesinnten Israel dem vorzubeugen, was beim fleischlich gesinnten

ael trotz dem eintrat (1 Kor. 1, 23: *Κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις* *ίανδαλον*).

Wenn nun Christus zu jenem Meister in Israel sagte (Joh. 3, 14. 15): *Καθὼς Μωϋσῆς* *ωσε τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πᾶς* *πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον*, — so werden wir bei Nikomus zunächst kein weitres und tieferes Verständniss des angezogenen Vorbildes vorssetzen dürfen, als der Verfasser des Buches der Weisheit l. c. ausgesprochen hat. Er nn also bei dem Worte Christi zunächst nichts Anderes sich gedacht haben als: Wie Schlange in der Wüste in conspectu omnium hingestellt worden sei als ein *σύμβολον* *σωτηρίας* für den Glauben der Väter seines Volkes, so werde auch Jesus vor aller Welt igen hingestellt werden als Messias, als Heiland und Erlöser Aller, die an ihn glauben. ver wie es den Jüngern Jesu mit so vielen seiner Worte ging, dass ihnen nach seinem iden, Sterben und Auferstehen erst das rechte, volle Licht darüber aufging, so wird auch bei Nikodemus gewesen sein. Als er Christum später am Kreuze hängen sah, Bild des Fluches und der Missethat und als vollends die Himmelfahrt Christi ihn berte, dass die Erhöhung am Kreuze Bedingung und Vorstufe der Erhöhung auf den iron der Herrlichkeit sei, — da werden sich seinem sinnenden Geiste noch andere und fere Beziehungen jenes Wortes Christi erschlossen haben.

Freilich alle diejenigen Ausleger, welche in der ehernen Schlange eine Repräsenion der unschädlich zu machenden Schlangenplage oder gar ein Bild des zu überwinnden Satans sehen, werden gegen eine Parallele zwischen Christo und der ehernen hlange protestiren müssen, denn dass ein Bild Satans nicht ein Vorbild Christi sein nne, versteht sich von selbst. Sie suchen daher den Vergleich, zu dem das Wort risti auffordert, nicht in dem *ὄφις*, sondern lediglich in dem *ὑψωθῆναι*, insofern es bei der Schlange (dem Bilde Satans) ebenso wie bei Christo ein schmerzvolles, leindes, unterliegendes sei. Es würde dann in dem *ὑψωθῆναι*, auf die beiden gegenlichen Subjecte angewandt, dieselbe Amphibolie liegen, wie in dem שׁוּף Gen. 3, 15, und wie in dem יִשָּׂא פַרְעֹה אֶת־רֹאשְׁךָ Gen. 40, 13 und Vs. 19. Auch ist es vollmmen richtig, dass das *καθώς* und *οὕτως* grammatisch und sprachlich nur auf das *ψωθῆναι* geht. Aber dass die Mitbeziehung des Vergleiches auf den *ὄφις* dadurch ausschlossen sei, wird Niemand behaupten können und die Annahme einer Amphibolie s Sinnes in *ὑψωθῆναι* ist durch das Folgende ausgeschlossen, indem hier Zweck und sicht des beiderseitigen Erhöhens, so wie Einfluss und Wirkung des hier und dort höhten unter denselben Gesichtspunct des Heilbringens gestellt sind. — Hofmann . e. 143) entgegnet zweierlei: „Zwischen dem Menschensohne und der ehernen Schlange nen Vergleich zu ziehen, geht schon deshalb nicht an, weil jener die Gleiche derer it, welchen geholfen werden soll, diese dagegen die Gleiche derer, welche das Uebel gerichtet haben, — und weil jener leidensfähig ist, nämlich in gleichem Leben mit nen, welchen er helfen will, diese dagegen leidensunfähig, nämlich ohne alles Leben.“ etzteres ist in auffallender Weise fehlgegriffen: Die Geltung der ehernen Schlange ist ch jedenfalls eine symbolische, sowohl als Gegenbild der gegenwärtigen giftigen Schlann, wie als Vorbild des zukünftigen, am Kreuze erhöhten Menschensohnes. Es liegt ier im Begriff und Wesen eines Symbols, dass es ein lebloses Ding ist. Ersteres dagen scheint allerdings schlagend zu sein. Aber auch dies ist nur Schein. Es kommt rauf an, worin die Gleiche gesucht wird, oder gesucht werden muss. Die Gleiche vischen der ehernen Schlange und dem erhöhten Menschensohne ist die, dass beide ermittler des Heils sind, jene in symbolischer, dieser in realer Weise. Dem giftlosen

Erze ist die Gestalt der giftigen Schlange, durch deren Biss die Israeliten dem Tode verfallen sind, gegeben worden, damit dem gläubig Hinblickenden dieser Biss unschädlich gemacht und der Tod, dem er bereits verfallen ist, beseitigt werde. Versetzen wir uns in die neutestamentliche Anschauung, so finden wir dies Alles, mutatis mutandis, am gekreuzigten Christus wieder. Am klarsten spricht sich diese Analogie in 2 Kor. 5, 21 aus: *Τὸν γὰρ μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γινώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ.* Die Schlange, die uns mit giftigem Bisse zum Tode verwundet hat, ist die Sünde; und Christus der Sündlose ist für uns zur Sünde gemacht, damit wir durch den Glauben an ihn von Sünde und Tod erlöst würden. Die Gleiche, die der gekreuzigte Christus als solcher hat, ist also nicht eine Gleiche derer, welchen geholfen werden soll, sondern gerade so wie bei der ehernen Schlange eine Gleiche dessen, wodurch das Uebel angerichtet ist, nämlich der Sünde. Findet man diese Vergleichung gezwungen, unnatürlich, künstlich, so werfe man den ersten Stein auf den Apostel Paulus, dem wir sie entlehnt haben. Aber auch der Apostel Paulus hat sie nicht selbst erfunden, sondern sie aus dem alttestamentlichen, vorbildlichen Cultus herübergenommen, wo bekanntlich das Opfer, durch welches die aus der Gemeinschaft des Volkes Gottes ausschliessende Sünde getilgt werden sollte, geradezu Sünde, חטאת, genannt wird. Das Opferthier wurde zur Sünde, indem es als Heilmittel der Sünde auf den Altar kam, geradeso wie Christus nach 2 Kor. 5, 21 zur Sünde gemacht war, als er am Kreuze zum Opfer für unsre Sünde sich darbrachte. — Zum Zeugnisse aber dessen, dass die Sünde nach biblischer Anschauung allerdings eine Gleiche hat mit einer Schlange, die über den Menschen mit tödtlichem Bisse herfällt, oder mit einem wilden Thiere, das auf ihn lauert, um ihn zu zerfleischen, berufen wir uns auf Gen. 4, 7.

§ 83. (Deut. 2, 1—8.) — Der auf Umziehung des Edomitergebietes berechnete Weg der Israeliten führte sie in die unmittelbare Nähe des Meerbusens, wo der Wady el-Ithm (Getum) einen bequemen Weg durch das Gebirge darbot und sie ungefährdet auf die Ostseite desselben geleitete. Furcht überfiel die bis dahin so trotzigen Edomiter, als sie nun Israel auf der Ostseite ihres Gebietes, die jedem feindlichen Angriff offen stand, sahen. Aber Israel darf das Brudervolk nicht antasten und hat auch keinen Anlass dazu, da die Edomiter ihm nun in zuvorkommender Weise begegnen (§ 82, 1). Sich nach Norden wendend ging der Zug Israels ohne Zweifel auf der noch jetzt üblichen Karawanenstrasse, „auf einem Rain, den die Westgrenze des wüsten Arabiens und die Ostgrenze des cultivirten Landes bildet, welches sich vom Lande Edom bis zu den Quellen des Jordan auf der Morgenseite des Ghor hinzieht."

Dritter Abschnitt.

Israel in den Arbot Moab.

Geographische Orientirung.

§ 86. Das tiefe Felsenthal des W a d y e l - A h s y (Ahsa), der in seinem untern Laufe den Namen e l - K u r a h y annimmt, scheidet das edomitische vom m o a b i t i s c h e n G e b i r g s l a n d e. Das Moabitergebiet, wie es zur Zeit Moseh's und auch in den spätern Zeiten des alten Testamentes begrenzt war, erstreckt sich nach Norden hin bis zum W a d y e l - M o d - s c h e b, in dessen tiefem, fast senkrecht abgeschnittenem Felsenbette der A r n o n dem todten Meere zufliesst. Das ganze Land führt jetzt nach der gegenwärtigen Hauptstadt desselben den Namen des K e r e k (Kerak, Karak) vgl. § 5. Etwas südlich von dieser Stadt durchschneidet der W a d y K e r e k, der höchst wahrscheinlich mit dem biblischen B a c h e S a r e d (זֶרֶד) identisch ist [1]), die Moabitis und theilt sie in zwei nahezu gleich grosse Hälften. Vor und während der Römerherrschaft, überhaupt so lange sie sich eines gewissen Maasses von Cultur erfreute, war die Moabitis ein ausserordentlich fruchtbares Ländchen; jetzt freilich, nachdem es viele Jahrhunderte lang aller Cultur entbehrt hat, liegt es öde und wüste da. — Die alte Hauptstadt des Landes war A r (עָר s. v. als עִיר, die S t a d t κατ' ἐξ.) oder A r - M o a b, am linken Ufer des Arnon. Von ihr ist als zweite Hauptstadt zu unterscheiden R a b b a oder R a b b a t - M o a b, in der Mitte des Landes gelegen. Im Süden des Landes, auf einer felsigen Anhöhe nicht weit vom Nordufer des Wady Kerek, lag die feste Stadt K i r (קִיר d. i. Mauer, Festung) oder Kir-Moab, das jetzige K e r e k [2]).

1. In der Identification des **Baches Sared** mit dem W a d y K e r e k folgen wir K. v. R a u m e r. — R o b i n s o n (III, 107), E w a l d und R i t t e r (XV, 689) sind dagegen der Meinung, dass der Sared mit dem W. el-Ahsy, der Grenzscheide zwischen Moabitis und Edomitis, identisch sei. Diese Ansicht stützt sich hauptsächlich darauf, dass nach Num. 21, 12, vgl. Deut. 2, 13. 14. 18 der Reisezug Israels zuerst beim Bache Sared da

Gebiet der Moabiter berührt habe. Das ist aber eine erweislich irrige Auffassung. Vielmehr sind ganz unzweifelhaft (nach Num. 21, 11 und Num. 33, 44) die Israeliten schon **vorher**, also bei einem jedenfalls südlicher liegenden Puncte an die Grenze des moabitischen Gebietes gelangt. Die hier genannte Station **Ije-Abarim**, die letzte vor dem Sared, wird nämlich in K. 33, 44 ausdrücklich als „die Grenze vom Lande Moab" bezeichnet, und auch K. 21, 11 beschreibt sie als „in der Wüste, die östlich von Moab, gegen Aufgang der Sonne" liegend. Ije-Abarim lag also eine ganze Marschroute südlicher als der Bach Sared, und müsste, wenn dieser der W. el-Ahsy wäre, im Gebirge Dschebal gesucht werden, was schon, von allem Andern abgesehen, wegen des Namens **Abarim** eine Unmöglichkeit ist (vgl. § 88, 2). — Der **Wady el-Ahsy** ist vielmehr, wie **Gesenius** zu **Burckhardt** II, 1067 wahrscheinlich gemacht hat, mit dem biblischen **Weidenbach** (Jes. 15, 7) identisch.

2. Aus einer barbarischen Gräcisirung des semitischen Namens **Ar** entstand der spätere Name **Areopolis**. **Gesenius**, **Raumer**, **Robinson**, **Rabbi Schwarz** u. A. identificiren nun das biblische Ar-Moab mit den heutigen Ruinen von **Rabba** oder **Rabbat-Moab**. In der Bibel kommt dieser Name nicht vor; aber schon bei Ptolemäus ist Ῥαβαθμῶμα als die alte Hauptstadt der Moabiter erwähnt (ebenso bei Stephanus Byz.), und in der christlichen Zeit wird dies Rabbat-Moab auch stehend Areopolis genannt. Da nun ausserdem **Rabba** (רַבָּה = magna, multa, i. e. metropolis, caput regni) dem Sinne nach dasselbe bedeutet wie **Ar** (עִיר, d. i. die **Stadt** κατ' ἐξ.), so scheint obige Annahme wenigstens historisch und sprachlich hinlänglich gerechtfertigt; aber nicht ebenso **geographisch**, vielmehr ist das, was die Bibel über die Lage von Ar-Moab aussagt, völlig unverträglich mit der Lage der Ruinen von Rabbat-Moab. Es ist **Hengstenberg's** Verdienst, dies zuerst überzeugend nachgewiesen zu haben (Bileam S. 234 f.; vgl. auch K. **Ritter** XIV, 117 f.; XV, 1210 f. 1221 f.). **Rabba** liegt mitten im Lande, 6 Stunden südlich vom W. Modscheb und fast ebenso weit nördlich vom W. Kerek; Ar dagegen wird allenthalben in der Bibel als nördliche Grenzstadt Moabs und mitten im Thale des Arnon (W. Modscheb) liegend beschrieben (Num. 21, 15; 22, 36; Deut. 2, 36). Namentlich tritt bei der Bestimmung der nördlichen Grenze Moabs **Ar** öfter mit **Aroër** in Verbindung (Deut. 2, 36. Jos. 13, 9. 16), so dass Letzteres, welches auf der Höhe nahe dem rechten Ufer des Arnon lag, als inclusiver, Ersteres dagegen im Thale am linken Ufer des Arnon liegend als exclusiver Grenzort angegeben wird (s. **Keil**, Josua p. 249). Einen deutlichen Fingerzeig, an welchem Puncte des Arnonthales **Ar** zu suchen sei, giebt Num. 21, 15. Hier ist von der „Ergiessung der Bäche, die sich wendet nach der Wohnstätte von **Ar**" die Rede. Diese Worte können nicht anders verstanden werden als von einem Orte, wo sich Nebenflüsse mit dem Hauptflusse (dem Arnon) vereinigen. Dies Datum führt uns, wie **Burckhardt** II, [illegible] schon muthmasste, und **Hengstenberg** (l. c. 238 f.) überzeugend dargethan hat, an die Stelle, wo der W. **Ledschum**, von N.O. kommend, seine in engem Felsbette mit sich führenden und durch **mehrere** ihm zuströmende Seitenbäche vermehrten Gewässer in den Arnon ergiesst. **Burckhardt** beschreibt diese Stelle so: „Bei dem Zusammenflusse des Ledschum und des Modscheb zeigte sich ein schöner Wiesengrund, in dessen Mitte ein Hügel mit einigen Ruinen steht", die bei den Beduinen el-[illegible] heissen. Unweit dieser Ruinen fand er die Trümmer eines Kastells und eines Wasserbehälters. — [illegible] es nun aber, dass der Name Areopolis, den **Ar** zur Römerzeit trug, in der spätern christlichen Zeit unzweifelhaft an Rabbat-Moab haftete. Aber bei der oben nachgewiesenen Unmöglichkeit, beide Städte als identisch anzusehen, sind wir unabweisbar zu der Annahme genöthigt, dass unter

gend welchen uns nicht bekannten Umständen der Name Areopolis von der ältern, ördlichen Hauptstadt auf die jüngere, südliche übertragen worden sei. In Ermangelung icherer und klarer Nachrichten benutzt K. Ritter (XV, 1214) die Angabe des Hieroymus ad Jes. 15: „Audivi quendam Areopoliten, sed et omnis civitas testis est, motu rrae magna in mea infantia, quando totius orbis littus transgressa sunt maria, eadem octe muros urbis istius corruisse“ — zu der sinnreichen und annehmlichen Vermuthung, ass seit dieser Zerstörung der nördlichen Hauptstadt mit ihrem Range auch ihr (römiher) Name auf die südlichere Hauptstadt zweiten Ranges übergegangen sei. Dass übriens Rabba nicht von vornherein den Namen Areopolis getragen, sondern ihn erst in er spätern christlichen Zeit bekommen habe, sucht Ritter (XV, 1221 f.) noch überdem us den Inschriften mehrerer alten Münzen, welche sich von Rabbat-Moab aus den Kaiserzeiten des 2. und 3. Jahrhunderts p. Chr. erhalten haben, zu erhärten. „Keine einige dieser Münzen trägt nämlich den Namen Ar oder Áreopolis, der also damals auf sie och nicht übergegangen war. Sie tragen nur die Inschrift Bathmoba, Rabatmona oder eist die richtigere Rabathmoba ... Wäre aber damals schon die Verwechselung mit der lten Kapitale Ar Moab im Gange gewesen, so würde sicher der griechische Name reopolis dem barbarischen Rabathmoba auf den Geprägen vorgezogen worden sein.“

Ueber die Stadt Kerek, die jetzige Hauptstadt von Moabitis mit einem Kastell vgl. itter XV, 662 ff. An ihrer Identität mit dem alten Kir-Moab (Jes. 15, 7) kann nicht ezweifelt werden.

§ 87. Das Land jenseits des Arnon (vgl. Bd. I, § 42) führt bis zum l. Jabbok, jetzt W. Zerka, den Namen el-Belka. Im alten Testaent tritt es gewöhnlich unter dem Namen Land Gilead auf; in der ömerzeit heisst es Peräa. Durch den W. Hesban, der seine Gewässer n den Jordan (nicht weit von dessen Mündung ins todte Meer) führt, ird das Belka seiner ganzen Breite nach durchschnitten und in zwei fast leich grosse Hälften getheilt. Die südliche Hälfte zwischen W. Modscheb Arnon) und W. Hesban ist wiederum in der Mitte vom W. Zerka Maein Meon), der ins todte Meer mündet, durchschnitten. Zur Zeit Moseh's urde das Belka von den Amoritern bewohnt und beherrscht; vordem ber war es im Besitze der Moabiter und Ammoniter gewesen. Erstere aren nach Süden über den Arnon, Letztere mehr nach Osten hin zurückedrängt worden (§ 89). So erklärt es sich, dass die breite Ebene am inken Ufer des Jordans noch fortwährend im Pentateuch als Arbot-Moab (עַרְבוֹת מוֹאָב) bezeichnet wird [1]). Diese Arbot Moab, genauer noch urch den Zusatz: „über dem Jordan Jericho gegenüber“ (מֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן יְרֵחוֹ) eschrieben, waren die Hauptstation für das israelitische Heerlager wähend der letzten Zeit seines transjordanischen Aufenthaltes. Die Hauptstadt der amoritischen Herrschaft war Hesbon, die der ammonitischen Rabbat-Ammon [2]). — Das Land nördlich vom Jabbok bis zum Berge Hermon heisst in der Bibel das Land Basan (בָּשָׁן), in späterer Zeit Hauran. Unterhalb des See's Tiberias mündet der Fl. Hieromax, jetzt

... einer Hoch ...
... Berg ...
... reidek ... — N...
... eine W... an.
... Westgr... dieser W...
... läuft d... Karawan...
... sens nach Damaskus.

... raels letzte Lagerstätte im ...
... mit dem **Felde Mo...**
... werden. Auch hier hat He...
... und einleuchtende Erört...
...ab heisst der Theil des Gh...
... an bis zum todten Meere
... ins die Niedrungen Jerich...
... der die Arbot Moab durch ...
... Moabs dagegen ist ob...
... jordanischen Landes, wel...
... Gilead bis zum Kerek ...
... wird (Deut 3, 10; Jos. 1...
... Israel in einem Thale d...
... gelangte; 2) dass Ba...
... Num. 22, 41), welche (vgl.
Num 21, 20 ebenfalls noch ...
... Städte Hesbon, Dibon ...
...) lagen

... LXX: *Ἐσεβών*), vorder...
... einem Hügel, wo noch ...
... von ihrer ehemaligen ...
... den übrigen Städten ...
... noch namhaft gemacht ...
... auf einem Hügel, der ...
Medaba, jetzt Madeba, vgl.
... Stunde nordwärts vom Ar-
... (Deut 2, 36), dessen Re-
... eine ganze Reihe an...
... sche Metropolis hiess ...
... an den beiden Ufern
... ergiesst Ueber die
... merzeit angehören, vgl

Ritter XV, 1145 ff. — Die dermalige Residenz von Basan war Astarot-Karnaim (עַשְׁתָּרוֹת קַרְנַיִם) Deut. 1, 14. Nicht weit davon lag eine andre und wahrscheinlich noch ältere Hauptstadt Basan's, **Edrei** (אֶדְרֶעִי), später Adraa, Adratum, jetzt Draa, an einem Nebenflusse des Scheriat-el-Mandhur, vgl. K. Ritter XV, 834 ff. — Nach dem Onomast. s. v. Astaroth lagen beide Orte 6 M. p. von einander entfernt. 1¾ Stunden westlich von Adraa ist ein Hügel, Tel Aschtereh gefunden worden. Name und Entfernung stimmen mit Astarot überein. Am Fusse des Hügels sind alte Grundmauern und reiche Quellen.

§ 88. Das Hochland auf der Ostseite des todten Meeres ist erst durch Seetzen und Burckhardt wieder einigermaassen bekannt geworden. Seitdem ist aber wenig für die Erweiterung und Befestigung der durch sie erlangten Kunde geschehen. Namentlich ist es zu bedauern, dass keiner der neuern Reisenden den Weg von Jericho nach Hesbon gemacht hat, da hier einige der für unsern Geschichtsabschnitt bedeutendsten Oertlichkeiten gesucht werden müssen, namentlich die drei Standorte des weissagenden Bileam (Bamot-Baal Num. 22, 41, das Feld der Wächter oben auf dem Pisgah Num. 23, 14, und der Berg Peor Num. 23, 28), so wie die Todesstätte Moseh's (der Berg Nebo, Deut. 32, 50; 34, 5)[1]). — Schwierig ist auch die nähere Bestimmung des Gebirges Abarim. Da uns dieser Name schon im äussersten Süden des moabitischen Gebietes (Num. 21, 11; 33, 44) und dann wiederum viel weiter nördlich in der Nähe der Arbot-Moab (Num. 33, 47; Deut. 32, 48) entgegentritt und das Wort selbst (= Regiones ulteriores) auf einen Küstenstrich hinzuweisen scheint, so werden wir schwerlich irren, wenn wir den Namen הר־ oder הָרֵי הָעֲבָרִים als Bezeichnung des Moabitergebirges im weitern Sinne, d. h. des ganzen Gebirgslandes auf der Ostseite des todten Meeres, fassen[2]).

1. Mit grosser Umsicht und Genauigkeit hat Hengstenberg (Bileam S. 238 ff.) die genannten Oertlichkeiten nach den biblischen Daten näher zu bestimmen gesucht. Seine sämmtlichen Resultate hat auch K. Ritter (XV, 1185 ff.) adoptirt. — Seit Seetzen und Burckhardt glaubte man allgemein den **Berg Nebo** (נְבוֹ) im Dschebel Attârus als dem höchsten Berg des Moabiterlandes wiedergefunden zu haben. Hengstenberg (l. c. S. 244 f.) hat aber die Unzulässigkeit dieser Annahme schlagend nachgewiesen. Der Dsch. Attarus erhebt sich am südlichen Ufer des W. Zerka Maein, der Nebo aber muss bedeutend nördlicher gesucht werden. Nach Deut. 32, 49 und 34, 1 lag derselbe in der Nähe des israelitischen Hauptlagers (also der Arbot-Moab) und „im Angesichte Jericho's“, was unmöglich auf den Attarus angewandt werden kann. Auch der Name Attarus weist auf eine vom Nebo unterschiedene und von ihm noch ziemlich entfernte Localität hin. Ohne Zweifel ist dieser Name von der Stadt Atharot (עֲטָרוֹת Num. 32, 3. 34) hergenommen, die also an oder auf dem nach ihr genannten Berge gelegen haben muss. Dies Atharot wird aber in Num. 32, 3 durch sechs andre Ortsnamen vom Nebo getrennt, und nach Vs. 34 ist Atharot dem Stamme Gad, nach Vs. 38 dagegen Nebo dem Stamme Ruben zugetheilt worden. Beide Angaben nöthigen dazu, Atharot

und Nebo sich durch eine nicht ganz unbedeutende Entfernung getrennt zu denken. Die wahre Lage des Nebo hat Hengstenberg (S. 245 ff.) mit glücklichem Scharfsinn aus Num. 32, 3 und Num. 32, 31–38 annähernd aber sicher bestimmt. An beiden Stellen steht Nebo mitten unter den Ortsnamen Hesbon, Elale, Sebam, Kirjathaim (= el Teym) und Beon oder Baal-Meon, welche sämmtlich sich im Umkreise einer d. Meile um Hesbon, das als die Hauptstadt die Reihe eröffnet, herumgruppiren (vgl. K. v. Raumer. Paläst. S. 229 ff.). In der Nähe dieser Hauptstadt wird also auch der Nebo gesucht werden müssen. Dies bestätigt sich durch die Angaben des Eusebius s. v. Ἀβαρείμ, wo die Lage des Nebo (Ναβαῦ) also beschrieben ist: ἀντικρὺ Ἱεριχὼ ὑπὲρ τὸν Ἰορδάνην, ἐπὶ κορυφὴν Φασγώ (Pisgah)· καὶ δείκνυται ἀνιόντων ἀπὸ Λιβιάδος (Livias) ἐπὶ Ἐσβοὺν (Hesbon), τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασι καλούμενον, πλησίον τοῦ Φόγωρ (Peor) ὄρους, οὕτω καὶ εἰς δεῦρο χρηματίζοντες, ἔνθα καὶ ἡ χώρα εἰς ἔτι νῦν ὀνομάζεται Φασγώ. Vgl. Reland, Pal. 496 und die nähern Erörtrungen bei Hengstenberg, der seine Untersuchung mit den Worten schliesst: „Es hat sich uns herausgestellt, dass der Nebo zwischen dem Jordan bei Jericho und Hesbon, etwa eine Stunde westlich von dieser Stadt zu suchen ist. Der genauern Bestimmung der Localität tritt der Umstand entgegen, dass kein neuerer Reisende den Weg von Jericho nach Hesbon gemacht hat. So viel steht aber fest, dass im Allgemeinen die bezeichnete Localität trefflich zu Demjenigen passt, was in der h. Schrift vom Nebo gesagt wird“ (Deut. 32, 49; 34, 1, wonach Mosch vom Gipfel des Nebo aus das ganze Land Kanaan überschaute). „Denn die Umgegend von Hesbon gewährt Fernsichten, wie kaum eine andre in dem von den Israeliten zur Zeit Mose's eingenommenen Gebiete. Die Stadt Hhuzbhan, sagt Buckingham (II, 106 f.), liegt an einem so beherrschenden Platze, dass die Aussicht von da sich wenigstens auf 30 Meilen weit nach allen Seiten hin erstreckt.“ Das todte Meer, das Ghor, Jerusalem, Betlehem etc. können von dort aus deutlich erkannt und überschaut werden.

Bamot-Baal in Num. 22, 41 ist offenbar mit der israelitischen Lagerstätte Bamot in Num. 21, 19. 20 identisch. Diese lag zwischen Nachaliel und dem „Thale im Felde (d. i. auf der Hochebene § 87, 1) Moabs, oben auf dem Pisgah, der emporragt über der Wüste“ (d. i. den Arbot Moab). Nachaliel ist (s. unten § 90, 2) der heutige Wady Ledschum, der bei Mehatet el Hadsch (§ 86, 2) in den W. Modscheh (Arnon) mündet. Bamot lag also nördlich oder vielmehr nordwestlich von diesem Puncte. Näher erkennen wir die Lage von Bamot aus Jos. 13, 17. Hier wird unter den Städten Rubens Bamot-Baal zwischen Dibon (dem heutigen Dhiban in der Nähe des Arnon) und Bet-Baal-Meon (½ d. Meile südlich von Hesbon) genannt. Ganz entsprechend wird auch noch in Jes. 15, 2 Bamot (denn dass הבמות hier nicht als Appellativum, sondern vielmehr als Nom. propr. des bekannten Ortes zu fassen ist, halten wir mit Hitzig, Hengstenberg u. A. für unzweifelhaft) zwischen Dibon und Bajit (abgekürzter Name von Bet-Baal-Meon) genannt. Da nun ferner im Stationenkatalog Num. 33 Bamot ausgelassen, dagegen Dibon genannt wird (vgl. § 90, 2 d.), so meint Hengstenberg, es könne nicht zweifelhaft sein, dass Bamot nahe bei Dibon zu suchen sei. Nun liegt aber ½ Stunde nördlich von Dibon, südlich vom W. el-Wahleh, ein Berg, auf dessen Gipfel Burckhardt (II, 632) eine sehr schöne Ebene fand. Diese Hochebene, meint Hengstenberg, habe alle Wahrscheinlichkeit für sich, mit den Bamot-Baal identisch zu sein. Mit diesem Resultate könnten wir uns wohl zufrieden geben, wenn nicht ein andrer Umstand es wieder sehr zweifelhaft machte. Nach Num. 22, 41 nämlich (vgl. § 93, 1) konnte man von den Bamot Baal aus das ganze Lager Israels in den Arbot Moab bis an sein Ende überschauen. Das möchte aber von diesem Berge bei Dibon aus kaum möglich sein. Die Entfernung nach

Osten wie nach Süden hin scheint dazu viel zu gross zu sein, und die dazwischen liegenden Berge lassen schwerlich eine Aussicht in die Arbot Moab zu. Auch kann dieser Berg bei Dibon, nach der Weise, wie Burckhardt nur ganz beiläufig seiner erwähnt, nicht von einer bedeutenden Höhe sein; von einer weiten Aussicht, die man von hier aus hätte, sagt er vollends nichts. Dagegen möchte die Vermuthung, dass die Höhe Baals mit dem **Dschebel Attarus** identisch sei, sehr viel für sich haben. Er ist wahrscheinlich der höchste Punct in der ganzen Gegend und gewährt eine weite Aussicht über das todte Meer und die Jordansau. Auch passt die Angabe, dass Bamot zwischen Dibon und Bet-Baal-Meon liege, sehr gut dazu, denn der Attarus liegt gerade in der Mitte zwischen beiden Orten, nur mit einer kleinen westlichen Ausweichung von der geraden Linie, — ebenso die andre, dass Bamot eine mittlere Station zwischen Nachaliel und dem Felde Moabs auf dem Pisgah für den Zug Israels gebildet habe.

Das **Feld der Wächter** auf dem Gipfel des **Pisgah** (Num. 23, 14: שְׂדֵה צֹפִים אֶל־רֹאשׁ הַפִּסְגָּה) entspricht (wir führen beistimmend **Hengstenberg's** Worte an) offenbar in der Hauptsache dem „Thale, welches im Felde Moabs liegt oben auf dem Pisgah und blickt in die Wüste“ (= Arbot Moab), welches in Num. 21, 20 —, und ebenso dem Lagerplatze „in dem Gebirge Abarim vor dem Nebo“, welcher in Num. 33, 47 als die letzte Station der Israeliten vor den Arbot Moab genannt wird. Der Berg Nebo, der hier als ein Gipfel des Gebirges Abarim (s. unten Erl. 2) aufgeführt wird, liegt nach Deut. 34, 1 „oben auf dem Pisgah“. Wir haben nun oben bereits erkannt, dass der **Nebo** in der Umgegend der Stadt Hesbon zu suchen sei; — auf dem Hochlande in seiner Nähe, wenn nicht gar auf ihm selbst, ist auch das **Feld der Wächter** zu suchen.

Die Lage des **Berges Peor** (Num. 23, 27. 28) endlich giebt sich unzweideutig aus der hier geschilderten Situation kund. Zunächst wird von ihm (wie schon von der so eben besprochenen Oertlichkeit in Num. 21, 20) gesagt, dass er „über die Wüste (עַל־פְּנֵי הַיְשִׁימֹן) schaue“. Dass unter der „Wüste“ an beiden Stellen nichts anders als die Arbot Moab, wo Israel lagerte, verstanden werden könne, wird durch K. 24, 1. 2 ausser Zweifel gesetzt, wonach Bileam vom Peor sein Angesicht richtete „nach der Wüste“ und daselbst „Israel gelagert sah nach seinen Stämmen“. Aber während Bileam vom Felde der Wächter aus nur „das Ende“ des Lagers Israels, nicht „sein Ganzes“ sehen konnte (Num. 23, 13), eben weil der vorstehende Berg Poor seinem Blicke einen grossen Theil des Lagers verdeckte, — kann er vom Berge Peor aus das **ganze** Lager überschauen, und bricht in die Worte aus: „Wie schön sind deine Zelte, o Jakob, deine Wohnungen, o Israel!“ — Somit wird der **Peor** ein Bergesgipfel in der unmittelbaren Nähe der Arbot Moab sein, während das **Feld der Wächter** auf dem Pisgah, so wie der Berg **Nebo** in grösserer Entfernung nach Osten, und die **Bamot-Baal** nach Südosten hin lagen. Zu diesem Resultate stimmen auch, wie **Hengstenberg** (S. 249) belegt hat, genau alle Angaben des Onomast. Eus.

2. Nach Num. 33, 47 liegt der Berg Nebo „im **Gebirge Abarim**“, nach Deut. 34, 1 dagegen „oben auf dem Berge Pisgah Jericho gegenüber“. Beide Aussagen lassen sich sehr leicht durch die Annahme vereinigen, dass der Nebo ein Gipfel des **Pisgah**, und dieser wiederum ein Theil des umfassendern Gebirges **Abarim** sei. Aber während diese Angaben uns an die geographische Breite von Jericho und den Arbot Moab weisen, lesen wir Num. 21, 10 ff., dass die Israeliten bereits südlich vom Flusse Sered, also am äussersten Süden des moabitischen Gebietes beim Gebirge Abarim (zu Ije-Abarim, d. h. Hügel von Abarim) lagerten, so dass also die ganze Länge des todten

Meeres zwischen diesem und jenem Puncte des Abarim liegt. Vgl. auch Num. 33, 44—47, wo es heisst: Von Ijim (am Gebirge Abarim) brachen die Israeliten auf, und zogen nach Dibon, von da nach Almon, von da brachen sie wiederum auf und lagerten im Gebirge Abarim vor dem Nebo (d. h. auf der Morgenseite desselben. Sie kommen also vom Abarim, und nach zwei Stationen gelangen sie wieder zum Abarim. In eigenthümlicher aber sicherlich verfehlter Weise sucht K. v. Raumer diese Schwierigkeiten zu beseitigen. Er sagt (Paläst. S. 62 Anm. 166): „Sollte das Gebirge Abarim nicht einen Zug bilden, dessen südliches Ende die Israeliten zuerst berühren, dann ihn verlassen und nach zwei Stationen ihn wieder berühren? Diese Ansicht scheint nun durch eine Beobachtung Burckhardt's (S. 638) ganz bestätigt zu werden. Es zieht sich nämlich eine Kette niedriger Gebirge von der Südseite des Wady Kerek (= Sared § 86, 1) im Bogen zuerst ost- dann nordwärts. Diese Kette führt die Namen Orokaraye, Tarfuye, Geweythe; letztere dürften an den Quellen des Wady Wale mit dem Attarus in Verbindung stehen. Dieser Gebirgszug scheint nun ganz dem des Gebirges Abarim zu entsprechen. Die Israeliten berührten das südwestliche Ende desselben südlich vom Wady Kerek, verliessen ihn dann, indem sie über den Sared östlich bei Ar vorüber (Deut. 2, 18), dann über den Arnon gingen (Deut. 2, 24), so dass ihnen der Gebirgsbogen und das Land der Moabiter zur Linken blieb (Richt. 11, 18). Erst auf der Morgenseite des Nebo kamen sie wieder an denselben. Der Berg Nebo erscheint hier als der nördliche Endpunct des Gebirgszuges Abarim." — Wir gestehen, diese Argumentation nicht zu begreifen. Dass die Israeliten das südwestliche Ende des fraglichen Gebirgszuges südlich vom Sared (Dschebel Orokaraye) auf ihrem Zuge, der das Moabiterland links (westlich) liegen liess, nicht berührt haben können, zeigt jeder Blick auf die Karte, und Raumer selbst verzeichnet auf seiner Karte die Reiselinie 5 geogr. Meilen ostwärts von jenem Puncte. Ebenso unbegreiflich ist es, wie der Reisezug das Nordende dieses Gebirgszuges berührt haben könne. Begreiflich wäre dies nur unter der Voraussetzung der Identität des Nebo und Attarus, die aber Raumer selbst längst aufgegeben hat. Denn dass jener Gebirgszug „an den Quellen des Wady Wale, mit dem Attarus in Verbindung stehen dürfte" ist allenfalls noch, wenn auch schwer begreiflich; aber unbedingt verwerflich ist die Annahme, dass dieser Gebirgsbogen sich bis zum Nebo, d. h. bis in die Gegend von Hesbon erstrecken solle; — das würde Seetzen und Burckhardt sicherlich nicht entgangen sein.

Wozu aber auch all diese gezwungenen Annahmen und Voraussetzungen? Warum sollte der Name „Gebirge Abarim" nicht das ganze moabitische Hochland längs der ganzen Ostküste des todten Meeres vom W. Ahsy an bis in die Breite von Hesbon bezeichnen können? Gewiss ebenso wohl, wie der Name „Gebirge Seir" das ganze doppelt so lange Hochland von Edom bezeichnen kann. — Jje-Abarim d. i. Hügel von Abarim sind wahrscheinlich irgend welche Vorberge an der südöstlichen Grenze des Kerek an jenem Rain zwischen dem cultivirten Lande und der Euphratsteppe, auf welchem die Karawanenstrasse hinläuft (§ 87).

Ethnographische Orientirung.

§ 89. Im Süden, Südosten und Osten hatten sich um das für Israel bestimmte Land, schon ehe es dasselbe einnahm, die ihm am nächsten verwandten Völker herum gelagert: Amalekiter (§ 41, 2), Edomiter (§ 83, 1), Moabiter [1]), Ammoniter [2]) und Midianiter [3]).

Die hl. Schrift stellt die Niederlassungen der Völker überhaupt unter den Gesichtspunct einer besondern auf die Heilsgeschichte bezüglichen göttlichen Aufsicht und Bestimmung (Deut. 32, 8; Act. 17, 26) und mit besonderm Nachdruck wird es gerade bei den terachitischen Völkern hervorgehoben, dass Jehovah selbst ihnen ihr Land zur Besitzung angewiesen und verliehen habe (Deut. 2, 5. 9. 19). Israel sollte das Herz der Völker, und Kanaan der Heerd der Länder sein (Bd. I, § 43. 44). Indem nun die göttliche Vorsehung, welche allen Geschlechtern der Erde zuvorversehen hat, wie lange und wie weit sie wohnen sollen (Act. 17, 26), jene stammverwandten Völker sich um das Land herum lagern hiess, das Israel zur Wohnstätte bestimmt war, hatte sie dadurch die Bedingungen, Anlässe und Mittel zu einer geschichtlichen Gegenseitigkeit hingestellt, die für Beide gleich erspriesslich und für die Heilsgeschichte hochbedeutsam hätte werden können und — (wir glauben es hinzufügen zu dürfen) sollen. Denn während einerseits dieser Kranz es umgebender, nahe verwandter Völker für Israel eine Ring- und Schutzmauer hätte bilden können und sollen, hinter welcher Israel um so ungestörter der Verwirklichung seines Berufes leben konnte, — hätten andrerseits auch diese Völker durch ihre vor Andern begünstigte Lage des in Israel reifenden Heils, mit welchem alle Völker der Erde gesegnet werden sollten, zuerst und zumeist theilhaftig werden können und sollen. Freilich gestaltete sich in der geschichtlichen Wirklichkeit das gegenseitige Verhältniss zwischen Israel und den umwohnenden Terachiten in ganz andrer und zwar entschieden feindseliger Weise; aber das war nicht die Schuld des Instituts, sondern der Völker, die es verkannten und missachteten, die seinen Verpflichtungen und Segnungen sich entzogen und widersetzten. — Schon seit Jahrhunderten, während Israel in Aegypten zum grossen Volke heranwuchs, hatten jene Völker sich in den ihnen bestimmten Wohnsitzen festgesetzt. Aber nicht lange vor der Rückkehr Israels in das Land der Pilgrimschaft seiner Väter, waren die Moabiter und Ammoniter, die sich bis zum Jabbok und zum Jordan ausgedehnt hatten, von den Amoritern [4]) nach Osten und Süden hin zurückgedrängt worden, und in Gilead ein amoritisches Reich gegründet worden. Dadurch war es ermöglicht, dass auch das ostjordanische Land von den Israeliten in Besitz genommen werden konnte, ohne gegen stammverwandte Völker feindselig auftreten zu müssen.

1. Die **Moabiter** stammten von Moab, dem Sohne Loth's ab (vgl. Bd. I, § 62). Schon von Loth wird berichtet, dass er nach der Katastrophe, durch welche das Siddimthal seinen Untergang fand, sich anfangs zu Zoar an der Ostküste des todten Meeres niedergelassen, dann aber, auch dort sich nicht sicher meinend, in den Bergen des östlich angrenzenden Hochlandes eine Zuflucht gesucht und gefunden habe. Dies Hochland,

das jetzige Kerek, war damals von dem Riesengeschlechte der **Emim** bewohnt (vgl. Bd. I § 45, 1). Es gelang den Nachkommen Moabs, diese Ureinwohner des Landes zu verdrängen, oder doch nach Unterdrückung derselben sich als die Herrscher des Landes zu behaupten (Deut. 2, 10). Ja sie dehnten ihre Wohnung und Herrschaft nach Norden hin bis an den Jabbok aus, so dass sie alles Land auf der Ostseite des Meeres und des Jordans von der edomitischen Grenze (dem Wady el-Ahsy) bis zum Jabbok besassen. Doch mag ihre Herrschaft jenseits des Arnons eine minder feste gewesen sein, wenigstens gelang es nicht lange vor dem Zuge der Israeliten durch dies Gebiet einem von Westen herübergekommenen Amoriterstamme unter dem Könige **Sichon**, ihnen alles Land zwischen Jabbok und Arnon abzunehmen (s. unten Erl. 4), so dass von jetzt an der Arnon ihre Nordgrenze bildete (Num. 21, 13. 26; Richt. 11, 18). Wie frisch die Erinnerung an die Wohnung der Moabiter jenseits des Arnon's zur Zeit der Abfassung des Pentateuchs noch gewesen sein muss, ergiebt sich daraus, dass die Jordanebene so wie das Hochland noch immer nach ihnen genannt werden (Arbot Moab, S'deh Moab vgl. § 87, 1). — Der Nationalgott der Moabiter hiess **Kamos** (כְּמוֹשׁ), weshalb sie selbst das „Volk des Kamos" heissen (Num. 21, 29; Jerem. 48, 46). Ueber die Natur dieses Götzen, so wie über die Art des ihm gewidmeten Cultus erfahren wir weder aus dem alten Testamente noch sonst irgendwo etwas Näheres oder Sicheres. Auch die Etymologie des Namens ist zweifelhaft. **Hieronymus** ad Jes. 15, 2 identificirt ihn mit dem priapischen Gotte **Baal-Peor**. **Hyde** (de rel. vett. Pers. c. 5) zieht das arabische خموش = culex herbei, wonach man an eine Identität mit dem **Baal-Sebub** (*Ζεὺς ἀπόμυιος*) denken könnte. **Movers** (Phönizier I, 334 ff.) erkennt in Kamosch den semitischen Feuergott wieder, denselben den die Ammoniter als **Molech** verehrten. Movers geht dabei auf die Etymologie von כמש (= zertreten, verwüsten) zurück, und beruft sich auf **Euseb.** Onom. s. v. *Ἀρινά* (*ἡ καὶ Ἀριήλ*), wonach der Götze der Bewohner von Areopolis **Ariel** (= Feuer Gottes) hiess. Für diese Auffassung scheint auch zu sprechen, einerseits, dass Kamos in Richt. 11, 24 als Ammonitergötze auftritt und andrerseits dass nach 2 Kön. 3, 27 der Moabiterkönig in einer Zeit grosser Bedrängniss seinem (freilich nicht genannten) Gotte Kinder zum Opfer bringt. — Daneben huldigten sie allerdings aber auch dem andern Pole des Naturdienstes, in der Verehrung des Baal-Peor durch geschlechtliche Orgien. Dafür spricht nicht nur der Name des Berges Peor in ihrem Lande (§ 88, 1) sondern auch sehr entschieden und ausdrücklich Num. 25, 1—3.

3. Der Ursprung der **Ammoniter** wird auf den zweiten Sohn Loth's, **Ben-Ammi**, zurückgeführt. Sie wohnten (mit den Moabitern, doch östlicher als sie) in dem Lande zwischen Arnon und Jabbok, aus welchem sie die **Samsummim**, die ebenfalls als Riesenvolk geschildert werden, vertrieben hatten (Deut. 2, 19 ff.). Die Gründung des Amoriterreiches im Ostjordanlande, durch welches die Moabiter genöthigt wurden, über den Arnon zurückzuweichen, drängte auch sie weiter nach Osten hin, wo ihre Hauptstadt Rabbat-Ammon lag (§ 87, 2). Wie vordem ihr Verhältniss zu den ostjordanischen Moabitern war, ob sie etwa **unter** den Moabitern daselbst wohnten, oder von ihnen durch irgend eine Landesgrenze geschieden waren, ist nicht klar. Nach dem Pentateuch scheint es, als ob alles Land, welches die Amoriter zwischen Jabbok und Arnon einnahmen, ausschliesslich den Moabitern gehört habe (vgl. auch Num. 21, 29). Dagegen berufen sich später Richt. 11, 12 die Ammoniter darauf, dass **sie** dies Land früher besessen hätten, und gründen darauf Rechtsansprüche an dasselbe. Uebrigens berührte der Zug der Israeliten das **damalige** (durch die Amoriter geschmälerte) Gebiet der Ammoniter nicht, und ebenso

war jenen nach Deut. 2, 19 eine Beeinträchtigung der Ammoniter ebenso wie der Edomiter und Moabiter von Jehovah strenge untersagt.

3. In Betreff der **Midianiter** vgl. was bereits oben bei § 11, 6. 7 über die am älanitischen Meerbusen wohnende Abzweigung derselben gesagt ist. Der Hauptstamm wohnte in den nördlichern Gegenden an der östlichen Grenze Moabs und der südlichen Grenze Ammons. Fünf midianitische Häuptlinge, die den Namen Könige führten, waren indess mit ihren Stämmen auf der moabitischen Hochebene (הַמִּישׁוֹר Jos. 13, 21, שְׂדֵה מוֹאָב Gen. 36, 35, vgl. § 87, 1) sesshaft. Dort waren sie schon früher von den Edomitern einmal besiegt worden (Gen. 36, 35) und als Sichon das Land zwischen Jabbok und Arnon eroberte, wurden sie demselben tributpflichtig, weshalb sie noch in Jos. 13, 21 als Vasallen Sichon's (נְסִיכֵי סִיחוֹן) bezeichnet werden. Moseh führte, weil sie Israel zur Abgötterei verlockt hatten, einen Rachekrieg gegen sie, zerstörte ihre Städte und tödtete ihre ganze Mannschaft (§ 95, 5). Der ostwärts wohnende Hauptstamm der Midianiter wurde von diesem Vertilgungskriege nicht berührt, und übte später in der Richterzeit sogar eine langwierige, furchtbar drangsalsvolle Gewaltherrschaft über Israel (Richt. 6—8). — Die Midianiter verehrten den Baal-Peor in einem mit geschlechtlichen Ausschweifungen verbundenen Cultus (Num. 25, 17. 18).

4. Ueber die **Amoriter** vgl. Bd. I § 45, 1. Zur Zeit Moseh's finden wir zwei amoritische Reiche jenseits des Jordans. Das südlichere zwischen Jabbok und Arnon kennen wir schon aus dem Vorigen. Es war gegründet vom Könige Sichon (סִיחוֹן) vgl. Num. 21, 26—30, der noch jetzt zu Hesbon residirte (Num. 21, 34; Jos. 13, 10). Das nördliche Reich, welches das Land Basan umfasste, wurde vom Könige Og (עֹג) beherrscht. Seine Residenz war Astarot (Deut. 1, 4; Jos. 13, 12). Das Gebiet Og's wird Deut. 31, 4 ausdrücklich als ein Amoriterreich bezeichnet. Nach Deut. 3, 11 und Jos. 13, 12 war Og selbst aber „allein noch übrig vom Reste der Refaim", eines Riesenvolkes, das zu den Ureinwohnern Kanaans gehört hatte. Nach der Einwandrung der Amoriter gewannen diese aber bald das Uebergewicht über die frühern Bewohner. Um so bemerkenswerther war es, dass ein Nachkomme der Letztern jetzt als König der Amoriter anerkannt war. Og selbst, von einem Riesengeschlechte abstammend, war ein Mann von unmässiger Grösse. Sein eisernes Bette, das zu Rabbat-Ammon aufbewahrt wurde, war nach Deut. 3, 11 neun Ellen lang und vier Ellen breit.

Wir müssen diese Stelle, die von vielen Seiten angefochten worden ist, etwas näher beleuchten (vgl. Hengstenberg's treffliche Rechtfertigung derselben in d. Beitr. III, 243). Schon Spinoza und Peyrerius meinten, hier werde von Og's Bette wie von Dingen eines längst hingeschwundenen hohen Alterthums geredet, und das Bette Og's könne den Israeliten erst zu Davids Zeiten bekannt geworden sein, nachdem derselbe Rabbat-Ammon eingenommen (2 Sam. 12, 30). Darauf eingehend haben denn auch mehrere Vertheidiger der Echtheit des Pentateuchs (Calmet, Dathe, Jahn, Rosenmüller) die Stelle für ein späteres Glossem erklärt. Dazu ist aber in der That kein Grund vorhanden. Denn die Bemerkung, dass man nicht begreifen könne, wie das Bette des besiegten Königs nicht in das Lager der Sieger (der Israeliten) sondern, und zwar sogleich (denn Moseh starb bald nach der Besiegung Og's) in die Hauptstadt der Ammoniter gebracht worden sei, ist selbst eine unbegreifliche. Denn dass das Bette erst nach dem Tode seines Besitzers in die ammonitische Stadt gebracht worden sei, wird nicht gesagt, — und wenn es gesagt wäre, würde auch dann die Sache noch durch manche Möglichkeit vermittelt gedacht werden können. Am wahrscheinlichsten erscheint uns die Vermuthung, dass das Bette Og's schon zu Rabba sich befand, ehe die Israeliten in jene Gegend kamen, also

noch bei Lebzeiten Og's. Dass die terachitischen Völker dieser Gegenden mit den Amoritern in feindseliger Spannung lebten, lässt sich mit Gewissheit voraussetzen. Dann aber ist es auch gar nicht unwahrscheinlich, dass die Ammoniter in einem Kriege mit Og, oder auf einem Streifzuge nach Astarot, das berühmte Bette Og's, als Beute mitgenommen und es als Siegestrophäe in ihrer Hauptstadt aufgestellt haben. — Indess gesteht auch Hengstenberg zu, dass „Bemerkungen wie diese von Moses erst später bei der schriftlichen Aufzeichnung seiner Rede hinzugefügt sein können, weshalb man passend, wie auch de Wette thut, den Vers in Klammern einschliesse." — Gegen die Behauptung eines mythischen Charakters in unserer Stelle bemerkt Hengstenberg: „Riesengeschlechter, aus denen Könige, finden sich noch bei manchen wilden Völkern, namentlich in Australien. Beispiele von eisernen Betten aus dem Alterthum giebt Calmet in Menge" — und man hat nicht nöthig, mit Clericus anzunehmen, dass Og um der Wanzen willen sein Bette habe von Eisen machen lassen. — „Die angegebene Grösse des Bettes darf nicht befremden, denn die hebr. Elle beträgt nur 1½ Fuss (vgl. Gesen. thes. s. v. אמה); das Bett ist immer grösser als der Mann, und in unserm Falle hat schon Clericus vermuthet, dass Og absichtlich über das nothwendige Maass hinausgegangen sei: ut posteritas ex lecti magnitudine de statura ejus, qui in eo cubare solitus erat, magnificentius sentiret. Man wird sehr häufig finden, dass sehr grosse Leute die Neigung haben, sich noch grösser erscheinen zu lassen, als sie wirklich sind." Einen ganz analogen Fall erzählt Diodor. Sic. (XVII, 95) von Alexander d. Gr., der, als er sich genöthigt sah auf seinem Zug nach Indien Halt zu machen, allerhand colossale Anstalten zurückliess, um „ein Lager von Heroen darzustellen, und den Landeseinwohnern sprechende Denkmale von riesigen Männern und deren übernatürlicher Leibeskraft zu hinterlassen." So befahl er unter Anderm, „in den Zelten für jeden Fussgänger zwei Lagerstätten je fünf Ellen lang, und für jeden Reiter überdiess noch zwei Krippen doppelt so gross als die gewöhnlichen etc. zu machen." Völlig bodenlos ist Lengerke's (I, 181) Meinung, man habe bei dem ungeheuren Bette Og's „gewiss an ein Todtenbette, einen Sarkophag, zu denken, wie noch neuere Reisende dergleichen Sarkophage von Basalt in jenen Gegenden vorfanden." Basalt (von welchem Plinius h. n. 36, 7 [?] sage: ferrei coloris atque duritie inde nomen ei dedit) werde Deut. a. a. O. vielleicht Eisen genannt." Darauf ist zu erwidern, dass Eisen eben Eisen und nicht Basalt ist und heisst, und dass die basaltenen Sarkophage, welche neuere Reisende in jenen Gegenden fanden, sämmtlich aus der 1½ tausend Jahre spätern Römerzeit stammen.

Die Erobrung des Ostjordanlandes.

§ 90. (Num. 21, 10—22, 1. vgl. Deut. 2. 3.) — Ungehindert durch die Edomiter hatte der Zug der Israeliten deren Ostgrenze durchzogen, und gelangte bei Jje-Abarim an die südöstliche Grenze der Moabiter. Da sie von den Moabitern schon früher, als sie von Kadesch aus (Richt. 11, 17 vgl. Num. 20, 14 ff.) die Erlaubniss zu friedlichem Durchzug erbaten, abschläglich beschieden worden waren, und Anwendung von Gewalt gegen die Moabiter ihnen untersagt war (Deut. 2, 9), so mussten sie auch deren Land östlich umgehen, und wie bisher die nach Damaskus führende Karawanenstrasse (§ 87) einhalten. Aber als sie den Arnon überschritten

halten und nun an der Grenze des Amoriterreiches standen, hörte dieser Zwang auf [1]). Da sie indess noch nichts davon wissen (Deut. 2, 29), dass ihnen auch das Ostjordanland zum Besitze bestimmt war, so versuchen sie zunächst, durch eine Botschaft an den Amoriterkönig Sichon sich die Erlaubniss zu einem friedlichen Wege durch sein Land bis zum Jordan zu erbitten. Aber Sichon verweigert ihnen nicht nur ihre Bitte, sondern zieht ihnen auch mit einem mächtigen Kriegsheere bis Jahaz entgegen, um sie von seinen Grenzen zurückzutreiben. Gegen den Amoriter hatte aber Israel keine von den Rücksichten zu beobachten, durch die seinem Vorgehen gegen Edomiter, Moabiter und Ammoniter Schranken gezogen waren. Es greift daher ebenfalls zu den Waffen, schlägt Sichon bei Jahaz aufs Haupt, erobert sein ganzes Land und verbannt oder vertreibt alle Einwohner desselben [2]). Da durch diesen siegreichen Feldzug der König Og von Basan auch sein Gebiet gefährdet sieht, rüstet auch er sich zum Streite. Ihn trifft aber dasselbe Schicksal. Bei Edrei kam es zu einer entscheidenden Schlacht, in welcher Og's Heer gänzlich vernichtet wird. Nachdem nun auch ganz Basan in Besitz genommen war, wurde das Hauptlager Israels in den Arbot Moab, im Angesichte des Jordans, Jericho gegenüber, von Bet-Hajeschimot bis Abel-Schithim, aufgeschlagen [3]). — Vgl. § 96, 2.

1. Ueber **Jje-Abarim**, die erste Station an der moabitischen Grenze, vgl. § 88, 2 und § 86, 1. Sie wird beschrieben als in der Wüste die östlich von Moab gegen Aufgang der Sonne liegt. Von da gelangte der Zug zum Bache **Sared** (§ 86, 1). Die nächste Station liegt schon jenseits des **Arnon**, am rechten Ufer dieses Flusses (§ 86), der Moabs dermaliges Gebiet im Norden abschnitt. Ritter (XV, 1207) bemerkt hier: „Eine so wilde Naturform wie der Arnonspalt war wohl sicher in den Urzeiten dazu geeignet, eine feste Völkergrenze zu bilden, ehe noch die Kunst der Menschenhand daran dachte, sich auch durch die wildesten Felswege hindurch Wege zu bahnen, und über die stürzenden Wasser, statt den Furthen zu folgen, ihre Brücken zu schlagen... Zweifelhafter mag es sein, wie zu den mosaischen Zeiten das Volk Israel eine solche gewaltige natürliche und politische Grenze überwinden mochte. Keineswegs ist zu denken, dass ein ganzer Völkerzug sich mit Hab und Gut wie mit seinen Heerden den Gefahren und grössten Beschwerden des Uebergangs eines so fürchterlich wilden, tiefen Thales ohne Noth ausgesetzt haben werde, um in Feindesland einzudringen; weshalb auch schon K. v. Raumer (Zug d. Isr. S. 52 f.) darauf hinwies, dass der Zug des Volkes Israel weiter oberhalb, d. h. mehr ostwärts, etwa dieselbe Strasse der heutigen Pilgerkarawane gewandert sein werde, welche mehr auf der Plateauhöhe verweilend, die tiefen Schlünde des Arnon vermeidet, und nur die flachen Wady's der Wüstenlandschaft, welche dessen obern Lauf bilden, zu durchsetzen gehabt habe, obgleich auch diese nicht ohne alle Beschwerde sind."

2. Der Ort, von wo aus Moseh Boten an den König Sichon sandte, wird Deut. 2, 26 **Kedemot** genannt. Er wird mit der Station „jenseits des Arnons" (Num. 21, 13) identisch sein, womit auch sein Name übereinstimmt, der ihn als östlich an die Wüste

stossend bezeichnet. Auch führt uns Vs. 14 f., wo aus einem Siegeslied eine Strophe eingeschoben wird, darauf, dass hier die Stelle ist, wo der strengen Zeitfolge nach die kriegerischen Unternehmungen, von denen Vs. 24 ff. historische Kunde geben, eintreten. Die folgenden Stationen (Vs. 16. 19. 20) liegen auch erweislich schon im Gebiete Sichons. Es wird also in unserer Urkunde zuerst die Reihe der Stationen bis auf die letzte vor den Arbot Moab aufgezählt, und dann (Vs. 24 ff.) erst der ausführliche historische Bericht über die dahin gehörigen Ereignisse gegeben.

a. Das erwähnte Siegeslied wird als dem **Buche der Kriege Jehovah's** angehörig bezeichnet. Schon seit Spinoza hat die destructive Kritik diese Angabe für ihre Zwecke ausgebeutet, und die apologetische Kritik hat (z. B. bei Rosenmüller) zur Annahme eines Glossems ihre Zuflucht genommen. Vgl. gegen Beides Hengstenberg, Beitr. III, 223 ff. Ein Buch, behauptet man, worin die Kriege Jehovah's geschildert waren, sei in der Zeit Moseh's, wo die Kriege des Volkes Gottes eben erst begonnen hatten, undenkbar. Hengstenberg entgegnet: Besiegt waren, als Moseh dies schrieb, die Amalekiter, der König von Arad, der König Sichon, der König Og von Basan und die Midianiter (Num. 31). Aber der Begriff der Kriege Jehovah's ist nach pentateuchischem Sprachgebrauch viel weiter zu fassen (vgl. Ex. 12, 41. 51; 14, 14. 25; 15, 3; Num. 33, 1). Alle Zeichen und Wunder in Aegypten werden als ein Streiten Jehovah's gegen die Aegypter und ihre Götter angesehen; der Zug durch die Wüste ist ein Heereszug, bei dem Jehovah als Heerführer an der Spitze zieht; alle Erfolge, durch welche Jehovah seinem Heere den Weg zur Erobrung Kanaans bahnte, gehören dahin. „Wird der Begriff der Kriege Jehovah's so gefasst, so tritt an die Stelle des Mangels an Objecten für das Buch der Kriege Jehovah's die höchste Fülle. War aber so überreicher Stoff dazu vorhanden, so kann es auch keinem Zweifel unterworfen werden, dass derselbe benutzt und verarbeitet wurde. Der Sieg der Idee über die Wirklichkeit wird allenthalben Poesie hervorrufen. Die schriftliche Aufzeichnung der poetischen Erzeugnisse und ihre Vereinigung in eine Sammlung steht in vollkommenem Einklange mit dem, was wir sonst über den Bildungszustand des Volkes und namentlich über den Gebrauch der Schrift bei ihnen wissen. So ging also der objectiven Darstellung im Pentateuch die subjective im Buche der Kriege des Herrn zur Seite. Wie beide sich zu einander verhielten, das können wir ausser aus unsern Citaten (denn auch Vs. 16—18 und Vs. 27—30 gehörten ohne Zweifel diesem Buche an) auch aus Ex. 15 im Verhältniss zu der vorhergehenden Geschichtserzählung ersehen." — Mehr Gewicht legt man noch auf ein zweites Argument: Es sei undenkbar, dass als Beleg der geographischen Notiz, welche der vorhergehende Vers enthält, schon ein damals eben verfasstes Buch angeführt werde. Allein dass dies auf einem Missverständniss beruht, hat Hengstenberg gezeigt: Das Citat hat durchaus nicht den Zweck, eine geographische Notiz zu beglaubigen. Dass der Zweck ein andrer, ergiebt sich hinreichend aus der Analogie der beiden andern Poesien in Vs. 17 f. und Vs. 27 ff. Diese geben den Eindruck wieder, den die Führungen Jehovah's auf sein Volk hervorbrachten. So auch Vs. 14 f.: „Darum (weil Israel durch die Hülfe Jehovah's die Gegend am Arnon einnahm) heisst es im Buch der Kriege Jehovah's: Vaheb (nahm er ein) im Sturme und die Bäche des Arnon, und den Thalgrund der Bäche, der sich wendet nach der Wohnung von Ar und sich lehnet an die Grenze Moab's" (vgl. § 86, 2). So übersetzt Hengstenberg und rechtfertigt die Uebersetzung folgendermaassen: Die Ergänzung „Jehovah nahm ein" ist aus dem מִלְחֲמוֹת יְהוָה zu nehmen; Waheb als nom. pr. zu fassen, ist man schon durch die Form (mit dem im Hebr. fast ganz

ngewöhnlichen ו zu Anfange) berechtigt, das בְּסוּפָה = „im Sturme" hat seine Ana-
ogie in Nah. 1, 3. „So gefasst ist die Stelle eine Stimme aus der Gemeinde, welche
nerkennt, was Jehovah an ihr gethan. In seinem Geleite dringt sie von Ort zu Ort
naufhaltsam vorwärts. Was sich ihr entgegenstellt, wirft Er darnieder. Das Citat steht
u der Erzählung in gleichem Verhältniss, wie die Verse von Körner, die ein Ge-
chichtschreiber der Freiheitskriege, der selbst an ihnen Theil genommen, etwa einflicht.
Ver denkt daran, dass die arabischen Geschichtschreiber, wenn sie häufig Verse mit-
heilen, die ihre Helden im Gewühle der Schlacht gesprochen, dadurch ihre wankende
laubwürdigkeit stützen wollen."

b. Der zweite Lagerplatz nach Ueberschreitung des Arnon hiess **Beer** (Brunnen).
wischen diesen beiden Stationen muss das Schlachtfeld bei Jahzah (Jahaz) Vs. 23 und
ie Einnahme der im Siegesliede Vs. 14 genannten Stadt Vaheb liegen; — ich meine
er Zeit nach, schwerlich auch dem Raume nach, da Beer nach Vs. 18 noch in der
Wüste lag. Wahrscheinlich zog die Kriegsschaar Israels vom Arnon aus dem gegen
ie anrückenden Kriegsheere Sichon's bis Jahaz entgegen, schlug es daselbst und er-
berte zugleich die in der Nähe gelegene feste Stadt Vaheb, — während das Haupt-
ager mit allem übrigen Volke und den Heerden am Arnon blieb, oder auch sich un-
erdessen schon bis nach Beer fortbewegte. Beer kommt auch noch Richt. 9, 21 vor
nd ist ohne Zweifel mit dem Beer-Elim in Jes. 15, 8 identisch. Hier trat Wassermangel
ein, Moseh versammelte auf Jehovah's Gebot das ganze Volk, und Jehovah giebt
Wasser, aber diesmal nicht durch ein Wunder im gewöhnlichen Sinne, sondern vermit-
lt durch die eigene Thätigkeit des Brunnengrabens. Da entstand das schöne **Brun-
nenlied** (Vs. 17. 18):

Steig auf Brunnen!
Singet ihm entgegen!
Brunnen, den die Fürsten gruben,
Den die Edelen des Volkes bohrten,
Mit dem Sceptor und ihren Stäben.

ie sich hier kund gebende frische, fröhliche Willigkeit und Thätigkeit des Volkes bildet
egen die Bitterkeit und Verdrossenheit des alten Israel einen herrlichen Gegensatz.

c. Die Richtung, welche der Zug von Beer aus, nun mitten durch das Land der
moriter, nahm, ist durch die Lage von Bamot (§ 88, 1), welches von Beer aus die
ritte Station bildet, angezeigt. Der bis dahin nördlich gerichtete Zug muss hier eine
estliche Schwenkung gemacht haben. Die nächste Station **Mattanah** vermuthet
engstenberg (Bileam S. 240) in dem von Burckhardt (p. 635) erwähnten Te-
un, an den Quellen des in den Arnon mündenden Wady Ledscham, wiederzufinden.
Nachaliel (Bach Gottes) ist ohne Zweifel der W. Ledschum selbst (vgl. Heng-
tenberg, Bileam S. 240), der noch jetzt an seinem untern Laufe Wady Enkheileh
(النخيلة) heisst, vgl. Burckhardt p. 635. — Von da kam Israel nach **Bamot** (§ 88,
), und demnächst in „das **Thal, welches im Felde Moabs**, oben auf dem
isgah liegt." Die Identität dieser Station mit dem „Felde der Wächter oben auf dem
isgah" (Num. 23, 14) und ihre Lage westlich von Hesbon ist schon oben (§ 88, 1)
achgewiesen. — Nachdem durch einzelne von den bisherigen Stationen ausgesandte
eeresbaufen das ganze Land Sichon's erobert war, wird von hier aus (Vs. 33) der
riegszug gegen Og von Basan unternommen, und dann das Gesammtlager in die Arbot
oab verlegt. — Hier entstand, nach glücklich vollendeter Erobrung des Amoriterlandes
as Sichon's und Moab's Volk zugleich verspottende **Siegeslied:**

Vs. 28. Kommet heim nach Cheschbon!
Aufgebaut und hergestellt werde Sichon's Stadt! —
Vs. 29. Denn Feuer ging aus von Cheschbon,
Flamme aus der Veste Sichon's,
Es frass Ar-Moab, die Herren der Arnonhöhen.
Wehe dir Moab!
Du bist verloren Volk des Kamosch!
Er machte seine Söhne zu Flüchtlingen,
Und seine Töchter zu Gefangenen
Des Amoriterkönigs Sichon. —
Vs. 30. Aber wir versengten sie, — dahin ist Cheschbon! — bis nach Dibon,
Und wir verheerten sie bis gen Nofach,
Mit Feuer bis gen Med'bah.

Wir können es uns nicht versagen, Ewald's schöne Auslegung (Gesch. Isr. II, 212ff.) dieses schönen Liedes statt eigener Erläutrung hier mitzutheilen: „Es leidet bei näherer Ansicht keinen Zweifel, dass dies Siegeslied einen ganz spöttischen Eingang trägt, und keineswegs ein solches Danklied ist, wie z. B. das Lied Deborah's. Kommt nach Hause, nach Hesbon — der Stadt nämlich, die euch nun kein Haus noch Obdach mehr geben kann; stellt, wenn ihr könnt, die Stadt wieder her, — die nun für immer in Trümmern liegt! So rufen die Sieger mit lautem Spotte den vertriebenen Besiegten zu, die wohl schon nicht wiederkommen sollen. Um indess etwas ernster auch die Schuld der nun Besiegten zu erklären, lässt sich eine zweite Stimme auf die frühere Geschichte ein: ist dies doch dieselbe Stadt Hesbon, aus welcher einst das verheerendste Kriegsfeuer gegen Moab ausging, das arme Moab, über dessen Fall und seines Gottes Kamosch Ohnmacht (jenes Gottes, der seine Söhne und Töchter d. i. alle seine Verehrer von Sihon jene vertreiben und diese gefangen nehmen liess) damals die trübsten Klagelieder erschollen! Aber eben, da diese Moab mit Feuer und Schwert verheerenden Amoriter sich ganz sicher wähnten — so kehrt die laute Stimme der Sieger zum Anfange des Liedes zurück — da versengte und verheerte sie unser Kriegsfeuer von Hesbon als dem Haupt- und Mittelorte aus nach allen Grenzen des Landes hin; und so nahm Israel Rache für Moab. — Wie gewiss das Lied unmittelbar aus der ersten Zeit der Erobrung abstamme, sieht man auch daraus, dass Hesbon bald darauf (Num. 32, 37) vom Stamme Ruben wiederhergestellt wurde und später immer eine bedeutende Stadt blieb."

d. In den beiden Verzeichnissen der Stationen, wie sie einerseits in Num. 21 und andererseits in Num. 33 sich finden, tritt uns eine auffallende Verschiedenheit entgegen. Während dort die letzten Lagerplätze also heissen: Jje-Abarim, Sared, Arnon, Beer, Mattanah, Nachaliel, Bamot, das Hochthal auf dem Pisgah, Arbot Moab, — finden wir hier folgende Reihenfolge: Jje-Abarim, Dibon Gad, Almon Diblataim, Berg Nebo, Arbot Moab. Im Allgemeinen muss die Bemerkung vorausgeschickt werden, dass wir uns hier bereits in cultivirtem Lande befinden, wo die speciell benamseten Orte ungleich mehr gehäuft und einander genähert sind, so dass also ein Lagerungsplatz für 2 Millionen Menschen wohl auch zwei und mehrere derselben füllen oder berühren konnte; ein Umstand, aus welchem verschiedene Benennungen ein und derselben Station sich leicht erklären. Vergleichen wir nun beide Verzeichnisse im Einzelnen mit einander, so erinnern wir uns, schon oben (§ 88, 1) gefunden zu haben, dass das Hochthal auf dem Pisgah (identisch mit dem Feld der Wächter auf dem Pisgah) in der unmittelbaren Nähe des Berges Nebo, der oben auf dem Pisgah lag, sich

befunden haben muss. Sonach finden wir also in Num. 33 zwei Namen, die Num. 21 nicht hat, nämlich Dibon Gad und Almon Diblataim, und in Num. 21 sechs Namen, die in Num. 33 fehlen, nämlich: Sared, Arnon, Beer, Mattanah, Nachaliel und Bamot. Doch können jene beiden (Dibon-Gad und Almon Diblataim) gar wohl mit zweien von diesen sechs aus dem eben angegebenen Grunde zusammenfallen. Dann würde Num. 21 vier Stationen mehr aufzählen als Num. 33. Dies Verhältniss ist deshalb besonders auffallend, weil es gegen die bisherige Analogie gänzlich zu verstossen scheint; denn bisher haben wir in der Regel das Verzeichniss in Num. 33 ausführlicher, genauer und reicher in der Angabe der Stationen gefunden, als die Angaben in dem geschichtlichen Berichte. Hier scheint sich das Verhältniss umgekehrt zu haben. Dennoch möchte vielleicht gerade in dieser scheinbaren Unebenheit und Inconsequenz eine recht consequente Durchführung des beiderseitigen Planes sich erkennen lassen. Num. 33 hat lediglich statistische Tendenz; der Verfasser dieses Katalogs will die eigentlichen Stationen, d. h. diejenigen Lagerplätze, wo sich Israel zu längerm Aufenthalte niederliess und daher nicht nur ein organisirtes Lager aufgeschlagen, sondern auch das Heiligthum aufgerichtet wurde, der Reihe nach und vollständig aufzählen. Der Verfasser von Num. 10 –22 macht auf eine solche Vollzähligkeit in der Angabe der Lagerplätze keinen Anspruch, darum fehlen bei ihm manche Namen, die sich dort finden. Sein Interesse ist kein statistisches, sondern ein lediglich historisches. Und daraus erklären wir es uns, dass er zwischen Jje-Abarim und Arbot-Moab mehr Lagerplätze nennt, als Num. 33, nämlich auch solche, wo nicht ein vollständiges Lager mit Aufrichtung der Stiftshütte aufgeschlagen wurde, und zwar deshalb, weil sie historisch bedeutsam waren, theils als Hinweisungen auf die absichtliche Umgehung des moabitischen Gebietes, theils, wie wir schon oben sub lit. c bemerkten, weil die zu nennenden Lagerplätze die Ausgangspuncte für die Erobrungszüge durch das ganze Gebiet der Amoriter waren.

e. Die genauere Bestimmung des Lagerplatzes in den ausgedehnten Arbot-Moab wird Num. 33, 49 durch die Beschreibung: „von Bet-Jeschimot bis Abel-Schithim" gegeben. Jeschimot bezeichnet seinem Namen nach (von ישם = שמם) eine öde, wüste Stätte, — (Ewald: Oedenhausen, Onomast: Domum solitudinis significat); bei Ezech. 25, 9 wird es eine Stadt Moab's genannt, zur Römerzeit war es eine Festung (Jos. B. J. 4, 7, 5). Abel-Schithim oder bloss Schithim (Num. 25, 1; Jos. 2, 1; 3, 1) שִׁטִּים, lag nach dem Onom. s. v. Sattim am Berge Peor, Josephus nennt es Abila (B. J. 2, 13, 2; 4, 7, 5).

3. Ueber den angeblichen **Widerspruch** zwischen Deut. 2, 29 und Deut. 23, 4. 5 [3. 4] vgl. Hengstenberg, Beitr. III, 285 f. In der einen Stelle soll nämlich gesagt sein, dass Edomiter und Moabiter den Israeliten Brot und Wasser verstattet, in der zweiten dagegen, dass Ammoniter und Moabiter ihnen Beides verweigert haben. Allein in Deut. 2, 29 ist nur von der Fordrung die Rede, den Israeliten Brot und Wasser zu verkaufen, — in Deut. 23, 5 dagegen von der wohlberechtigten aber getäuschten Erwartung, dass die so nahe verwandten Völker ihnen mit Brot und Wasser entgegenkommen (קִדֵּם) würden. Letzteres ist offenbar in demselben Sinne gemeint, wie wenn von Melchisedek (Gen. 14, 18) berichtet wird, dass er Abraham Brot und Wein entgegengebracht habe, und wie in Jes. 21, 14 (wo auch derselbe Ausdruck קִדֵּם gebraucht ist). Dass die Moabiter Solches nicht auch thaten, war ein Zeichen ihres gleichgültigen oder gar feindseligen Sinnes gegen Israel, dass sie Jenes aber thaten, eine Aeusserung ihres eigennützigen, gewinnsüchtigen Sinnes. — Ueber den Widerspruch, der

zwischen Deut. 2, 24 und Vs. 26 vgl. Num. 21, 21 ff. stattfinden soll, vgl. Hengstenberg Beitr. III, 423 f. — Vgl. noch § 82, 1.

Bileams Berufung.

Vgl. über Bileams Geschichte und Weissagg.: Lüderwald, die Gesch. Bileams deutlich und begreiflich erklärt. Helmst. 1781; — Herder, Briefe über das Stud. d. Theol. Zweiter Brief; — B. R. de Geer, diss. de Bileamo, ejus hist. et vatic. Ultraj. 1816; — Steudel, in der Tübinger Zeitschr. für Theol. 1831. II, 66 ff.; — Tholuck, im liter. Anz. 1832 No. 78—80, auch in s. Vermischten Schriften I, 406 ff.; — Hoffmann, in d. Halleschen Encyclop. X, 184 ff.; — Hengstenberg, die Gesch. Bileams u. s. Weissagg. Berlin 1842.

§ 91. (Num. 22, 2—21.) — In den Arbot Moab, Jericho gegenüber, lagernd hat Israel nur noch den Jordan zwischen sich und dem Lande der Pilgrimschaft seiner Väter. Aber die eben vollbrachte Erobrung des Ostjordanlandes fesselte vorläufig noch das Hauptlager an diese Lagerstätte und schob den Uebergang über den Jordan noch auf einige Zeit in die Zukunft hinaus. Sollte das eroberte Land auch behauptet werden, so mussten Vorkehrungen getroffen, namentlich feste Plätze angelegt und mit Besatzungen versehen werden, um etwaigen, naheliegenden Wiedererobrungsgelüsten der umwohnenden Völker vorzubeugen. Unterdessen sinnen aber auch diese auf Mittel und Wege, sich der gefährlichen Nachbarschaft wo möglich zu entledigen. Namentlich ist es Moab, das um der Feindseligkeit willen, mit welcher es den Israeliten entgegengetreten war, das Schlimmste von deren Rache befürchten zu müssen glaubt, und nebenbei auch wohl gar zu gerne seinen ursprünglichen Besitzstand bis an den Jabbok wiederhergestellt gesehen hätte. Der Moabiterkönig Balak, Sohn des Zippor, verbündet sich deshalb mit den benachbarten Midianitern. Aber aus den bisherigen Erfahrungen hat er erkannt, dass mit der Macht des Schwertes allein gegen das von seinem Gotte so mächtig beschützte Volk nichts auszurichten sein werde. Sie dieses Schutzes zu berauben, und den Segen, der bisher wie auf Adlersflügeln sie getragen, wo möglich in Fluch zu verwandeln, — das ist daher sein Wunsch und sein Bestreben. Und eine Hoffnung, dies Ziel erreichen zu können, bietet sich ihm dar. Ferne im Osten, zu Petor, an den Ufern des Euphrat, wohnt ein Magier, Bileam mit Namen, der Sohn Beor's, weit und breit berühmt durch die wirkungskräftige Macht des Segens und des Fluches, die ihm innewohnt. Dass dieser Magier seine magischen Künste im Namen Jehovah's treibt, desselben Gottes, der Israel stark gemacht, ist ihm dabei wohl besonders willkommen, — denn gelingt es, meint er, ihn willig zu machen, dass er Israel verfluche, so

sei dessen Kraft gebrochen. Im Verein mit seinen Bundesgenossen sendet er daher Boten nach Petor. „Komm“, lässt er dem Magier sagen, „komm und verfluche mir dies Volk, denn es ist mir zu stark; denn ich weiss, wen du segnest, der ist gesegnet, und wen du verfluchest, der ist verfluchet.“ Der ihm zugesagte Lohn reizt gleich anfangs die gewinnsüchtige Seele des Magiers. Doch wagt er nicht, zuzusagen, ohne zuvor Gott befragt zu haben, und die göttliche Antwort lautet: „Du sollst nicht mit ihnen ziehen, und sollst nicht dies Volk verfluchen, denn gesegnet ist es.“ Er entlässt daher die Boten mit der Weisung: „Ziehet heim, denn Jehovah gestattet mir nicht, mit euch zu ziehen.“ Aber den Boten ist es wahrscheinlich nicht entgangen, dass Bileam nur mit widerstrebendem Herzen sie abschläglich beschieden, dass Ehrgeiz und Habsucht seine Seele beherrschen. Darum sendet Balak eine zweite Gesandtschaft an ihn, aus noch herrlichern Fürsten bestehend, und mit noch glänzendern Versprechungen ausgerüstet. Zwar erwidert auch jetzt noch der Magier ihnen: „Wenn Balak mir auch sein Haus voll Silber und Gold gäbe, so könnte ich doch nicht den Befehl Jehovah's meines Gottes übertreten, Kleines oder Grosses zu thun.“ Aber, statt sie ohne Weiteres abzuweisen, will er, von der ihm dargebotenen Fülle der Ehre und des Goldes geblendet, nochmals versuchen, ob es ihm nicht gelingen werde, Jehovah's Einwilligung zu erlangen. Und siehe da! jetzt spricht Jehovah: „Mache dich auf und ziehe mit ihnen; aber nur das, was Ich dir sagen werde, sollst du thun.“ Dass durch diese Bedingung ihm, trotz der Erlaubniss zu ziehen, sein eigentlicher Zweck, nämlich die Erlangung von Balaks Gold und Ehren, dennoch abgeschnitten ist, beachtet Bileam in der Verblendung seiner Leidenschaft nicht. Begierig ergreift er die dargebotene Erlaubniss, und reist mit den Boten Balaks ab.

1. Gesenius führt den **Namen Bileam** (בִּלְעָם, LXX: *Βαλαάμ*) auf בל und עם (non populus, i. e. peregrinus) zurück; Hengstenberg (p. 20) bevorzugt die alte Ableitung von בלע (verschlingen, verderben, besiegen) und עם (Volk), wofür es eine Menge Analoga in andern Sprachen giebt: Nikolaus, Nikodemus, Leonikus, Andronikus (noch viele andre, auch deutsche vgl. bei Simonis Onomast. p. 459 Anm. e.); Fürst (im kl. Wörtb.) sieht die Endung ָם als Bildungssylbe an, so dass Bileam einfach der Verderber, Besieger hiesse. — Alle drei Ableitungen möchten sprachlich zulässig sein. Die von Hengstenberg vertretene liegt auch höchst wahrscheinlich der Bildung des apokalyptischen Namens der Nikolaiten zu Grunde (Apk. 2, 6 vgl. Vs. 14), indem dieser Name schwerlich auf ein Sectenhaupt Nikolaus zurückzuführen, vielmehr als eine mystische, auf Bileam, ihr alttestamentliches Urbild, zurückweisende Bezeichnung der apostolischen Gnostiker (als Volksverführer) anzusehen ist. Auch bei Bileam selbst möchte der Name als bedeutsam festzuhalten sein, nämlich so, dass „er diesen Namen als gefürchteter Zaubrer und Beschwörer führte, sei es nun, dass er ihn, aus einer Familie abstammend, in der dies Gewerbe hergebracht war, gleich bei der Geburt erhielt, und

er nachher in der öffentlichen Meinung wirklich wurde, was die Namengebung von ihm hoffte und ihm wünschte, oder dass der Name ihm nach orientalischer Sitte erst später zugetheilt wurde, als die durch ihn bezeichnete Sache ins Leben getreten war." (Hengstb.) Eine ganz analoge Bedeutsamkeit findet Hengstenberg in dem Namen seines Vaters Beor (בעור (LXX: *Βεώρ*, 2 Petr. 2, 15 *Βοσόρ*) von בער, verbrennen, abweiden, vertilgen). „So wurde der Vater genannt wegen der vernichtenden Kraft, die man seinen Bannflüchen beilegte." Hengstenberg nimmt nämlich an, dass Bileam einer Familie angehört habe, in welcher die mantische oder magische Disposition erblich war, und in der That hat diese Annahme viel Wahrscheinlichkeit für sich, wenn man berücksichtigt, wie geflissentlich und nachdrücklich Bileam sich in seinen Segenssprüchen (Num. 24, 3. 15) als Bileam, den Sohn Beor's, prädicirt, gleichsam als wolle er sagen: „der berühmte Sohn des berühmten Vaters". — Ja Hengstenberg geht so weit, auch den Namen seiner Vaterstadt Petor zu seinem Gewerbe in Beziehung zu stellen (l. c. p. 35). פתר kommt nämlich in Gen. 41, 8 vgl. 40, 8. 11; 41, 11 von der Traumdeutung vor, wodurch man vielleicht zu der Annahme berechtigt sei, dass „der Wohnort Bileams seinen Namen von den Inhabern geheimer Künste trug, die dort einen Hauptsitz hatten. Dass in spätern Zeiten die babylonischen Magier sich besonders in einzelnen Städten concentrirten, ungefähr nach Weise der ägyptischen und israelitischen Priesterstädte, erhellt aus Plinius H. n. 6, 25; Strabo 16, 1 vgl. Münter, Rel. d. Babyl. S. 86."

9. Die Frage, wie Bileam zur Kenntniss und zum Dienste Jehovah's, des Gottes Israels, gelangt sei, wird verschieden beantwortet. Nach der gangbaren Ansicht, die auch noch Tholuck vertheidigt hat, wäre in dem Jehovahdienste Bileams eine Reliquie uralter, reinerer Gotteserkenntniss inmitten des Heidenthums zu sehen, und bildete Bileam gewissermaassen eine Analogie zu Melchisedek. Zur Begründung dieser Ansicht beruft man sich darauf, dass Bileams Vaterland Mesopotamien war, der Stammsitz der Familie Abrahams, wo ein bedeutender Zweig derselben (Betuel's Nachkommen) sesshaft geblieben war. — Nach einer andern Auffassung, die Hengstenberg (p. 12 ff.) am gründlichsten vertheidigt hat, ist die Erkenntniss Jehovah's bei Bileam aus den Ereignissen der Gegenwart abzuleiten, nämlich aus der Kunde von dem Gotte Israels, die sich in der mosaischen Zeit über alle umwohnenden Heidenvölker verbreitet hatte, und aus dem überwältigenden Eindruck, den nach ausdrücklichen Zeugnissen der h. Schrift die grossen Thaten Gottes an seinem Volke bei denselben hervorgebracht hatten. Ein analoges Beispiel ist uns bereits bei Jetro (Exod. 18, 1 ff.) entgegengetreten; ein zweites bietet die Geschichte der Rahab (Jos. 2, 9 ff.) dar; der Betrug der Gibeoniten (Jos. 9) ruht (Vs. 9) auf der Voraussetzung, dass der Ruhm der Thaten Jehovah's sich weit und breit hin in alle Länder verbreitet habe, und bewahrheitet, was schon das Lied Moseh's (Ex. 15, 14) in prophetischer Voraussicht verkündet hatte (§ 28, 6). Auch reicht jedenfalls ein etwa noch übriger Nachhall von früherer Erkenntniss Jehovah's im mesopotamischen Lande sicherlich nicht aus, um uns Bileams eigenthümliche Stellung (s. Erl. 3) und den Inhalt seiner Weissagungen begreiflich zu machen, insofern den letztern eine viel grössere Bestimmtheit des religiösen Bewusstseins, eine viel klarere Einsicht in die weltgeschichtliche Stellung Israels für die Gegenwart und Zukunft zu Grunde liegt, als dass sie aus jener Zeit abgeleitet werden könnte. Dennoch möchten wir nicht so weit gehen, mit Hengstenberg jede Berührung der Gotteserkenntniss Bileams mit etwaigen Reminiscenzen der reinern Gotteserkenntniss seiner Ahnen zu verneinen. So sehr auch Betuel's und Laban's Nachkommen schon bald sich in heidnisches Wesen verloren haben mögen, so ist es doch immer mög-

lich, dass religiöse Reminiscenzen aus urväterlicher Zeit sich erhalten haben können, welche eben durch die Kunde von Jehovah's Grossthaten in Aegypten und in der Wüste in Bileams Seele neu angefacht und belebt wurden.

3. Schwieriger ist die Frage nach dem Wesen und Charakter der **prophetischen Gabe und Stellung Bileam's.** Von den ältesten Zeiten her haben sich darüber zwei einander ausschliessende Ansichten geltend gemacht. Einerseits sah man in ihm einen von vornherein durchaus gottlosen, götzendienerischen Zaubrer und Pseudopropheten, einen Propheten des Teufels, dem Gott der HErr zur Verherrlichung seines Namens und zum Heil für Israel Segen statt Fluch abgezwungen habe, — so Philo, Ambrosius, Augustinus etc. Andrerseits dagegen hielt man ihn für einen wahren und rechten Propheten Gottes, der aber durch Habsucht und Ehrgeiz zu Fall gekommen sei, — so Tertullian, Hieronymus, Deyling, Budde etc. Beide Ansichten haben Elemente der Wahrheit in sich, sind aber auch in ihrer Einseitigkeit und Ausschliesslichkeit beide irrig. Die Wahrheit liegt in der Mitte: Bileam war in seiner dermaligen Stellung noch zugleich heidnischer Magier und jehovistischer Seher. Er befand sich noch auf der Grenzscheide zweier Gebiete, die zwar an einander grenzen, aber ihrem Wesen und Charakter nach sich völlig gegensätzlich und ausschliesslich zu einander verhalten; er stand gleichsam mit dem einen Fusse noch auf dem Boden heidnischer Magie und Wahrsagerei, und hatte mit dem andern schon den Boden jehovistischer Religion und Prophetie betreten. Dies Verhältniss ist zuerst richtig und klar von Hengstenberg l. c. S. 5 ff. erkannt und beschrieben worden.

Einerseits finden wir Bileam noch unzweifelhaft in dem gottwidrigen Unwesen heidnischer Zauberei befangen. Er heisst הַקּוֹסֵם, der Wahrsager κατ' ἐξοχήν (Jos. 13, 22), und gebraucht bei seinen Weissagungen Mittel und Wege, welche den charakteristischen Unterschied gottloser, heidnischer Wahrsagerei und göttlicher, theokratischer Prophetie begründen. Das Kesem (קֶסֶם) oder die Wahrsagerei ist durch das Gesetz in Israel unbedingt verboten. In Deut. 18, 10 heisst es: „Nicht soll gefunden werden bei dir ein Kosem", denn (Vs. 12) „ein Gräuel Jehovah's ist, der Solches thut". Als schwere Sünde erscheint das Kesem in 1 Sam. 15, 23; Ezech. 13, 23; 2 Kön. 17, 17, als den falschen Propheten charakterisirend in Ezech. 13, 9; 22, 28; Jer. 14, 14. In gleicher Ausschliesslichkeit zur wahren Prophetie steht die Wahrsagerei in Jes. 3, 2, denn wenn hier gesagt wird, dass Jehovah Jerusalem und Judah aller seiner Stützen, unter Anderm auch: des Propheten (נָבִיא) wie des Wahrsagers (קוֹסֵם) berauben werde, — so ist damit offenbar gemeint, dass der Staat seiner wirklichen wie seiner eingebildeten, der ihm von Gott geordneten, so wie der gegen Gottes Willen selbsterwählten Orakel verlustig gehen solle. Ganz dem Charakter und dem Treiben heidnischer Magie und Mantik entsprechend, geht Bileam auf Zeichendeutung aus und hofft in ihr Mittel und Stütze für eine Weissagung nach Balaks Sinn zu finden (Num. 24, 1; 23, 3. 15). Die Zeichendeuterei erscheint bei ihm als das eigentliche und gewöhnliche Mittel, dessen er sich bei seinen mantischen Operationen zu bedienen pflegte. „Dass er aber sich der Zeichendeutung, dieses so höchst unsichern Mittels bediente, dessen Unzulänglichkeit selbst das Heidenthum anerkannte (Nägelsbach, homerische Theol. S. 154 ff.) und das nie ein wahrer Prophet unter Israel in Anwendung brachte, ist ein Zeugniss, dass sein religiöser und prophetischer Standpunct ein niederer war, und erklärt sich nur aus der Unkräftigkeit der ihm zu Theil gewordenen Erregung durch den Geist Gottes. In wem der Geist kräftig wirkt, der braucht nicht in der Natur umherzuschauen, um des Willens Gottes gewiss zu werden

(Hengstb. S. 11). — Dazu kommt nun endlich auch noch das unten näher zu erläuternde schamanenartige Auftreten seiner prophetischen Begeistrung.

Auf der andern Seite kann ihm aber auch nicht ein gewisses Maass rechter Gottes-erkenntniss, echter prophetischer Begabung, subjectiver Gottesfurcht und objectiver Theopneustie abgesprochen werden, nur dass dies Alles freilich bei ihm noch sehr unsicher, unbewährt und unbefestigt war. Er kennt und sucht Jehovah, bekennt ihn offen und frei vor den Menschen und befragt ihn nach seinem Willen und Rathschluss; er ist bereit, sich demselben, wenn auch nicht ohne Widerstreben und nur mit halbem Herzen, zu fügen u. s. w. Ebenso besteht zwischen ihm und Jehovah ein wirkliches, wenn auch noch unbefestigtes und schwankendes Verhältniss. Jehovah lässt sich von ihm finden, kommt ihm entgegen, antwortet ihm und verkündet ihm seine Rathschlüsse und seinen Willen; seine Weissagungen verkündet er wirklich aus einer vom Geiste Gottes erregten und beherrschten Stimmung heraus u. s. w.

Wir müssen also Beides zumal festhalten: er war ein heidnischer Wahrsager und ein jehovistischer Prophet zugleich; ein Synkretist, der auf seinem dermaligen Standpuncte noch Beides mit einander vermengte, Beides mit einander festhalten zu können meinte und hoffte. Er befand sich auf dem Uebergangsstadium von dem Einen zum Andern, und auf diesem Uebergangsstadium, — aber auch eben nur auf ihm, war es ihm noch möglich, die beiden sonst nach ihrem innersten Wesen gegensätzlichen, einander ausschliessenden, weil völlig unverträglichen Standpuncte noch mit einander zu vereinigen. Er kennt und bekennt Jehovah, sucht und findet ihn; Jehovah würdigt ihn der Antwort und macht ihn zum Träger seiner Offenbarungen. Andrerseits ist aber Bileam in seiner Erkenntniss Jehovah's und in seinem Jehovahdienste noch nicht so weit fortgeschritten, dass er alles heidnische Wahrsager- und Zeichendeuterwesen, das ihm bisher zu seiner Magie und Mantik geholfen hatte, über Bord zu werfen und zu verabscheuen stark und kräftig genug gewesen sei. Und der Fortgang seiner Geschichte lehrt uns auch deutlich genug, worin diese Hemmung begründet war, warum Bileam, nachdem er einmal Jehovah als wahren und höchsten Gott erkannt und dieser sich ihm in Wort und Kraft nicht unbezeugt gelassen hatte, — dem heidnischen Zauberwesen doch nicht ganz abgesagt hat, um sich dem Dienste Jehovah's ganz hingeben zu können. Der Grund ist nicht zunächst ein intellectueller, auch nicht durch mangelhafte Befähigung zur echten, jehovistischen Prophetie bedingt; er liegt einzig und allein im Gebiete des sittlichen Willens. Bileam hatte bisher die Magie als ein Gewerbe getrieben, um durch sie Geld, Ehre und Ruhm zu erwerben. Als er die Erfahrung machte, dass Jehovah, der Gott Israels, mächtiger sei, als die Götter aller übrigen Völker, wandte er sich Ihm zu, wahrscheinlich in der Hoffnung, auf diesem Wege noch glänzendere Erfolge, noch reichern Gewinn zu erzielen. So nahm er eine unreine, heidnische Herzensrichtung mit herüber in sein neues Lebensstadium, die, so lange sie nicht überwunden und gebrochen war, die tiefere Begründung und den weitern Fortschritt in seiner Gemeinschaft mit Jehovah hemmen musste. Zwar wird sein Suchen und Streben nicht ganz und gar von edlern und höhern Motiven entblösst gewesen sein, denn sonst würde Jehovah gewiss nicht sich haben finden lassen, nicht seinem Suchen entgegengekommen sein. Und das Entgegenkommen Jehovah's ist auch bereits nicht ganz ohne veredelnden, heiligenden Einfluss auf Geist und Herz, Erkenntniss und Willen des Magiers geblieben. Das bezeugt seine Antwort an Balak's Boten (22, 18): „Wenn Balak mir auch gäbe sein Haus voll Silber und Gold etc." Aber sein ganzes, schwankendes, unsicheres und zweideutiges Benehmen bezeugt auch, dass sein heidnischer Sinn noch nicht gänzlich gebrochen ist, und dass er deshalb noch nicht ver-

ıag, ... bisherige heidnisch-magische Praxis ganz und gar wegzuwerfen. Dies Schwanen nach beiden Seiten hin, diese Halbheit auf jeder Seite, dies Zusammenleimen des mit inander Unverträglichen konnte nicht von Dauer und Bestand sein; es war nur für eine Zeitlang, ben für die Zeit des Uebergangs möglich. In der weitern Entwicklung seines Lebens musste r entweder dem Einen oder dem Andren unbedingt und rückhaltslos sich hingeben, musste r Eins von Beiden fahren lassen, um das Andre festhalten zu können. Bileam befand ich jetzt am Scheidewege. Er war durch die Umstände in eine Situation geführt, bei relcher es sich entscheiden musste, ob das alte heidnische oder das neue jehovistische ebensprincip mehr Gewalt in ihm haben werde, ob er bis zum echten Prophetenthum urchdringen oder auf den alten Standpunct zurückfallen und denselben bis zur entschieensten Feindschaft gegen Jehovah, gegen die Theokratie, gegen das Volk der Wahl teigern werde. Dieselbe Verwicklung der Umstände, die zur Verherrlichung Jehovah's, ar Ermuthigung Israels, zur Entmuthigung der Feinde Israels dienen sollte, hatte auch ür Bileam eine grosse, entscheidende Bedeutung. Er unterlag. Geld- und Ehrgeiz war ächtiger in ihm, als der Zug des Heils.

Analoge Zustände, wie die, in denen sich Bileam jetzt befand, werden sich auf allen ntscheidenden Uebergangsstudien des sittlichen und religiösen Lebens wiederfinden. Selbst ie neuere Missionsgeschichte bietet ihrer noch eine reiche Fülle dar (vgl. Hengstenberg, ileam S. 16 f.). Aus der evangelischen und apostolischen Geschichte treten uns besoners drei analoge Fälle entgegen. Den ersten bietet uns das Wort Christi in Matth. 12, 7: „So ich aber die Teufel durch Beelzebub austreibe, durch wen treiben sie eure Kiner aus?" — wozu Mark. 9, 38 und Luk. 9, 49 („Meister, wir sahen Einen, der trieb eufel aus in Deinem Namen, welcher uns nicht nachfolget") einen erläuternden Beleg iebt. Das zweite Beispiel giebt Act. 19, 13, wo berichtet wird, dass sieben jüdische eschwörer, Söhne des Hohenpriesters Skeuas, den Namen des Herrn Jesu über diejeigen nannten, welche böse Geister hatten, indem sie sprachen: Wir beschwören euch ei Jesu, welchen Paulus predigt etc." Ganz besonders schlagend und zutreffend ist aber ie Analogie des neutestamentlichen Bileam, des Magiers Simon, in Act. 8. Wir behreiben diese Analogie mit Hengstenberg's Worten (S. 15): „Auch ihn zogen zum Chrienthum zunächst die neuen Kräfte hin, die durch dasselbe der Menschheit geschenkt raren, und an denen er, unbefriedigt durch die bisherigen Erfolge seiner Kunst, zu parcipiren hoffte; „vgl. Vs. 13: θεωρῶν τε σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας γενομένας ἐξίστατο, und das Ansinnen, das er an die Apostel stellt. Was diese von ihm Vs. 21 sagen: ὐκ ἔστι σοι μερὶς οὐδὲ κλῆρος ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ· ἡ γὰρ καρδία σου οὐκ ἔστιν εὐθεῖα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, das gilt auch von Bileam. Doch war auch bei Simon das Herz icht ganz ohne Antheil. Das zeigt Vs. 13: Ὁ δὲ Σίμων καὶ αὐτὸς ἐπίστευσε, καὶ απτισθεὶς ἦν προσκαρτερῶν τῷ Φιλίππῳ.

Steudel hat die in der h. Schrift mitgetheilten Weissagungen Bileams über Israels ukunft als Product eines bloss natürlichen, divinatorischen Scharfblickes erklären wollen. r sagt (l. c. p. 87): „Dem Aufmerksamen wird nicht entgehen, wie ganz im Allgemeinen ie Sehersprüche Bileams sich halten. Sie enthalten im Grunde nichts, als mit Lebendigeit, dichterisch vorgetragen, was der Augenschein für die Zukunft berechnen liess". ndem wir auf die ausführliche Widerlegung dieser Auffassung bei Hengstenberg S. 17 ff. erweisen, machen wir nur aufmerksam auf Num. 23, 5 und 24, 2, wonach „der Geist iottes über ihn kam", als er weissagte, und „Jehovah die Rede in seinen Mund legte", — o wie auf die Specialitäten der letzten Weissagung in Num 24: „Die Hinwegführung sraels durch die Assyrer, voraussetzend, dass diese als Erobrer in Westasien auftreten

werden; die Andeutung in Vs. 24, dass den Assyrern ein andres Volk jenseits des Euphrats, oder andre Völker in der Herrschaft über Westasien folgen werden; die Ankündigung einer Macht, welche auf Schiffen von Cypern herkommend, Assyrien und das transeuphratensische Land unterwerfen werde. Ausserdem ist etwa noch die bestimmte Voraussicht der Errichtung des Königthums in Israel zu erwähnen, vgl. Num. 24, 7. 17—19". Was aber den übernatürlichen Charakter seiner Weissagung mehr als diese Einzelnheiten bezeugt, ist der Widerstreit, in welchem ihr Inhalt zu Bileams Wünschen, Hoffnungen und Absichten steht. Er wünscht, Balaks Erwartungen entsprechen zu können, und hofft, wenigstens bei den beiden ersten Weissagungen, noch immer, ihm willfahren zu können; erst bei der dritten Weissagung (vgl. 24, 1) vermag er nicht mehr, sich solchen Illusionen hinzugeben. Das Alles wäre unerklärlich, wenn der Inhalt seiner Weissagung das einfache Resultat natürlicher Einsicht war; es wird nur erklärlich, wenn (wie Deut. 23, 5 [6] ausdrücklich sagt) Jehovah durch übernatürliche Einwirkung den beabsichtigten Fluch in Segen verwandelt hat. — Steudel's Auffassung muss sich nothwendig dem rationalistischen Decrete, welches er bekämpfen will, gefangen geben, nämlich der Ansicht, dass Bileams Weissagungen erst in weit späterer Zeit, als vaticinia post eventum, behufs willkührlicher Ausmalung einer alten Mythe, gedichtet seien.

Schliesslich haben wir hier noch ein für die prophetische Stellung Bileams charakteristisches Moment zu besprechen. In den Eingangsworten zu seiner letzten Weissagung (Num. 24, 3) nennt er sich „den Mann verschlossenen Auges", הַגֶּבֶר שְׁתֻם הָעָיִן. Die Mehrzahl der Uebersetzer und Erklärer deuten das שתם durch öffnen, wonach also Bileam sich als den Mann geöffneten (Geistes-) Auges bezeichnet hätte. Diese Deutung stützt sich darauf, dass in der Mischnah das שתם einmal (s. Buxtorf Lex. Rabbin. s. h. v.) in der Bedeutung perforavit vorkommt. Die meisten neuern Ausleger haben aber mit Recht diese Deutung aufgegeben (Tholuck, Ewald, Lengerke, Hengstenberg, Rödiger in Gesen. thes. etc.), da sie sprachlich und sachlich unhaltbar ist. Im Arabischen ist ستم in der Bedeutung verschliessen allgemein gebräuchlich und im Hebräischen selbst kommt שתם (wofür in Thren. 3, 8 שׂתם) häufig in derselben Bedeutung vor. Dass die Verwechselung des ס, שׂ und שׁ hier ohne Schwierigkeit ist, erweist Hengstenberg (S. 136), vgl. auch Ewald, ausführl. Lehrb. § 91. Auch der Bau der Rede lässt jene Uebersetzung als unzulässig erscheinen. Das גְלוּי עֵינָיִם im zweiten Gliede Vs. 4 würde dann mit jenem שְׁתֻם הָעָיִן im ersten Gliede als völlig gleichbedeutend eine unerträgliche Tautologie bilden, während es nach unsrer Uebersetzung den ergänzenden Gegensatz dazu bildet (mit verschlossenem Leibesauge, aber mit geöffnetem Geistesauge, und zwar jenes als Bedingung für dieses). Ein gegensätzlicher Unterschied zwischen beiden Prädicaten muss um so mehr erwartet werden, als das im zweiten Gliede wiederholte נְאֻם einen Fortschritt des Gedankens ankündigt. Was es aber mit dem שתם עין als Bezeichnung des verschlossenen Auges in diesem Zusammenhange auf sich hat, war den ältern Auslegern, die sich aus exegetischen Gründen zu dieser Uebersetzung genöthigt sahen, ein Räthsel, dessen Lösung sie vergebens suchten. So denkt Clericus dabei an das Nichtsehen des Engels auf dem Wege nach dem Moabiterlande, und de Geer meint, Bileam habe sagen wollen, sein (geistiges) Auge sei bisher in Beziehung auf die zukünftigen Dinge verschlossen gewesen. Erst neuere Erfahrung analoger Zustände in dem geheimnissvollen Gebiete des Schlafwachens und auf dem Boden heidnischer Mantik, am ausgeprägtesten im sibirischen Schamanenthum hat das Verständniss geöffnet. Bileam bezeichnet sich als den Mann mit verschlossenem

(Leibes-) Auge, weil Bedingung, Mittel und Unterlage für seine prophetischen Blicke und Sprüche die Ekstase war, deren Wesen die Verschliessung der äussern Sinne behufs Oeffnung des innern Sinnes ist. Dass diese Auffassung die allein richtige ist, wird vollends ausser Zweifel gesetzt, indem Bileam in der Beschreibung seiner prophetischen Ekstase fortschreitend sich als נֹפֵל bezeichnet, als einen Hinfallenden. Damit sind die krampfhaften Zuckungen und das bewusstlose Hinstürzen gemeint, welches von der delphischen Pythia an bis auf die heutigen Schamanen die niedere Form der Prophetie charakterisirt. — Treffende Erläutrungen über diese Zustände giebt mit Anschluss an Steinbeck (Der Dichter ein Seher. Lpz. 1836 S. 121 ff.) Hengstenberg l. c. 137 ff. Wir erlauben uns das Wesentliche daraus mitzutheilen. Steinbeck sagt: „Es ist natürlich, dass die Seele im geräuschvollen Strudel der Aussenwelt zu sehr zerstreut und von Betrachtung der höhern Dinge abgehalten wird. Die im Sinnenleben thätige Seele steht in directem Gegensatze mit dem Geiste, welcher durch die Thätigkeit der Sinne umdunkelt und zurückgedrängt, dann erst freithätiger hervortritt, wenn die Sinne schlafen oder unbeschäftigt sind. Darum wenn wir über etwas scharf nachdenken wollen, ziehen wir uns in die Einsamkeit zurück, verschliessen Augen und Ohren ... Wie beim Aufgange der Sonne die Sterne verschwinden, bei ihrem Untergange aber wieder erscheinen, so verdunkelt der wachende Geist die Auffassungen der Sinne, sein Schlaf oder Zurücksinken lässt die Sinne hervortreten, mit denen dann auch alle Affecte, die während der Herrschaft des Geistes ohnmächtig waren, ihre volle Kraft und Thätigkeit wieder erhalten und beginnen" *). Dazu bemerkt Hengstenberg (S. 138): „Bei Solchen, welche auf der höchsten Stufe innerlicher Fördrung stehen, kann allerdings Eingeistung stattfinden ohne ein äussres Verschliessen der Sinne; die Sinnlichkeit ist bei ihnen so geläutert, der Geist so mächtig, dass von daher kein störender Eindruck zu befürchten ist. Bei Männern aber, wie Bileam, der auf einer niedern Stufe des innern Lebens stand, und über sie nur momentan durch die Einwirkung des Geistes erhoben wurde, bildete das Verschliessen der Augen die nothwendige Grundlage des Oeffnens derselben. Der Geist konnte nur verschliessend öffnen, nur indem er ihn gewaltsam den Eindrücken der niedern Welt und ihren den Unreinen verunreinigenden Einflüssen entriss, ihn in das Gebiet der höhern Welt einführen. Wir haben uns nach dieser Stelle Bileam bei dem Aussprechen aller seiner Weissagungen mit verschlossenen Augen zu denken, ohne dass wir aber von diesem seinem Zustande aus auf einen vollkommen gleichen bei einem Jesaija schliessen dürften." Ueber das Hinfallen bei der Weissagung sagt Hengstenberg S. 140: „Es weist hin auf die Gewaltsamkeit der Eingeistung, welche wie ein gewappneter Mann über den Seher kommt und ihn zu Boden wirft. Parallel ist 1 Sam. 19, 24, wo es von Saul heisst: Und auch er zog aus seine Kleider und fiel nackt nieder (וַיִּפֹּל עָרֹם) diesen gan-

*) Noch in anderer, und wie mir scheint zutreffenderer Weise, liesse sich dies schöne Bild zur Veranschaulichung jener Zustände anwenden, — nämlich wenn das nächtliche Schauen der Sterne als Analogon des Schauens der übersinnlichen Dinge mit verschlossenem Auge gefasst wird. Auch am Tage stehen die Sterne am Himmel, aber nur das bewaffnete Auge vermag es, sie am Tage zu sehen. Sobald aber die Nacht, des Tages Feind und des Sehens Verdunkelung, eintritt, bedarf das Auge keiner Bewaffnung, um sie zu sehen. So sind auch die übersinnlichen Dinge bei wachem, klarem Selbstbewusstsein nur dem mit göttlichem Scharf- und Fernblicke übernatürlich ausgerüsteten Schauen des wahren Propheten erkennbar, während die gewöhnliche (heidnische) Mantik nur in schlaf-wachem, unnatürlichem Schauen, das ein Bild oder Correlat der Nacht und des Todes ist, sie zu erkennen vermag.

zen Tag und diese ganze Nacht; darum sagt man: Ist Saul auch unter den Propheten? Uebrigens beweist das גם הוא, dass ein solches Hinfallen dem Saul mit den übrigen Prophetenschülern gemeinsam war. Daraus darf man aber nicht den Schluss ziehen, dass es überhaupt bei allen Propheten stattfand. Die Eingeistung nahm einen so gewaltsamen, Seele und Leib zu Boden werfenden Charakter nur da an, wo sie einen unreifen Zustand vorfand. Bei einem Samuel können wir solche gewaltsame Erscheinungen kaum denken. Je mehr das gewöhnliche Bewusstsein von dem Geiste durchdrungen ist, desto weniger braucht sich der Geist bei seinen ausserordentlichen Manifestationen in eine feindliche Stellung gegen dasselbe zu setzen; er kommt dann nur in sein Eigenes." Diese Analogie der unreifen göttlichen Prophetie mit der heidnischen Mantik in der äussern Form des Auftretens ist auch für unsre Frage bedeutsam. Sie zeigt uns nämlich, dass Prophetie und Mantik trotz alles sonstigen Gegensatzes doch einen gemeinsamen natürlichen Boden haben; dass beide eine natürliche Befähigung für übersinnliches Schauen zur Voraussetzung haben; — eine Bemerkung, durch welche es uns näher gebracht wird, wie Bileam in seiner Befähigung für heidnische Magie und Mantik zugleich auch einen Anknüpfungspunct für das Uebergehen in die jehovistische Prophetie hatte. Wenn nun aber Bileam im Eingang seiner Weissagung sich eben auf dieses krampfhafte Hinfallen und Verschliessen der Augen beruft, offenbar um dadurch den übernatürlichen Charakter und die Zuverlässigkeit seiner Weissagungen zu prädiciren, — also sich dessen rühmt und darauf pocht, was doch nur ein Zeugniss des niedern, unentwickelten, unreifen Zustandes seiner prophetischen Gabe und Stellung ist, so zeigt er damit recht unzweideutig, wie wenig er noch mit seinem Bewusstsein in das Heiligthum der echten Prophetie eingegangen ist, wie tief er noch mit seinem innersten Geistesleben im alten heidnischen Wesen steckt.

4. Den Gesichtspunct, von welchem aus Balak sich an Bileam wandte, den er doch als einen Propheten Jehovah's, des Gottes Israel's, kannte, hat Hengstenberg mit Recht dahin festgestellt, dass derselbe, an der Macht seiner eigenen Götter zu helfen verzweifelnd, sich gerade deshalb an Bileam gewandt habe, weil er ein Prophet Jehovah's war. Balak, in dem heidnischen Wahne befangen, dass der Wille der Götter durch die magischen Incantationen Derer, die ihnen nahe stehen, bestimmt werden könne, habe gehofft, Bileams Fluch werde den Israeliten den Schutz und Beistand Jehovah's entziehen. Dagegen meint nun Stähelin (krit. Unterss. S. 37) bemerken zu müssen, diese Annahme sei geradezu gegen alle Analogie, und es sei undenkbar, dass Jemand habe glauben können, Israels Gott werde Israel fluchen lassen. Aber was die angebliche Undenkbarkeit betrifft, so muss behauptet werden, dass im hohen Alterthum den Leuten gar Vieles denkbar erschien, was jetzt als undenkbar gilt. Der aufgeklärte Plinius (Hist. nat. 28, 3) sagt darüber: maximae quaestionis et semper incertae est, valeantne aliquid verba et incantamenta carminum... Sed viritim sapientissimi cujusque respuit fides. In universum vero omnibus horis credit vita, nec sentit (d. h. die unmittelbare Praxis des Lebens hat zu allen Zeiten sich diesem Glauben hingegeben, ohne sich an die Läugnung der Weisen zu kehren). Wenn aber Stähelin weiter behauptet, es sei geradezu gegen alle Analogie, so beruht dieser Ausspruch auf Unkenntniss des heidnischen Alterthums. Schon Hengstenberg hat eine Anzahl analoger Fälle angeführt, die sich ohne Zweifel noch sehr vermehren lässt. Hier möge es genügen, eine Aeusserung des Plinius mitzutheilen (l. c. 28, 4): Verrius Flaccus auctores ponit, quibus credat, in oppugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus evocari deum, cujus in tutela id oppidum esset, promittique illi eundem, aut ampliorem apud Romanos cultum.

Et durat in pontificum disciplina id sacrum; constatque ideo occultatum, in cujus tutela Roma esset, ne qui hostium simili modo agerent. —

5. Balak traute den Incantationen Bileams eine **zwingende Macht** zu. Er sprach: „Ich weiss, welchen du segnest, der ist gesegnet, und welchen du verfluchest, der ist verfluchet". Hengstenberg sagt dazu (S. 37): „Mehrere haben gemeint, es handele sich hier nicht um blossen Wahn; Bileams über Israel gesprochener Fluch würde wirklich kräftig gewesen sein, — sich darauf berufend, sonst könne nicht die Abwendung dieses Fluches als eine grosse Israel erzeigte Wohlthat gepriesen werden, wie dies in Deut. 23, 5; Jos. 24, 10; Mich. 6, 5; Neh. 13, 2 geschehe. Dieser Grund aber ist von keiner Bedeutung: auch die Abwendung des an sich unkräftigen Fluches bleibt eine Wohlthat, da er durch den Aberglauben Derer, die ihn vernahmen, Israels nicht weniger als seiner heidnischen Feinde, die Bedeutung erhalten musste, die er an sich nicht hatte, auf die Feinde eine kräftigende, auf Israel eine entmuthigende Wirkung auszuüben." Nichts desto weniger, und wir glauben nicht ganz mit Unrecht, behauptet M. Baumgarten (I, 2 p. 349): „Es kann unsre Erzählung nur dann richtig verstanden werden, wenn festgehalten wird, dass sie selber die Macht Bileams zu segnen und zu fluchen anerkennt." — Jenes Argument, dass die h. Schrift wiederholt es als eine besonders denk- und dankwürdige Gnade Jehovah's preist, dass Er den Bileam nicht habe fluchen lassen, sondern vielmehr ihn zum Segnen gezwungen, kann unmöglich so leichthin, wie Hengstenberg thut, abgefertigt werden. War die wirksame Kraft, welche Moabs und Israels Aberglaube dem Fluche Bileams zuschrieben, eitel Wahn und Einbildung, so ohne Zweifel auch die seines Segnens. Dass dies aber die Anschauung des Verfassers nicht gewesen sein könne, liegt am Tage; und auch Hengstenberg wird, glauben wir, es nicht längnen wollen, dass nicht nur die Abergläubigen in Israel, sondern auch der gotterleuchtete Erzähler selbst die volle Ueberzeugung hatten, von den segnenden Worten Bileams sei keins in den Wind geredet gewesen, keins werde seiner Wirkung, keins der Erfüllung ermangeln. Wäre die Ueberzeugung von der Macht seines Segnens oder Fluchens bloss Wahn- und Aberglauben gewesen, so wäre das ein höchst gefährlicher Aberglauben gewesen, dem das Gesetz auf das Entschiedenste und Nachdrücklichste hätte entgegenwirken müssen. Dass den magischen Incantationen eine Macht zu nützen oder zu schaden innewohne, war die gemeinsame und allgemeine Ueberzeugung des ganzen Alterthums, und auch in Israel hatte diese Ueberzeugung ohne Zweifel, wie selbst Hengstenberg zugesteht, ebenfalls Wurzel geschlagen. Welch eine mächtige Versuchung zu (wenn auch nur momentanem) Abfall ins Heidenthum lag aber in dieser Ueberzeugung! In Israel konnten, sollten und durften derartige Incantationen nicht stattfinden, wie gross musste da vorkommenden Falles die Versuchung sein, sich bei heidnischen Magiern zu verschaffen, was die theokratischen Priester und Propheten verweigerten! Das Gesetz begnügt sich, alle und jede Form der Magie und Mantik auf das Strengste zu verpönen, ohne irgendwo die geringste Andeutung zu geben, dass es mit all diesen Dingen nur eitel Aberglauben, Betrug und Täuscherei sei. Musste nicht nothwendig dieses Schweigen, wo sonst hätte geredet werden müssen, in den Augen der Israeliten einem Zugeständniss gleichwiegen, dass es sich dabei um reale Kräfte und Wirkungen handele? Würde, — während jetzt bei der sündigen Natur des Menschen, der das Nitimur in vetitum so tief eingewurzelt ist und die zur geistlichen Hurerei fast noch mehr geneigt ist als zur fleischlichen, das Verbot unter Umständen selbst ein Reizmittel werden konnte, — würde da nicht viel gründlicher und erfolgreicher durch eine einfache Belehrung von der Eitelkeit, Nichtigkeit und Ohnmacht solcher Dinge der Gefahr

vorgebeugt worden sein, als durch ein die Realität voraussetzendes Verbot? Und, um speciell auf unsern Fall einzugehen, würde nicht die Bestürzung und Entmuthigung der Feinde Israels grösser und nachhaltiger gewesen sein, würde die Ueberzeugung von der Nichtigkeit und Ohnmacht ihrer Götter und Götzendienste, ihrer Incantationen und Zaubermittel sich ihnen und den Israeliten nicht viel kräftiger und unabweisbarer aufgedrängt haben, wenn Jehovah den Bileam wirklich seines Herzens Gelüste zufolge hätte fluchen lassen, und schon der nächste Erfolg die Ohnmacht des Fluches dargethan hätte?

Freilich bei der grundverkehrten, schrift- und geschichtswidrigen Anschauung, die sich Hengstenberg (§ 15, 1. 2) von den Göttern des Heidenthums gebildet hat, als seien sie bloss leere, wesenlose Namen, ohne Wirkungs- und Daseinssphäre, ohne Thätigkeit und Wirksamkeit, — bei dieser Anschauung freilich muss er auch dem magischen Fluch und Segen, der in der Kraft jener Götter gesprochen wird, alle objectiv-wirksame Macht absprechen. Kommt aber, wie wir oben (§ 15, 1) als Schriftlehre erwiesen haben, den heidnischen Göttern eine reale und persönliche Existenz und mit ihr auch eine ihrer Geistermacht entsprechende Thätigkeit und Wirksamkeit zu, so wird sich das Urtheil über solchen Segen und Fluch ganz anders gestalten können und müssen.

Auch bei dieser speciellen Aeussrungsform der Magie (durch ausgesprochenen Segen und Fluch) gilt alles Das, was wir oben (§ 15, 2) von der Magie im Allgemeinen (der natürlichen, dämonischen und göttlichen) gesagt haben, und hier nicht zu wiederholen nöthig haben. Dass aber das ausgesprochene Wort als Vermittler und Träger einer durch Segen fördernden, durch Fluch hemmenden Kraft dienen könne (sei dieselbe nun ausgegangen von einer geheimen Naturkraft im eigenen Geiste des Menschen, oder stamme sie aus übernatürlicher Machtquelle), wird man nicht unbegreiflich finden können, wenn man die Bedeutung, den Werth und die Macht der menschlichen Sprache erwägt, als des nächsten und unmittelbarsten Ausdruckes des menschlichen Geistes, als des königlichen Zeichens und Scepters der ihm anerschaffenen Herrschermacht über die ganze irdische Natur.

Man meint nun freilich, es wäre unverträglich mit der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes, unverträglich mit der göttlichen Vorsehung, ohne deren Willen kein Haar von unserm Haupte fällt, wenn die Möglichkeit vorhanden sei, dass menschliche Gunst oder Bosheit in widergöttlicher, ungerechter Weise nach reiner menschlicher (ungöttlicher) Willkühr durch Segen oder Fluch helfen und fördern oder schaden und verderben könne, und wenn Gott es zugelassen habe, dass diese Möglichkeit zur Wirklichkeit werde. Wir antworten mit einer Gegenfrage: Ist es denn nicht ebenso unverträglich mit der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes, dass menschliche Arglist und Bosheit durch tausend andre Mittel unvorhergesehenes und unabwendbares Unheil stiften kann? Lässt Gott es zu, dass die Macht des menschlichen Armes zum Todtschlag, die Kunde der Naturkräfte zum todbringenden Giftmischen etc. missbraucht wird, und besteht dabei dennoch die göttliche Vorsehung ohne alle Störung und Beeinträchtigung, warum sollte dasselbe nicht auch von einem Missbrauche jener geheimen, verborgenen Macht des Wortes gelten? Freilich steht es dabei fest, dass die göttliche Vorsehung vor wie nach der Unthat ihr entgegentreten, ihre Ausrichtung hemmen, ihre Wirkung paralysiren kann. Ob sie es aber thut, wann und wie sie es thut, das ist ihre Sache, und menschliche Kurzsichtigkeit hat ihr nicht drein zu reden. Wie der schon zu Mord und Todtschlag erhobene Arm noch zurückgehalten, wie das schon genossene Gift durch Gegengift unschädlich gemacht werden kann, so kann die göttliche Vorsehung ungöttlichen Segen und Fluch

:mmen, dass er nicht gesprochen werde, oder ihn unschädlich machen, ihn selbst in
in Gegentheil umwandeln, auch wenn er schon gesprochen ist.

Das heidnische Alterthum schrieb den Incantationen seiner Magier eine zwingende
acht zu, der auch die Götter selbst sich nicht entziehen könnten. Dieselbe Meinung
ıden wir auch bei Balak. Er sieht in Jehovah weiter nichts als den Nationalgott der
raeliten, ganz so, wie Kamosch der Nationalgott seines Volkes war; er lebt daher auch
:r Ueberzeugung, dass Bileam als Prophet Jehovah's (ebenso wie die heidnischen Magier
ı Verhältniss zu den Göttern, denen sie dienen), Jehovah's Willen bestimmen und än-
:rn, über seine Gunst und Ungunst verfügen könne. Darin irrt er sich nun freilich
:waltig, wie denn auch Bileam selbst ihm dies wiederholt (22, 13. 18. 38; 23, 8. 12.
). 26; 24, 12) und auf das Bestimmteste vorhält; aber er irrt sich nur, weil er Jehovah
:n heidnischen Göttern, die Propheten Jehovah's den heidnischen Magiern gleichstellt.
uf dem Gebiete rein heidnischer Magie möchte dagegen seine Meinung berechtigt sein.
engstenberg hat ein für unsre Anschauung wahres und bedeutsames, im Zusammen-
ıng seiner eignen Rede aber höchst uneigentlich zu fassendes und daher fast sinnleeres,
'ort gesprochen, das wir uns hier aneignen (l. c. S. 38): „Götter, von Menschen ge-
acht, können nie ihren Ursprung verläugnen, nie sich der Abhängigkeit von Denen
illig entziehen, die sie erzeugt haben." Wir fassen dies Wort in seinem eigentlichen
nne. Der heidnische Gottesdienst ist ἐθελοθρησκεία. Der Heide hat sich selbst seine
ötter gewählt, und diese sind daher gewissermaassen von ihm abhängig. Er hat sich
:m Dienste des wahren, einigen Gottes, entzogen, des Gottes, bei dem kein Ansehen
:r Person gilt, dessen Macht und Wille absolut ist und bleibt, man mag Ihm dienen
ler nicht. Die Götter dagegen, denen das Heidenthum sich ergeben hat, sind wenn
ıch reale, persönliche und relativ gewaltige, doch immer nur beschränkte, geschöpf-
:he und als solche den Gesetzen der Geschöpflichkeit selbst unterworfene Mächte. Die
iester und Zaubrer, die ihnen dienen, sind in gewissem Sinne auch ihre Herren; ihnen
rdanken sie ihr Ansehen und ihre Geltung als Götter; und umgekehrt verdanken Prie-
er und Magier ihr Ansehen und ihre Geltung wiederum den übernatürlichen Kräften,
e jene ihnen verleihen. So stehen die Götter und deren Diener in einem Verhältniss
:genseitiger Abhängigkeit von einander; — und schon im eigenen Interesse mussten die
ämonischen Mächte, die im Heidenthum walteten, sich den Beschwörungen der Magier
öglichst willfährig zeigen. Daneben mögen aber auch auf sie, die als geschöpfliche
ächte selbst den Beziehungen der Geschöpflichkeit unterthan waren, magische Incanta-
›nen von Seiten Derer, zu welchen sie in einen biotischen Rapport getreten waren,
nen zwingenden Einfluss geübt haben, dem sie, selbst wenn sie gewollt hätten, sich
cht immer zu entziehen im Stande waren.

Anders liegt aber allerdings noch die Sache in unserm Falle. Denn Bileam wollte
ıd sollte nicht im Namen eines heidnischen Gottes, sondern im Namen Jehovah's, des
›soluten Gottes, fluchen. Hengstenberg ist in vollem Rechte, wenn er sagt: „Im
ebiete des Jehovahdienstes kann von Zwang und Gewalt nicht die Rede sein; Jehovah's
iener sind in Segen und Fluch unbedingt von Ihm abhängig; die Bedeutung ihrer Aus-
›rüche ist allein dadurch bedingt, dass sie als treue Dollmetscher seinen Willen kund
un, welchen klar zu erkennen, ihre einzige Prärogative bildete. Nur in diesem Sinne
rfluchte z. B. Noah den Ham, segnete Isaak den Jakob." — Aber die Wahrheit dieses
ıtzes reicht nicht so weit, um zu erweisen, dass die Abwendung des Fluches bloss eine
lusorische Wohlthat gewesen sei, d. h. eine solche, die nur dem Aberglauben irriger
'eise als Wohlthat erschien, es in sich aber nicht war. Wie Bileams, als eines Pro-

pheten Jehovah's, Segen nicht bloss in der Einbildung der aber- und wahngläubigen Israeliten und Moabiter, sondern auch durch die ihm innewohnende Kraft Jehovah's objectiv und real kräftig war, zu bewirken und herbeizuführen, was er verkündete, — so würde auch sicherlich ein von Bileam in gleicher Eigenschaft und Autorität verkündeter Fluch über Israel wirksam gewesen sein. Und Bileam wünschte, in dieser Weise fluchen zu können, aber Jehovah wollte es nicht, obwohl in Israels Vergangenheit und Gegenwart Grund, Ursache und Anlass genug zum Fluche vorhanden gewesen wäre, und das war die grosse von Moseh und Josua und Micha gepriesene Wohlthat. Bileams, im Namen und in der Kraft Jehovah's gesprochener Fluch wäre ebenso wirksam gewesen, wie sein Segen, aber als Prophet Jehovah's konnte Bileam nur nach Jehovah's Willen und Rathschluss segnen wie fluchen. — Aber, fragt man vielleicht, wie nun, wenn es Bileam wirklich über sich vermocht hätte, trotz der dem Fluche wehrenden, zum Segnen treibenden, Einwirkung des Geistes Gottes, zu fluchen statt zu segnen? Hat ja doch menschliche Freiheit das Privilegium, Gottes Willen widerstreben und Widergöttliches thun zu können! — Allerdings hätte Bileam trotz Jehovah's entgegenstehender Willensäusserung den Gelüsten seines bösen Herzens allein folgend, und gegen die Einwirkung des Geistes Gottes sich verstockend, fluchen können, — aber nur nachdem er aus der jehovistischen Berufssphäre herausgetreten und in die nackte heidnische Magierstellung zurückgefallen wäre. So lange er im Dienste Jehovah's stand, im Namen und in der Kraft Jehovah's segnen und fluchen wollte, war er, wie der Knecht von seinem Herrn, von Jehovah's Willen mit seinem Segnen und Fluchen unbedingt abhängig. Sagte er sich von Jehovah los, so hörte der Zwang auf, so konnte er fluchen, aber dann auch nur in seinem eigenen oder in eines heidnischen Gottes Namen; und damit war Balak wenig gedient, denn dazu hätte er nicht erst einen Magier vom Euphrat her zu holen nöthig gehabt; — auch in seinem eigenen Volke waren gewiss Magier genug, die ihm dazu hätten dienen können (s. Erl. 4).

§ 92. (Num. 22, 22—35.) — Von zwei Knechten und den Boten Balaks begleitet, begiebt sich Bileam auf den Weg. Unterwegs tritt ihm ein Ereigniss entgegen, das darauf berechnet und wohl geeignet war, ihn von der Verkehrtheit seines Weges zu überzeugen, und ihn, falls er sich noch zurechtweisen lassen will, davon zurückzurufen. Jehovah hat ihm zwar zuletzt die Erlaubniss gegeben, dem Rufe Balaks zu folgen, aber ihm auch deutlich genug kund gethan, dass er nicht nach Balaks, sondern nach Jehovah's Willen werde reden und thun können und daher sich auf Balaks Gold und Ehren keine Rechnung machen dürfe. Dennoch, das ist die nothwendige Voraussetzung der Erzählung, schmeichelt sich des Magiers unreine Seele, von Habsucht und Ehrgeiz beherrscht, mit der Hoffnung, dass Jehovah, der ihm so viel nachgegeben, sich auch noch zu weiterer Connivenz gegen seine Wünsche herbeilassen werde; und je näher er dem Ziele seiner Reise kommt, um so mächtiger wird sein Begehren, Sinnen und Trachten nach der versprochenen Belohnung. Darum entbrannte der Zorn Gottes, dass er hinzog, und der Engel Jehovah's stellte sich ihm mit gezücktem Schwerte in den Weg, ihm zu widerstehen.

...s Augen sind verblendet von der Gier nach irdischem ...wahrt er nichts von der drohenden Erscheinung aus der ...e ihm entgegentritt. Die Eselin aber, auf der er ritt, ...ich furchtsam vom Wege ab, und bei einem Engpass in ..., wo kein Raum zum Ausweichen war, drückte sie sich ...nd und klemmte Bileams Fuss. In blindem Zorne schlägt ...e, unter ihm zusammensinkende Thier los. Da öffnete ...und der Eselin, dass sie, deren Gebahren Bileam nicht ... können, mit vernehmlichen Worten in menschlicher Rede ... die unverdienten Schläge zu seinen Ohren bringt [1]). Dem ...g gemachten Seher öffnet Jehovah nun die Augen. Als er ...e Erscheinung in ihrer drohenden Haltung selbst gewahrte ...ende Rede über die Verkehrtheit seines Weges vernommen Bileam: „Ich habe gesündigt" und fügt, sich halbherzig in ... ergebend, hinzu: „Und nun, wenn dir mein Weg missfällt, ...der umkehren". Aber das will Jehovah nicht [2]), Bileam soll fortsetzen, doch nochmals wird es ihm eingeschärft: „Aber ...t, als was Ich dir sagen werde, sollst du reden."

...n andre Geschichte der Bibel hat so viel Zweifel, Spott und Missdeutung ...e die Geschichte von der **redenden Eselin Bileams.** Seit den Deisten hat wohl kein Bibelspötter sich das wohlfeile Vergnügen versagt, auf ...ihn zu reiten. Um den Spott recht pikant zu machen, dazu trägt unstreitig ...talische Auffassung des Meister Langohr, als des Ideals aller Lächerlichkeit und als der Zielscheibe des Volkswitzes, ungemein viel bei. Das Reden der ... der Versuchungsgeschichte ist z. B. bei Weitem nicht so sehr und so allge-... genstand des Spottes geworden, ist bei Weitem nicht so lächerlich, so absurd ..., wie das Reden der Eselin. „Der Herr that der Eselin den Mund auf", — ...mme, lastbare Thier redete mit Menschenstimme" — wie leicht denkt dabei der (dem nicht das Bewusstsein, dass er sich hier auf heiligem Boden befindet, wo ...vor die Schuhe ausgezogen haben muss, den Spott hat vertreiben können), wie denkt er an die unmelodische Stimme des in Fabeln und Allegorien, in Schimpf ...ohn maasslos geschmähten Lastthieres? Und durch solche völlig ungehörige, wei... andern Zeit, einer andern Anschauung, ja einer andern Naturbeschaffenheit ange-... Gedanken wird unwillkührlich der reine Eindruck der Erzählung verkehrt, und ...be ins maasslos Lächerliche hineingezogen. Und da macht es keinen Unterschied, ...an das Berichtete als äussere Geschichte, als Vision oder als Mythe ansieht, das ...erliche liegt nicht in dem Sprechen des Thieres an sich, sondern viel mehr darin, ... es solch ein Thier ist, welches spricht. Nun berichtet uns aber jede Naturgeschichte, ...e Reisebeschreibung, dass im Orient der Esel durchaus nicht das träge, übergeduldige ...ier ist, wie im Occident. In der Anschauung des Morgenlandes und namentlich des ...erthums findet sich daher auch keine Spur des bösen Leumundes, die in unserer An-...schauung an diesem Thiere haftet.

Doch lassen wir die Spötter ihre Wege gehen. — Auch die Mythenfreunde müssen

wir, so lange sie an ihrer Voraussetzung von der Unmöglichkeit oder Unschicklichkeit der Wunder und an der Gleichstellung der biblischen Erzählungen mit den alten Sagen andrer Völker festhalten, in ihrem Besitzstande unangefochten lassen. Wir haben ohnehin genug zu thun, um unsre Erzählung vor den Missdeutungen Mancher von denen zu retten, die mit uns den geschichtlichen Charakter derselben behaupten. Nach Herder's Vorgang haben nämlich fast alle neuern gläubigen Theologen, die sich darüber ausgelassen, den Anstoss, den das von der h. Schrift berichtete Reden der Eselin auch für sie hat, dadurch zu beseitigen gesucht, dass sie die äussere, objective Thatsächlichkeit des Ereignisses bestreiten und dasselbe zu einem bloss innern, visionären Erlebniss umdeuten: die Eselin sprach nicht wirklich, sondern nur Bileams Seele empfing, durch göttliche Einwirkung in einen ekstatischen Zustand versetzt, den Eindruck, als ob die Eselin die mitgetheilten Worte zu ihm rede. So namentlich noch, und am eingehendsten Tholuck und Hengstenberg. Nur de Geer, Baumgarten und O. v. Gerlach halten die Auffassung unsrer Erzählung als einer äusserlich erlebten Thatsache fest.

Hengstenberg bahnt sich zu seiner Argumentation den Weg durch die Behauptung: a) Es sei in der h. Schrift etwas ganz Gewöhnliches und häufig Vorkommendes, dass über innerliche Vorgänge in historischer Darstellung berichtet werde, ohne ausdrückliche Angabe, dass dieselben dem Gebiete des innern Lebens angehören, eine Thatsache, welche sich daraus erkläre, dass der Unterschied des innerlich und äusserlich Erlebten als ein bloss formeller den h. Verff. wenig in Betracht komme, indem es ihnen von vornherein feststehe, dass „Erscheinungen in der Vision und im Traume dieselbe Realität (?!) haben, wie die im wachen Zustande." Aber wie handgreiflich nichtig sind doch Hengstenberg's Belege für diese Behauptung. Daraus z. B. dass Abraham sich nach Gen. 22, 3 „früh morgens" auf den Weg nach dem drei Tagereisen weit entfernten Berge Moriah begiebt, soll — man höre und staune! — soll mit Nothwendigkeit folgen, dass er den göttlichen Befehl, seinen Sohn als Brandopfer darzubringen, nur „in nächtlichem (?) Gesichte (?)" empfangen haben könne!!! Und wie ist es möglich, es zu verkennen, dass wenn je irgend eine göttliche Kundgebung im ganzen Gebiete der h. Geschichte zu dem Menschen, dem sie bestimmt war, in wachem Bewusstsein herangetreten ist, es gerade mit diesem Gottesbefehl ganz gewiss der Fall war und sein musste, — hier wo auch die wachste Wirklichkeit, das klarste Selbstbewusstsein an sich hätte irre werden können, ob das mit offenen Augen und Ohren, mit klarem Verstande Vernommene nicht am Ende doch Traum und Täuschung sei! Nicht viel besser steht es mit den übrigen Belegen, z. B. die Engelerscheinung zu Mahanaim, Gen. 32, 2 (vgl. Bd. I, § 80, 1), der Kampf Jakobs an der Furth Jabbok Gen. 32 (vgl. Bd. I, § 80, 4). Angesichts solcher Beweise können wir getrost vor wie nach bei der exegetischen Regel beharren, nirgends einen Traum, eine Vision, eine Ekstase in der biblischen Geschichte anzuerkennen, wo es von der Urkunde nicht deutlich und unzweideutig angezeigt ist.

Aber Hengstenberg hat den wesentlichen Unterschied zwischen äusserer, wacher Thatsächlichkeit einerseits, und visionären oder Traum-Erscheinungen andrerseits auch gar nicht zu seinem Rechte kommen lassen. Es ist nicht wahr, dass in der Anschauung der Bibel „Erscheinungen im Traume und in der Vision dieselbe Realität haben, wie die im wachen Zustande." Als Paulus nach Act. 9, 12 im Gesichte einen Mann geschaut hatte, mit Namen Ananias, der zu ihm hineinkam, und ihm die Hand auflegte, dass er sehend werde", — da hatte diese visionäre Erscheinung durchaus nicht dieselbe Realität, wie die durch sie bloss vorgebildete äussere Thatsac in Vs. 17, 18;

denn das Handauflegen der visionären Erscheinung war ohne Wirkung: Paulus blieb blind wie zuvor; während die andre dem wachen Leben angehörige Erscheinung durch ihr Handauflegen die Blindheit hinwegnahm, dass es wie Schuppen von seinen Augen fiel. Ferner als Petrus nach Act. 12 im Gefängniss lag, und ein Engel ihn aus dem Schlafe weckte, von den Ketten befreite und hinausführte, da wusste Petrus nach Vs. 9 nicht, „dass das wirklich war, was durch den Engel geschah, sondern er meinete ein Gesicht zu schauen", und erst als er draussen zu sich gekommen war, erkannte er, dass es kein Gesicht, sondern Wirklichkeit war, und sprach: „Nun weiss ich wahrhaftig, dass der Herr seinen Engel gesendet etc." Unwiderleglich erhellt aus diesen Beispielen, dass auch nach biblischer Anschauung visionären Erscheinungen die Realität abgeht, dass dieselben auch nach biblischer Anschauung nur „Einbildung" sind. Freilich zwischen Einbildung und Einbildung ist noch ein grosser Unterschied, ich meine nämlich zwischen subjectiver Einbildung, wo ich mir selbst etwas einbilde, oder wo durch Fiebergluth, Schwärmerei, Irrsinn oder dgl. phantastische Bilder in der Seele erzeugt werden, — und objectiver göttlicher Ein-bildung, wo durch göttliche Einwirkung ein Bild in die Seele hineingeprägt wird. Die Erscheinung ist in beiden Fällen nicht eine wirkliche, aber in jenem Falle ist das, was die Erscheinung zeigt, lehrt, spricht, eitel Täuscherei und Phantasterei, während in diesem Falle zwar nicht die Erscheinung selbst, wohl aber das, was sie symbolisirt, abbildet, vergegenwärtigt oder offenbart, real ist.

Lesen wir nun, wie Hengstenberg unmittelbar vorher den Unterschied zwischen visionärer und wacher Erscheinung (wenn, was sich hier von selbst versteht, beide Erscheinungen von Gott bewirkt sind) ganz richtig dahin bestimmt, dass derselbe ein bloss formeller sei, so wird es wahrscheinlich, dass er mit seinem Satze („Erscheinungen im Traum und in der Vision haben ganz dieselbe Realität wie die im wachen Zustand") zunächst nichts anders sagen will, als was auch wir anerkennen, dass nämlich die in Traum und Vision empfangenen göttlichen Offenbarungen ihrem Inhalte nach ebenso wahr und zuverlässig sind, wie die im wachen Zustande empfangenen. Das Falsche in seinem Satze würde also bloss in der ungeschickten Wahl des Ausdrucks liegen. Aber wozu dann unsre Polemik, wenn der Gegner in der Sache Recht hat und nur der Ausdruck verfehlt ist? — Antwort: Dazu, weil der Irrthum im Ausdruck sofort zum Irrthum in der Sache wird, weil fortan immer so argumentirt wird, als wäre der Satz in seinem (von uns als irrig erwiesenen) eigentlichen, dem Wortlaut entsprechenden Sinne wahr; weil fortan auf Grund dieses Quid pro quo göttliche Visionen (d. h. göttliche Einwirkungen unmittelbar auf die Seele des Schauenden oder Hörenden ohne Vermittelung des äussern Auges oder Ohres, oder von Gott bewirkte Ein-bild-ungen) stets confundirt werden mit realen göttlichen Manifestationen, mit Versichtbarungen Gottes und göttlicher Dinge für die äussern wachen Sinne, und weil, was von den Einen gilt, auch ohne Weitres als von den Andern geltend, vorausgesetzt wird. Visionen sind bloss Bilder des Realen, Ein-bild-ungen, sie sind bloss für die Vorstellung des Visionairs da, sie setzen einen ekstatischen Zustand des Menschen, eine momentane Verschlossenheit der äussern Sinne, ein momentanes Unterdrücktsein des verständigen, reflectirenden Selbst- und Weltbewusstseins voraus. Göttliche Erscheinungen im wachen Zustande aber sind Versichtbarungen des Göttlichen für die äussern Sinne. Bei den Visionen ist die Belehrung eine abstracte, hier aber eine concrete. Als Ananias im Gesichte dem Paulus die Hand auflegte, hatte dies keine Wirkung und Wirklichkeit, als aber Nebukadnezar im Feuerofen ausser den drei Freunden Daniels noch einen vierten sah, da war

das keine Vision, denn Nebukadnezar fiel nicht in Exstase, und der göttliche Schutz, der für Nebukadnezars Auge sich in der Gestalt eines Engels versichtbarte, war wirklich und in demselben Momente da: die Kraft eines von Gott gesandten Engels hielt die verzehrenden Flammen von ihren Leibern fern (Dan. 3, 25). Als auf Elisa's Gebet Gott dem Diener desselben die Augen öffnete, und er den Berg voll feuriger Wagen und Reiter sah, da versichtbarte sich seinem leiblichen Auge der göttliche Schutz, der wirklich und wirksam da war, in solcher Weise, — von einer Ekstase weiss die Urkunde nichts (2 Kön. 6, 16 ff.). So auch wurde Elias, als Elisa ihn in feurigem Wagen gen Himmel fahren sah (2 Kön. 2, 11), wirklich von der Erde hinweggenommen. Hätte aber Petrus damals im Gefängniss, wie er anfangs meinte, bloss ein Gesicht gehabt, so würde er nach wie vor im Gefängniss und in Ketten geblieben sein, würde bloss durch solch ein Gesicht eine göttliche Zusage bevorstehender Errettung erhalten haben. Vgl. noch Hofmann, Schriftbeweis I, 340 f.

b) S. 57 lesen wir bei Hengstenberg: „Gesichte und Träume werden in Num. 12, 6 als die ordentlichen Weisen der Kundgebung Gottes an die Propheten bezeichnet, und da Bileam zu den Propheten gehörte, und das Reden der Eselin zu den Kundgebungen Gottes, von dem ausdrücklich gesagt wird, dass er den Mund der Eselin geöffnet, so müssen wir schon aus diesem allgemeinen Grunde, wenn nichts entgegensteht, annehmen, dass der Vorgang ein innerlicher war." — Dass aber sehr viel entgegensteht, wird sich unten zeigen; doch hier vorläufig auch zugegeben, es stände nichts entgegen, — wie bodenlos ist auch dann noch die Argumentation! Freilich Bileam war ein Prophet, und Propheten empfangen nach Num. 12 in der Regel die Offenbarungen, die sie verkünden sollen, in Träumen und Gesichten, in Visionen und Ekstase. So war es auch mit Bileam, da er vor Balak als Prophet fungirte: sein Auge verschloss sich, ja er stürzte gar, der äussern Sinne beraubt, hin. Aber fungirte denn hier Bileam seiner Eselin, oder dem Engel des Herrn gegenüber als Prophet? empfing er hier Gottesoffenbarungen, die er diesem oder jener verkünden sollte? Und wie grundverkehrt ist die Auffassung, dass das Reden der Eselin eine Kundgebung Gottes für Bileam sei? dass der Inhalt ihrer Worte eine Gottesoffenbarung sei? Die Eselin sagte: „Was habe ich dir gethan, dass du mich geschlagen nun dreimal? Bin ich nicht deine Eselin, auf welcher du geritten von jeher bis auf diesen Tag? War ich je gewohnt dir so zu thun?" Wir fragen, ist das Gottes Wort? sind das Belehrungen und Offenbarungen Gottes? sind es nicht vielmehr reine Aeusserungen thierischer Empfindung, Klagen über unverdiente Züchtigung und Misshandlung, wie sie jedes Hausthier zwar nicht „in Worten menschlicher Rede", aber doch mit wohl verständlichen Gebehrden in ähnlichen Lagen immer kund giebt? Freilich heisst es: „Jehovah that der Eselin den Mund auf, und sie redete". Aber bezieht sich das denn auf den Inhalt und nicht vielmehr und ohne Möglichkeit eines Zweifels nur auf die Form der Rede? nämlich darauf, dass die Eselin nicht mehr in der ihr eigenen und von Natur zuständigen Weise der Kundgebung ihrer Gefühle und Empfindungen, sondern (weil Bileam diese in seiner Verblendung nicht verstanden hatte) durch göttliche Einwirkung in Worten menschlicher Rede zu ihm redete.

c) Wir hören weiter (S. 58): „Bileam bezeichnet sich in seiner dritten und vierten Weissagung (24, 3. 4. 15. 16) als den Mann mit verschlossenem leiblichem Auge, der die Worte Gottes hört, die Gesichte des Allmächtigen sieht, dem, wenn er in der prophetischen Ekstase niederfällt, die Augen aufgethan werden. Was ein solcher Mann, ein Seher von Profession, auf seinem eigenthümlichen Gebiete sieht und hört, das hat die Voraussetzung der Innerlichkeit entschieden für sich, so dass das Gegentheil

durch unwiderlegliche Gründe dargethan werden muss." — Ja, „**wenn**" er in der prophetischen Exstase niederfällt! Aber, fragen wir, war denn Bileam hier in prophetischer Exstase niedergefallen, um der Eselin Rede als ein nur mit dem innern Ohre Hörbares vernehmen zu können? — Ja, was ein „solcher" Mann „auf seinem eigenthümlichen Gebiete", d. h. doch wohl auf den Wegen seines Berufes, bei der Ausrichtung seines Berufs erfährt, hat die Voraussetzung der Innerlichkeit entschieden für sich. Aber, fragen wir wieder, war denn hier Bileam auf den Wegen seines Berufes? war er nicht vielmehr auf entgegengesetzten Wegen? Oder hat etwa, was die Boten Balaks, was später Balak selbst zu ihm spricht, weil er, ein Seher von Profession, dies doch auch auf seinem eigenthümlichen Gebiete sieht und hört, auch die Voraussetzung der Innerlichkeit entschieden für sich?

d) „Endlich," heisst es S. 58, „endlich, es lässt sich nicht zweifeln, dass die, dem Reden der Eselin unmittelbar vorhergehende Erscheinung des Engels einen innerlichen Charakter hatte, obgleich dies bei ihr ebenso wenig bemerkt wird, wie bei dem Reden der Eselin." Dies wird erwiesen erstens daraus, dass Bileam den Engel anfangs nicht sieht, denn dies sei nur denkbar, wenn die Erscheinung nicht in das grobmaterielle Gebiet hineinfiel, — und zweitens daraus, dass die Erzählung sagt: „Gott that Bileam die Augen auf", was durchaus nur vom innern Auge verstanden werden könne. — Also, das Sehen des Engels und das Hören der Rede der Eselin sind ganz analoge Erscheinungen, — beides nämlich innerliche Erlebnisse, Wahrnehmungen bloss des innern Sinnes, das Eine ein Sehen des Geistesauges, das Andre ein Hören des Geistesohres. Wir sehen uns die Sachen näher darauf an und finden dagegen, dass sie keineswegs analog sind, auch nicht einmal in der Auffassung Hengstenberg's. Ein in der That sehr wesentlicher Unterschied, den auch unser Verfasser nicht verläugnen kann, besteht (bei der gegnerischen Auffassung) zwischen beiden, nämlich der, dass das, was Bileam als Rede der Eselin mit dem innern Ohre hört, von ihm allein, und von Niemand Anderm, nicht von seinen zwei Knappen, nicht von den begleitenden Moabiterfürsten, die nach Hengstenberg platterdings in unmittelbarer Nähe zugegen gewesen sein müssen, gehört wird, — während das, was Bileam als Engel des Herrn mit dem innern Auge sieht, nach der Urkunde auch von einem Andern, der zugegen war, nämlich von der Eselin, und zwar von ihr früher als von Bileam, gesehen wird. Die gehörte Rede ist also ein bloss Subjectives, die geschaute Erscheinung aber ein Objectives, das Objective ist ein Aeusserliches, und die Erscheinung des Engels muss also auch, trotz des anfänglichen Nichtsehens Bileams, eine äusserliche gewesen sein. Dies Sehen der Eselin hat auch Hengstenberg (s. S. 61) Noth gemacht, aber er glaubt, diese Schwierigkeit glücklich überwunden zu haben. Erstens behauptet er: die Eselin hat den Engel nicht klar und deutlich gesehen, — (aber Vs. 23 heisst es doch: „Und es sah die Eselin den Engel des Herrn im Wege stehen und sein Schwert gezückt in seiner Hand"!!) — „denn sonst hätte sie auch bestimmt von ihm zu Bileam reden müssen (?!)", da sie das aber nicht thut, so hatte sie „offenbar nur das dunkele Gefühl eines vorhandenen Furchtbaren und Schrecklichen". Also doch eines Vorhandenen, eines objectiv Vorhandenen, eines nicht bloss für Bileams innern, geistlichen Sinn, sondern auch für ihre eigenen leiblichen, äussern Sinne Vorhandenen! Doch Hengstenberg belehrt uns aus Passavant's Lebensmagnetismus S. 316 ff., dass auch Thiere an dem s. g. second sight Theil haben, — stutzen, unruhig und scheu werden, nicht weiter vorwärts wollen u. s. w., wenn ein zweites Gesicht einem dafür empfänglichen Menschen sich zeigt; er hätte aus Kerner's Magikon und (wo wir nicht irren) auch aus dessen Seherin von

Prevorst eine Menge von Beispielen anführen können, wo Thiere, besonders Hausthiere, geister- oder gespensterhafte Erscheinungen ebenso gut sehen, wie die Menschen. Aber ändert das denn etwas an der Sache? Sind die angeführten Thatsachen verbürgt und zuverlässig, was wir hier nicht zu untersuchen haben, so beweisen sie eben, dass dem second sight und den Gespenstererscheinungen ebenfalls äussere, sinnliche Objectivität in irgend welchem Maasse zukommt. —

Allerdings aber muss es mit solchen Erscheinungen eine eigenthümliche Bewandtniss haben, dass der Eine sie sieht, der Andre nicht, — so auch mit der Erscheinung des Maleach Jehovah an diesem Orte, den die Eselin sieht und Bileam nicht sieht, zu dessen Wahrnehmung Gott Letzterm erst die Augen öffnen muss. Mit Recht führt Hengstenberg (S 52f.) als erläuternde Analogien die N.-Tl. Fälle Joh. 12, 28. 29 und Act. 9, 7; 22, 9 an, aber die Anwendung, die er von diesen Stellen macht, können wir nicht billigen. Nach Joh. 12 kam als Antwort auf das Gebet Christi: „Vater verherrliche deinen Namen“ eine Stimme vom Himmel; das Volk, das dabei stand, hörte sie und meinte, es habe gedonnert, Andre meinten, es habe ein Engel mit Jesu geredet; der Evangelist weiss aber, dass die Stimme gesprochen: „Ich habe ihn verherrlicht und will ihn ferner verherrlichen!“ Bei der Bekehrung Pauli Act. 9 und 22 sah Paulus den auferstandenen und erhöhten Herrn in seiner leiblichen Gestalt mit der Majestät seiner himmlischen Herrlichkeit und verstand die Worte, die Er zu ihm redete; seine Begleiter aber sahen nur einen Lichtglanz ohne die Umrisse einer persönlichen Gestalt und hörten nur eine Stimme ohne articulirte Worte. Da meint nun Hengstenberg: es sei klar, dass beide Erscheinungen der „Hauptsache nach dem Gebiete des innern Sinnes angehörten, und dass sie sich dem äussern Sinne nur als ein dumpfes Geräusch (oder als einen gestaltlosen Lichtschimmer) kund gaben... Nur mit ihrem äussersten Ende reichte die Erscheinung in das Gebiet des äussern Sinnes.“ Wir haben dieser Auffassung nur zwei bescheidene Fragen entgegen zu stellen: War das Berichtete ein innerliches Erlebniss bloss in der Seele Christi und Pauli, wie konnten denn die Umstehenden auch nur „das äusserste Ende“ davon sehen oder hören? oder drang etwa der Lichtschimmer, den sie sahen, von dem innern Seelenleben Pauli aus, oder das donnerartige Getöse, das sie hörten, von dem innern Seelenleben Christi in die Augen und Ohren der Umstehenden? Und wenn nur das äusserste Ende der Erscheinung dem Gebiet der sinnlichen Wahrnehmbarkeit, die Hauptsache dagegen dem Gebiete des innern Sinnes angehören soll, so fragen wir: Was ist denn hier die Hauptsache? Doch wohl das unterscheidende, selbstbewusste Verständniss des Gehörten und Gesehenen. Das Verständniss ist aber nie, auch beim bloss äussern Sehen und Hören nie Sache des äussern sinnlichen Auges und Ohres, sondern immer Sache des innern Geistesauges und -Ohres. Dann ist aber solch ein innerliches Erlebniss wesentlich nicht von einem äussern Erlebniss verschieden. — Diese Erkenntniss bringt uns das Verständniss der Sache näher. Mit Recht sagt Hengstenberg: „Nur die geistlich Entwickelten vernehmen bestimmte Worte; die weniger Geförderten merken zwar, dass gesprochen wird, aber nicht was, der grosse Haufe vernimmt bloss ein Getöse... sieht nur einen Lichtschimmer.“ So wie nur Derjenige die in fremder Sprache geredeten Worte unterscheidet und als Träger sinnvoller Gedanken in das geistige Verständniss aufnimmt, der fähig ist, diese Sprache zu verstehen; oder wie die Rede eines Philosophen nur von dem verstanden wird, der durch philosophische Bildung dazu befähigt ist, jedem Andern aber als ein sinnloses Gallimathias erscheint, — so gehört auch zur klaren, sichern Perception einer Erscheinung aus der himmlischen Welt geistliche Befähigung, himmlischer Sinn, ein Abgezogensein vom irdischen Treiben und ein Geöffnetsein der Seele für göttliche Einwirkungen; wem dies fehlt, wessen

Denken und Sinnen verstrickt ist in lediglich weltlichem, gemeinem Treiben, in Habsucht, Ehrgeiz, Genusssucht etc., der sieht und hört entweder gar nichts von der himmlischen Erscheinung, oder empfängt von ihr nur einen unbestimmten Eindruck. Erstres war bei Bileam der Fall: er denkt nur an Balaks Schätze, sinnt nur, wie er ihrer theilhaftig werden könne, hat für Höheres in diesem Augenblicke keinen Sinn, träumt bei wachen Augen nur von Balaks Gold und Ehren. Erst als er aus diesem Traumleben seiner Seele gewaltsam herausgerissen wird, als gewaltsam sein Sinnen und Denken vom Irdischen, in welchem es sich verstrickt hatte, abgezogen, und auf das Höhere, Himmlische hingewiesen wird, als „Gott ihm die Augen öffnete“, da erst sieht und erkennt er die himmlische Erscheinung, die schon vorher da war. Er sieht sie mit dem äussern Auge, aber er erkennt sie mit dem Geistesauge; denn der Weg zum Geistesauge geht durch das Sinnenauge.

Das sind die Argumente, mit denen Hengstenberg seine eigene Meinung stützt; beleuchten wir nun auch die Argumente, mit welchen er gegen unsre Auffassung und deren Begründung ankämpft.

e. „Das Reden der Eselin würde, heisst es S. 62, ein vollkommen bedeutungsloses sein. Nicht auf das Dass ihres Redens kommt es an, sondern auf das Was. Nur das Letztere, nicht das Reden an sich, dient Bileam zur Beschämung. Der Inhalt der Rede aber bleibt, auch wenn der Vorgang als ein innerlicher genommen wird.“ — Hengstenberg fasst die Rede der Eselin ihrem Inhalte nach als ein Wort Gottes an Bileam. Das ist grundfalsch, wie schon oben sub lit. b. gezeigt ist. Es waren bloss thierische Gefühle, thierische Empfindungen, die sich in ihrer Rede kund gaben. Möge Hengstenberg uns doch sagen, welches denn der göttliche Inhalt dieser Rede war. Kann er das nicht, — und er kann es gewiss nicht — so muss er auch zugeben, dass es zunächst und vor Allem auf das Dass, nicht auf das Was der Rede ankam. Die Eselin hatte ganz dasselbe, was sie jetzt dem Bileam durch ihr Reden kund gab, auch schon vorher durch Gebehrden kund gethan, so deutlich, dass jeder besonnene, nicht in dem Maasse wie Bileam durch andre Gedanken eingenommene Reiter aus diesen Gebehrden dasselbe hätte herausdeuten können und müssen, was die Eselin jetzt, da Gott ihr den Mund öffnete, in Worten menschlicher Rede sprach. Hengstenberg hat richtig erkannt, dass es bei dem Vorfall mit der Eselin auf die Beschämung Bileams ankam, (S. 60): „Der Vorfall mit der Eselin musste ihn vorher stutzig machen, beschämen, die Nebel der Leidenschaft zertheilen und sein Gemüth den Eindrücken des Göttlichen öffnen.“ Wäre Bileams Denken und Sinnen nicht in solchem Maasse vom fremden, ungöttlichen Streben eingenommen, sein Herz nicht von Golddurst und Ehrgeiz beherrscht und verblendet gewesen, so würde er selbst den Engel sogleich, als er sich ihm entgegenstellte, gesehen haben, und der ganze Vorfall mit der Eselin wäre gar nicht eingetreten. Aber Bileam sieht nicht, die Eselin dagegen sieht die majestätische, drohende Erscheinung. Nun hätten die Gebehrden der zurückweichenden, scheu werdenden und zuletzt sogar hinstürzenden Eselin ihn darauf führen können und müssen, dass solch ein widersetzliches Gebahren, das er nie vorher an ihr gesehen hatte, irgend einen objectiven Grund haben müsse; — und als Seher, in diesem Berufe, auf diesem Wege, nach solchen Antecedentien hätte er wohl ahnen, ja mit Sicherheit voraussetzen können, dass eine überirdische Kraft oder Erscheinung im Wege stehe. Dass die Eselin sah, was er, der Seher, nicht sah, das war die Beschämung für ihn, die den Nebel seiner Leidenschaft zertheilen, sein Gemüth den Eindrücken des Göttlichen öffnen sollte. Hätte er nun ihr Ausweichen, ihr Widerstreben, ihr Hinstürzen, ihre Gebehrden be-

achtet, in Ueberlegung gezogen und verstanden, so hätte dies schon hingereicht, so wäre das Reden der Eselin nicht nöthig gewesen. Aber er ist zu tief in berufswidrige Gedanken versunken, zu sehr von Leidenschaft umnebelt; er muss daher stärker angefasst werden, um seine Sehergabe aus ihrem Schlafe zu erwecken, um sein Bewusstsein aus dem träumerischen Zustande, in dem es sich befand, aufzurütteln. Es müssen Wunder eintreten, da die natürlichen Weckmittel nicht mehr wirken. Darum steigert Gottes Einwirkung die klagenden Gebehrden der Eselin in klagende Worte menschlicher Stimme. Dies Unerhörte, nie Erlebte, Ungeheuerliche weckt endlich den Seher, macht ihn stutzig, ruft ihn zum Selbstbewusstsein, zertheilt den Nebel der Leidenschaft, öffnet wieder sein Gemüth den Eindrücken des Göttlichen, das ihn umgiebt. —

f. „Welcher Reiter würde, sagt Tholuck l. c. S. 410, wenn sein Thier wirklich eine solche Klage begönne, ruhig darauf sitzen bleiben und sich damit begnügen, ihm bloss eine vernünftige Antwort zu geben, und nicht vielmehr sogleich hinabspringen und Zeter schreien." Auch Hengstenberg (S. 62) sagt: „Es hat von jeher die Vertheidiger der äusserlichen Auffassung sehr in Verlegenheit gesetzt, dass Bileam über das Reden der Eselin so gar keine Verwundrung äussert." — Wir können nun aber eben nicht sagen, dass uns dies in grosse Verlegenheit gesetzt habe. Denn ein argumentum e silentio hat, wie auch Hengstenberg zugesteht, nicht viel auf sich. Es kann Alles Das geschehen sein, ohne dass die Urkunde nöthig hatte, es zu berichten. Aber H. meint, die Verwundrung sei durch die erste Antwort Bileams in Vs. 29 ausgeschlossen (auf die Frage: Was habe ich dir gethan, dass du mich geschlagen nun dreimal? spricht Bileam: „Weil du mich so höhnest; wäre jetzt ein Schwert in meiner Hand, wahrlich, ich hätte dich erschlagen!"). Dass durch diese Antwort jedes vorangegangene oder begleitende Staunen unbedingt ausgeschlossen sei, will uns nicht einleuchten. Uebrigens machen wir noch darauf aufmerksam, dass diese Antwort ein Ausdruck leidenschaftlichen, besinnungslosen Zornes ist, der das Maass des Staunens in engere Grenzen eingeschlossen haben mag.

g. In Bileams Begleitung, sagt H. p. 62, waren seine zwei Diener Vs. 22, und ebenso die moabitischen Gesandten Vs. 20. 21. 35. Hätten wir es nun mit äusserlichen Erlebnissen zu thun, so wären auch sie Zeugen von Allem gewesen. Es ist aber merkwürdig, dass sich dagegen das Gefühl der Vertheidiger der äusserlichen Auffassung entschieden sträubt, auch ohne dass sie den Grund erkannt haben (?!), welcher diese Annahme unmöglich (!) macht, den nämlich, dass die moabitischen Gesandten von dem Vorgefallenen nichts ahnen durften. Wir entgegnen: 1) Es ist keineswegs so ausgemacht, wie H. meint, dass die moabitischen Gesandten bei diesen Vorfällen zugegen waren. Zwar, woran man zuerst denken könnte, dass sie, in der Nähe des moabitischen Gebietes angelangt, vorausgeeilt seien, um Balak die bevorstehende Ankunft des ersehnten Magiers zu verkünden, scheint, so sehr auch Vs. 36 (das Entgegenkommen Balaks bis an die Grenzen seines Gebiets) dafür sprechen möchte, durch Vs. 35 („Ziehe mit den Männern . . . Und so zog Bileam mit den Obersten") ausgeschlossen zu sein. Aber aus Vs. 22 wird es wahrscheinlich, dass sie dennoch aus anderweitiger Veranlassung nicht zugegen waren. Denn die ausdrückliche Bemerkung, dass die beiden Knechte Bileams zugegen waren, scheint einer Bemerkung, dass sie allein zugegen waren, gleich zu wiegen. Wie leicht konnte auch Bileam mit seinen Knechten eine kleine Strecke dem Hauptzuge voraus, oder hinter demselben zurück sein, und die Strecke brauchte bei diesem Terrain (in den Weinbergen) mit Krümmungen, Eckwegen, Engpässen wahrlich nicht gross zu sein, um den Boten Balaks zu verdecken, was in

Bileams unmittelbarer Nähe vorging. 2) Gesetzt aber auch, die Boten waren ebenso wie Bileams Knechte zugegen, so werden sie allerdings gehört haben, was die Eselin redete, aber in dem Inhalt ihrer Rede war auch durchaus nichts, „wovon sie nichts ahnen durften," und was das Sehen des Engels und das Hören seiner Rede betrifft, so kann es ihnen damit gar wohl ergangen sein, wie denen, von welchen Joh. 12, 28. 29 und Act. 9, 7; 22, 9 berichtet (s. oben sub lit. d.). — 3) Gesetzt aber endlich auch, Balaks Boten seien nicht nur zugegen gewesen, und hätten nicht nur die Rede der Eselin gehört, sondern auch die Gestalt des Engels gesehen und seine Rede vernommen, so würde auch das uns nicht im Mindesten stören. Schon bei der ersten Botschaft hatte Bileam ihnen gesagt (Vs. 13): Ziehet in euer Land, denn Jehovah weigert sich, mir zu gestatten, mit euch zu ziehen", und trotz dem beharrt Balak bei seinem Begehren und bei seiner Hoffnung, es erfüllt zu sehen. Wäre der Grund, dass seine Gesandten nichts von dem auf dem Wege Vorgefallenen ahnen durften, stichhaltig, dann hätte Bileam auch nicht den ersten Boten sagen dürfen: Ziehet hin, denn Jehovah hat sich geweigert u. s. w.; dann hätte Bileam nach seiner Ankunft im Moabiterlande zu Balak nicht so zweifelnd reden dürfen, wie Vs. 38. Denn hier sagt er dem Balak ganz dasselbe, was ihm der Engel des Herrn auf dem Wege gesagt hatte: „Ich vermag nichts Anderes zu reden, als was mir Jehovah in den Mund legen wird." Nicht unbedingt und ausdrücklich war ihm gesagt, dass er nur werde segnen nicht fluchen können, sondern immer nur, dass er werde reden müssen, was Jehovah ihn heissen werde. Auf diese Unbestimmtheit in den Kundgebungen Jehovah's konnte Bileams, konnte Balaks heidnischer Sinn immer noch die Hoffnung gründen, dass es ihnen doch vielleicht noch gelingen werde mit ihren Absichten. Konnten sie doch den Fortschritt in dem Verhalten Jehovah's von dem anfänglichen Verbote des unbedingten Gehens (Vs. 12) zu der spätern Erlaubniss des bedingten Gehens (Vs. 20), und dem endlichen Gebote des (freilich noch immer bedingten, aber zweideutig bedingten) Gehens als eine immer steigende Connivenz Jehovah's deuten, die noch ein Weiteres hoffen liess! Ja man könnte sogar meinen, dass Balaks Boten selbst Zeugen sein mussten von jenen Vorfällen, sei bedeutsam und wesentlich für die Entwicklung des Drama's, bedeutsam für Bileam zur Verstärkung seiner Beschämung, bedeutsam für Balak, um ihn desto kräftiger von der Ohnmacht seines Beginnens zu überzeugen, und ihn, falls er sich wolle weisen lassen, dahin zu bringen, von seinem verkehrten Streben abzulassen.

h. „Das Reden der Eselin," lesen wir endlich S. 63, „das Reden der Eselin, in das Gebiet der äussern Wirklichkeit versetzt, scheint die ewigen Gesetze zu verrücken, welche in Gen. K. 1 zwischen der Menschen- und Thierwelt gezogen sind." Wir wollen nicht auf das Reden der Schlange im Paradise hinweisen, denn das wird unser Verf. auch wohl als einen innern Vorgang oder dergl. hinweg exegesiren; wir wollen auch nicht mit Baumgarten (S. 359) entgegnen: „So reden Diejenigen, welche darauf ausgehen, die Möglichkeit des Wunders überhaupt zu läugnen; denn wenn es in der Schöpfung ewig unverrückbare Grenzen giebt, so können in Ewigkeit keine Wunder geschehen", — denn so schlimm hat es Hengstenberg gewiss nicht gemeint, und wir halten es für unbillig, ein allerdings etwas unvorsichtig gesprochenes, weil nicht hinlänglich umschriebenes und motivirtes Wort des Gegners in solcher Weise auszubeuten. Es giebt allerdings (so behaupten wir mit Hengstenberg gegen Baumgarten) durch Gen. 1 gesetzte Grenzen, die kein Wunder überschreiten wird und kann. Wir sollten meinen, auch Baumgarten wird uns zugeben, dass Ovidische Metamorphosen auf dem Boden der heiligen Geschichte auch dem festesten Wunderglauben undenkbar sind; — es muss

also doch eine Grenze da sein, die selbst das Wunder nicht überschreiten kann, weil Gott, von dem die Wunderkraft kommt, und der die Grenze gesetzt hat, sie nicht überschritten wissen will. Diese Grenze lässt sich, scheint uns, leicht beschreiben. Es ist die Linie, die gezogen ist zwischen Natur und Geist, zwischen der unpersönlichen, unfreien Kreatur und der freien, persönlichen Kreatur. Gott will, wird, und kann diese Linie durch sein Eingreifen nicht verrücken. Er wird z. B. nicht ein Thier in einen Menschen, nicht einen Menschen in ein Thier verwandeln wollen. Im Gebiete der Natur ist sein Eingreifen ein unbedingtes, im Gebiete des kreatürlichen Geistes aber ein bedingtes, denn er hat den Menschen zu seinem Bilde geschaffen, hat ihm Freiheit und Persönlichkeit verliehen, die den übrigen irdischen Geschöpfen versagt sind. Weil nun Gott gewollt hat, dass der Mensch frei sei, respectirt er die Freiheit auch noch in dem gefallenen, in dem empörerischen, ja selbst in dem verstockten Menschen. Und weil Gott gewollt hat, dass das Thier ein Thier, die Pflanze eine Pflanze sei, so wird und muss Er auch wollen, dass sie bleiben, wozu er sie gemacht hat, denn sonst würde Er sich selbst widersprechen. Das Wunder also, das durch irgend ein Geschöpf vermittelt ist, wird sich in der Sphäre der Wesenhaftigkeit dieses Geschöpfes bewegen müssen, wird es nicht in die Wesenssphäre eines andern, von ihm wesentlich verschiedenen Geschöpfes versetzen können. Würde das Reden der Eselin diese Grenze überschreiten, so würden wir Hengstenberg Recht geben müssen. Das eben bestreiten wir aber. Man entgegne uns nicht: Eben die Sprache gehört ja doch zum unterscheidenden Wesen des Menschen. Denn nicht die Sprache als blosse Form, nicht die Fähigkeit vermittelst der Sprachorgane articulirte Töne, die wir Worte nennen, hervorzubringen, sondern die materiale Seite der Sprache, dass die Worte Ausdruck des Geistes, Träger des Gedankens sind, das ist das Wesenhaft-Menschliche. Die Erfahrung zeigt, dass auch manche Thiere, Papageien, Elstern etc., selbst vierfüssige Thiere durch Uebung dahin gebracht werden können, Worte menschlicher Rede auszusprechen; aber die Sprache, insofern sie den Menschen vom Thiere unterscheidet, bleibt ihnen nach wie vor gleich fern und fremd. Kommt es also bei der Beschreibung der Sprache als der Grenze zwischen Mensch und Thier nicht auf den Sprachlaut sondern auf den Sprachinhalt an, so überschreitet das Wunder, welches in dem Munde eines Thieres Worte menschlicher Rede bildet, jene Grenze nicht, so lange nicht der Inhalt dieser Worte über die Sphäre des thierischen Wesens hinausgeht. Wäre Bileams Eselin, um diesen Satz auf unsern Fall anzuwenden, jene Rolle zugewiesen worden, welche gleich darauf der Engel des Herrn ausrichtet, — hätte also die Eselin dem Bileam Vorwürfe darüber gemacht, dass er aus Geld- und Ehrgeiz Gottes Willen widerstrebe, dass er hingezogen sei mit dem Wunsche fluchen zu können, wo er doch nur segnen durfte u. dgl., dann würde man, glauben wir, mit Recht sagen können, dass die von Gen. I gesetzten ewigen Grenzen überschritten seien. Aber davon findet sich in der Rede der Eselin keine Spur (vgl. oben sub lit. b.). Alles was die Eselin sagt, ist nur Ausdruck der Empfindungen, die in der dem Esel durch Gen. 1 gegebenen Natur begründet sind. Auch das Thier hat eine Seele, auch das Thier hat Empfindungen und Gefühle, hat (wenigstens auf den höhern Stufen der thierischen Existenz) ein Gefühl für Recht und Unrecht innerhalb seiner Lebenssphäre; es kann diesen Gefühlen und Empfindungen, wenn auch in nur unvollkommner Weise, einen Ausdruck geben durch seine Geberden, durch gewisse Modulationen seiner thierischen Stimme. Was in unserm Falle die Eselin redet, ist nicht eine Offenbarung Gottes an Bileam, sondern eine Kundgebung des Thieres an ihn. Es ist durchaus nichts Pneumatisches, nur Psychisches in dieser Rede. Wenn die Eselin,

s sie von Bileam in so unsinniger Weise mit Schlägen vorwärts getrieben, von dem ezückten Schwert des Engels aber zurückgehalten wurde, ihren Empfindungen, ihrer ngst, ihrem Schmerz, dem Gefühl des widerfahrenen Unrechts in Gebehrde und timme einen Ausdruck gab, so kam das ohne Zweifel aus eigenem, thierischem Antrieb, enn aber nun dieser Thieresstimme diejenige Modulation gegeben wurde, durch elche sie als Worte menschlicher Rede zu Bileams Ohren gelangte, so war das eine olge unmittelbar göttlicher Einwirkung, war ein Wunder.

Bei der Begründung der Nothwendigkeit, den Vorfall als einen äusserlich erlebten ı deuten, können wir uns nach dem Voranstehenden kürzer fassen: 1. Nirgends im erichte ist eine Spur zu finden, dass eine Ekstase bei Bileam eingetreten sei. Dass e Worte: Gott öffnete dem Bileam die Augen, — nicht dahin gedeutet werden dürfen, t schon oben sub lit. d. erwiesen. Bezeichneten diese Worte aber wirklich, wie H. ill, ein Oeffnen des innern Auges, das ein Verschliessen des äussern Auges zur Vorıssetzung hat, so würden wir dann erst recht genöthigt sein, den Vorgang mit der selin äusserlich zu fassen, denn dann hätten wir ein ausdrückliches Zeugniss im Becht, dass das Reden der Eselin vor dem Eintritt der Ekstase stattfand. Oder muthet an uns etwa zu, dass wir glauben sollen, der schon zum Hören der Rede der Eselin ıstatisch gemachte Bileam habe trotzdem noch besonders zum Sehen und Hören des ngels ekstatisch gemacht werden müssen? Der äussern Sinne giebt es fünf, sie sind on einander unterschieden und geschieden, sie können daher auch vereinzelt geöffnet ad geschlossen werden. Der innere Sinn aber ist nur Einer, ist er zum Hören geffnet, so ist er es auch eo ipso zum Sehen. Und warum sagt denn der Bericht nicht orher auch: Gott öffnete ihm die Ohren —, wie er nachher sagt: Gott öffnete ihm e Augen —?

2. Die Worte Vs. 28: „Da that Jehovah der Eselin den Mund auf“ igen mit unabweisbarem Zwange zu der Auffassung, dass die göttliche Einwirkung der Eselin ihr Object hatte, während nach H. Gott auf die Eselin gar nicht, sondern lein auf Bileams Seele eingewirkt hat. Es ist eine arge Selbsttäuschung, wenn H. eint, dies Argument durch die Bemerkung beseitigt zu haben (S. 55): „Diese Worte ellen das Reden der Eselin als ein durch die Wirksamkeit Gottes hervorgerufenes dar; ie aber dies Reden erfolgte, ob für den innern Sinn, oder für den äussern, darüber ıgen sie gar nichts aus.“ Sic! — Es ist nicht von einer Einwirkung Gottes auf das hr Bileams (weder auf das innre, noch auf das äussere) die Rede, sondern von einer inwirkung auf den **Mund** der Eselin. — Fast noch bestimmter und zwingender sind ie Worte des Petrus II, 2, 15. 16: „Bileam, der Sohn Bosor's, liebte den Lohn der ngerechtigkeit, empfing aber eine Zurechtweisung seiner Gottlosigkeit: das sprachose Lastthier, mit Menschenstimme redend, wehrte der Thorheit des Propheten. - Die Zurechtweisung (Beschämung) liegt allerdings nicht zunächst in dem Reden der selin, sondern zunächst darin, dass sie, das unvernünftige Thier, sieht, was der hochegabte Seher, der aber durch seine Leidenschaft unter das Niveau thierischer Begabung erabgesunken ist, nicht sieht. Aber dass die Eselin gesehen, wird dem Bileam erst urch ihre Rede zum Bewusstsein gebracht, und so ist es in der That erst das Reden er Eselin, das ihm die Beschämung bringt.

3. Wie die Eselin leibhaftig und äusserlich sichtbar gegenwärtig war, so muss uch ihr Reden äusserlich und leiblich hörbar gewesen sein*).

*) Bileams redende Eselin ist nach Daumer (der Feuer- und Molochsdienst der

2. Man hat das **Benehmen Jehovah's** Bileam gegenüber in hohem Grade auffallend gefunden. „Gott der Unwandelbare, bemerkt Hartmann S. 499, verbietet heute dem Bileam mit den Leuten zu ziehen Vs. 12, — und morgen, als er sich anders bedacht, befiehlt er, die Reise in Gesellschaft derselben anzutreten Vs. 20. — Und als er nun sich auf den Weg begeben, entflammt nach Vs. 22 Jehovah's Zorn gegen ihn. Wie nun Bileam, durch diese ihm ganz unerklärliche Erscheinung bestürzt gemacht, einlenken will, erhält er in Vs. 35 plötzlich die Weissagung: Nein, du sollst mit den Leuten ziehen."

Mit Recht entgegnet Hengstenberg: „Dass hier ein Missverständniss zu Grunde liegt, steht schon von vornherein fest. Schon der Name Jehovah („Ich bin, der ich bin" Ex. 3, 14) leistet Bürgschaft dafür, dass kein Israelit je auf den Gedanken kommen konnte, Gott eine so kindische Wandelbarkeit zuzutrauen. Und Bileam selbst sagt (23, 19): „Gott ist kein Mensch, dass Er lüge und kein Menschensohn, dass Ihn gereue; sollte Er sprechen und nicht thun, sollte Er reden und nicht ausführen." Bei

---

alten Hebräer. Braunschw. 1842 S. 136 ff.) ein schlagender Beweis dafür, dass Bileam ein Priester des bacchisch-priapischen Eselscultus des Baal-Peor war. Wenn die Urkunde ihn aber zum Propheten des Moloch-Jehovah macht, so ist das natürlich spätere Fälschung. Dass dieser Eselscultus, der Daumer's ungetheilte Sympathie für sich hat, in Israel neben dem alt-orthodoxen, menschenfressenden Molochscultus geherrscht habe, ergiebt sich auch, meint Daumer, aus den Angaben der Klassiker (Tac. Hist. 5, 3; Plut. Symp. 4, 5), wonach die Juden in der Wüste, dem Verschmachten nahe, durch eine Heerde wilder Esel auf reiche Wasserquellen hingewiesen worden seien, weshalb sie später das Bild eines Esels in dem Tempel aufgestellt und dasselbe angebetet hätten. Aus unserer Geschichte (besonders aus C. 25 vgl. mit C. 31, 16) gehe aber hervor, dass Bileam es war, der diesen Eselscultus in Israel einführte. Obwohl stets von den Anhängern des Moloch-Jehovahcultus auf das grausamste verfolgt und unterdrückt (z. B. Num. 21, 7 ff.; 31, 1 ff.) habe sich derselbe bis in die Zeit Christi erhalten, in dessen Geschichte die Sage Momente beider Culte, jedoch mit entschiedenstem Vorherrschen des menschenopfernden Molochscultus verwebt. Namentlich im Laubhüttenfeste, das ein uraltes kanaanitisches Eselsfest mit bacchischen und phallischen Freuden war (p. 161), habe sich eine Reliquie desselben erhalten. Daumer weiss uns nun von diesem priapischen Eselscultus viel Liebliches zu erzählen. Er rühmt von ihm (p. 144): dass er von tiefem speculativem Gehalte sei, dass ein Geist der Milde und Humanität in ihm wehe, der ihm zur grössten Ehre gereiche, so dass sich das Christenthum gewiss nicht zu schämen habe, zu ihm in Beziehung zu stehen. „Er ist ganz harmlos, ganz mild und ohne Grausamkeit . . . Sein Gott ist ein Gott des Lichtes, des Wassers, des Weines, der bacchischen und phallischen Lust, der Vergönner und Erreger der ungebundensten Heiterkeit. Leider hat aber das Christenthum mehr aus dem finstern, feindseligen und grausamen Molochscultus herübergenommen. Das naturfeindliche Element des Molochsdienstes herrscht vor und die Nothwendigkeit des Menschenopfers ist zum eigentlichen Centrum der christl. Religion geworden, während der schöne, sinnige, tiefspeculative und humane Eselscultus mit seiner Apotheose fleischlicher Lust fast ganz zurückgedrängt ist, und höchstens nur noch in der ächt bacchischen Handlung Christi auf dem Festgelage zu Kana Joh. 2 hervortritt." — Wir gratuliren dem jungen Deutschland zu seinen uralten Origines!

ler ersten Botschaft ist nur von einem Gehen behufs des Fluchens die Rede. Dies wird erboten und bleibt verboten. Bei der zweiten Botschaft wird das Gehen erlaubt, aber ıur das Gehen, um zu reden, was Gott ihm befehlen wird. Das ist ein Fortschritt in lem Verhalten Jehovah's zu Bileam, der durch Bileams Verhalten bedingt ist, aber kein Widerspruch. Es war von Anfang an Gottes Wille, dass Bileam entweder gar nicht gehe, oder aber gehe, um durch seine Rede Moab zu entmuthigen, Israel zu ermuthigen, ınd durch Beides Israels Gott zu verherrlichen. Da aber solch ein Gehen dem Bileam ıicht Vortheil und Gunst, sondern Nachtheil und Ungunst bringen muss, so fordert Gott dies nicht von ihm, untersagt ihm aber das Gehen, wie er (Bileam) es wollte, ıämlich das Gehen ohne Bedingung, das Gehen um zu thun, was Balak möchte. Bei der zweiten Botschaft würde Bileam, wenn sein Herz lauter geblieben wäre, nicht rst wieder um die Erlaubniss zum Gehen nachgesucht haben. Aber er thut es dennoch, enn er hätte gar zu gerne den versprochenen Lohn erlangen mögen. Nun erlaubt ihm Gott ein bedingtes Gehen, bedingt nämlich durch die Nothwendigkeit, zu reden, was Gott ihn heissen werde, und dass dies nicht Worte des Fluches, sondern Worte des Segens über Israel sein würden, hätte er sich bei unbefangener Ueberlegung wohl denken können. Mit solch bedingter Erlaubniss war Bileams sündiger Neigung freilich nicht edient, aber er meint, wenn er nur erst die Erlaubniss zum Gehen an sich habe, werde as Uebrige sich schon finden. Und er geht mit dem Wunsche und der Absicht, zu luchen. Darüber ergrimmt der Zorn Gottes und er tritt ihm strafend entgegen. Nun rklärt zwar Bileam, halbherzig sich fügend, dass er umkehren wolle, aber jetzt gebiéet ihm Gott zu gehen, damit er segne. Bileam hat Gott als Mittel zu seinen Zwecken rauchen wollen, zur Strafe dafür soll er jetzt als Mittel zu Gottes Zwecken dienen. Doch aber ist Bileam nicht verloren zu geben. Er muss zwar als Mittel zu Gottes Zwecken dienen, aber er kann dies immer noch mit eigener freier Zustimmung; er muss thun, was ihm statt Gold und Gunst nur Schimpf und Zorn bei den Moabitern einträgt, aber er kann dies noch immer so thun, dass es ihm Gunst und Ehre bei Gott inträgt. Segnen muss er jetzt, aber es kommt darauf an, ob er es mit Lust und Freude, nit Zustimmung seines Herzens und willigen Gehorsam thun wird, oder nur widerwillig ınd mit Zwang. (Vgl. Hengstenberg, Beitr. III, 469 ff. und Bileam S. 43 f.)

Bileams Weissagungen.

§ 93. (Num. 22, 36 — 23, 24.) — Balak geht, um den Seher recht ıoch zu ehren, demselben bis zur Grenze seines Reiches entgegen, aber Bileam dämpft seine Freude über das Kommen doch einigermaassen durch lie bestimmte Ankündigung, er werde nur reden können, was ihm Jehovah in den Mund legen werde. Er hält es nämlich für rathsam, den König auf den möglicher-, ja wahrscheinlicherweise erwartungswidrigen Ausgang des Unternehmens vorzubereiten. Am nächsten Morgen schreiten indess beide zum Werke. Balak führt den Seher auf die Höhen Baal's (Bamoth Baal), von wo aus er das ganze Lager Israels bis an sein Ende hin überschauen konnte[1]). Auf Bileams Geheiss werden sieben Altäre errichtet, und auf jedem derselben opfert nicht nur Bileam selbst, sondern auch Balak je einen Stier und einen Widder, um Jeho-

vah's Gunst sich zu erwerben und Ihn zu dem Unternehmen geneigt zu machen. Dann begiebt sich Bileam bei Seite auf einen Hügel, um nach Weise heidnischer Seher sich durch Augurien zum prophetischen Reden zu befähigen[2]). Von da zurückgekehrt verkündet er die Rede, die Jehovah in seinen Mund gelegt hat:

Vs. 7. Von Aram liess mich holen Balak,
Der König Moabs von den Bergen des Ostens:
„Komm, verwünsche mir Jakob,
Und komm, bedräue Israel!"

Vs. 8. Doch wie soll ich fluchen, dem Gott nicht fluchet,
Und wie bedräuen, den Jehovah nicht bedräuet?

Vs. 9. Denn von dem Gipfel der Berge sehe ich ihn
Und von den Hügeln gewahre ich ihn.
Siehe es ist ein Volk, abgesondert wohnend,
Unter die Heiden nicht sich zählend.

Vs. 10. Wer bestimmet den Staub Jakob's
Und nach der Zahl das Viertheil Israel's?
Meine Seele möge sterben des Todes dieser Redlichen,
Und es sei mein Ende gleich dem seinigen[3]).

Höchlich entrüstet über diesen Spruch, der seinen Feinden Segen statt Fluch gebracht, tröstet sich doch Balak mit der Hoffnung, dass vielleicht die Ungunst des gewählten Ortes die Schuld trage. Er führt deshalb den Seher auf das Feld der Wächter oben auf dem Pisgah, von wo aus nur ein kleiner Theil des Lagers gesehen werden konnte[1]). Nachdem Bileam hier dieselben Vorbereitungen getroffen, wie auf den Höhen Baals, hob er an seinen Spruch:

Vs. 18. Auf, Balak, und höre!
Horch auf mich, Sohn Zippor's!

Vs. 19. Nicht ein Mensch ist Gott, dass Er lüge,
Noch ein Menschenkind, dass Ihn gereue.
Sollte Er sprechen und es nicht thun,
Sollte Er reden und es nicht ausrichten?

Vs. 20. Siehe Worte des Segens hab ich empfangen,
Er hat gesegnet und nicht zu wenden vermag ich's.

Vs. 21. Nicht schauet Er Bosheit in Jakob,
Und nicht siehet Er Leid in Israel.
Jehovah, sein Gott, ist mit ihm,
Und Königsjubel unter ihm[3]).

Vs. 22. Gott führte sie aus Aegypten,
Ihre Rüstigkeit ist wie die eines Büffels.

Vs. 23. Denn nicht Zeichendeutung ist in Jakob,
Und nicht Wahrsagung in Israel.
Zur Zeit wird zu Jakob gesagt
Und zu Israel, was Gott vollführet.

Vs. 24. Siehe das Volk, der Löwin gleich, stehet es auf,
Und gleich dem Löwen erhebt es sich:
Nicht legt er sich, bis er fresse Raub,
Und trinke Blut der Erschlagenen.

1. Ueber die Höhen Baals und das Feld der Wächter auf dem Pisgah vgl. § 88, 1. — ier tritt uns bei der Vergleichung von Num. 22, 41 mit K. 23, 13 eine Schwierigkeit ıtgegen, die Hengstenberg (S. 103 ff.) keineswegs befriedigend gelöst, sondern nur och vermehrt zu haben scheint. An jener Stelle nämlich heisst es, dass Bileam von en Höhen Baals aus das Ende des Volkes (קְצֵה הָעָם) habe sehen können. Da un aber auf diesem Standorte Bileams Spruch so sehr gegen den Wunsch und die Er'artung Balaks ausfällt, schreibt Letzterer dies der Ungunst des Ortes zu und spricht eshalb (23, 13) zu dem Seher: „Komm mit mir an einen andern Ort, von wo du es las Volk) sehen wirst, (aber nur) das Aeusserste seines Endes (אֶפֶס קָצֵהוּ) 'irst du sehen, und sein Ganzes nicht wirst du sehen." Dass die beiden verschieenen Orte in Betreff der Aussicht auf das Lager Israels in einem gewissen Gegensatz u einander stehen müssen, leuchtet sofort ein. Das hat auch Hengstenberg erkannt. 'a er aber von der Voraussetzung ausgeht, dass an beiden Stellen von einem Schauen ur des Endes (d. h. eines kleinen Theiles) vom Volke die Rede sei, so meint er, es leibe nichts übrig, als anzunehmen, „das Ende" stehe an der zweiten Stelle in einer mfassendern Bedeutung als an der ersten, wo nur das äusserste Ende gemeint sei. 'iese Deutung widerspricht aber ebenso sehr den Worten wie dem Zusammenhange. enn nicht an der ersten Stelle, sondern gerade an der zweiten ist von dem äussersten Ende die Rede, und die Worte: „Nur das Ende des Volkes wirst du sehen, aber as Ganze wirst du nicht sehen" führen bei der unzweifelhaften Gegensätzlichkeit essen, was von beiden Orten prädicirt wird, mit Nothwendigkeit zu der Auffassung, ass der Unterschied beider Oertlichkeiten eben darin bestehe, dass dort das ganze Volk, ier aber nicht das ganze Volk gesehen werden konnte. Das πρῶτον ψεῦδος der lengstenberg'schen Auffassung liegt darin, dass er an beiden Stellen ein „nur" upplirt. An der zweiten Stelle ist man durch den Zusammenhang unzweifelhaft dazu erechtigt, ja genöthigt; an der ersten Stelle fehlt aber alle Berechtigung, geschweige enn Nothwendigkeit dazu. Beseitigt man aber hier das irreführende „nur", und bleibt ıan einfach bei den Worten des Textes: „und er sah von da aus das Ende des Voles", so steht, scheint uns, nichts entgegen, diesen Ausdruck in dem Sinne zu fassen: Er übersah das ganze Volk bis an sein Ende", wie auch Gesenius im Thes. p. 1227 eutet: Vidit extremum populum, i. e. universum populum usque ad extremitates jus. Dass קצה in diesem Sinne gebraucht wird, steht ausser Zweifel; man vgl. z. B. ien. 47, 2, wo gesagt wird, Josef habe מִקְצֵה אֶחָיו fünf Männer genommen, um sie 'harao vorzustellen, — d. h. doch wohl: aus der ganzen Anzahl, aus der Gesammteit seiner Brüder. Ganz ebenso ist das Wort in Ezech. 33, 2 gebraucht. Eben weil קְצֵה הָעָם in diesem Zusammenhange die Gesammtheit des Volkes bezeichnet, musste in Num. 23, 13, wo nur ein Bruchtheil der Gesammtheit bezeichnet werden soll, das

beschränkende אפס als nomen regens hinzutreten. אפס heisst das Entschwinden, Aufhören, Zu-Ende-sein. אֶפֶס קְצֵה הָעָם kann also nur heissen: Das äusserste Ende des ganzen Volkes, das Ende der Gesammtheit des Volkes. Welch eine unerträgliche Tautologie wäre es hier auch zu sagen: das Ende des Endes vom Volke! und wie sinnwidrig vollends, wenn das „Ende des Endes" ein grösserer, das „Ende" allein aber ein kleinerer Theil des Ganzen sein sollte! Hengstenberg beruft sich freilich auf sein Resultat in Betreff der geographischen Lage beider Oertlichkeiten, dem zufolge die Höhen Baals viel, viel weiter vom Lager Israels entfernt lagen als der Pisgah. Allein so lange der Satz gilt, dass das Unsichre und Zweifelhafte nach dem Sichern und Unzweifelhaften — und nicht umgekehrt — normirt werden müsse, wird es auch feststehen müssen, dass sein auf so höchst unsichern, vagen und zweifelhaften Vermuthungen und Combinationen beruhendes Resultat über die Lage der Bamot-Baal ein irriges ist, falls wirklich damit die oben erwiesene Auffassung von Num. 22, 41 unverträglich ist.

Balak ging, wie Hengstenberg ganz richtig sagt, von der Voraussetzung aus, dass Bileam nothwendig Israel vor Augen haben müsse, wenn sein Fluch wirksam sein solle. Darum eben wählte er zum ersten Standorte eine Stätte, von wo aus der Seher das ganze Volk überschauen konnte. Als aber der Ausgang sich als das Gegentheil seiner Erwartung zeigte, da meint er, der Anblick des ganzen weit ausgedehnten Lagers mit seinen Myriaden von Zelten sei der Seele des Sehers zu überwältigend gewesen. Um nun für den zweiten Versuch einer solchen Voreingenommenheit vorzubeugen, wählt er einen Ort, von wo nur ein kleiner Bruchtheil des Lagers zu sehen war. — So, und nur so erhalten seine Worte in 23, 13 Verständniss, während sie bei jeder andern Auffassung ganz sinnlos dastehen.

Nur Eins könnte unserer Auffassung Schwierigkeiten zu bereiten scheinen, dass nämlich Balak zum dritten Standorte den Berg Peor wählt, von wo, wie aus der Weissagung selbst (K. 24, 5) und aus der Beschreibung des Erzählers (23, 28; 24, 2) hervorgeht, Bileam das ganze Israel nach allen seinen Stämmen und die ganze wohlgegliederte Ordnung (Vs. 6) des Lagers und seiner Zelte vollständig und deutlich (aus der Nähe) sah. Allein allzusehr befremden kann dies doch nicht; denn gerade das Misslingen auch beim zweiten Versuche musste den Balak überzeugen, dass die vermeintliche Ursache des ersten Misslingens eine irrige war, und konnte ihn veranlassen, jetzt noch einmal einen Versuch mit einem Standorte zu machen, von wo das Lager ebenso vollständig, aber noch viel deutlicher und klarer, als beim ersten Male, überschaut werden konnte.

2. Nach verrichtetem Opfer ging Bileam auf **Augurien** (נְחָשִׁים) (Num. 24. 1) aus. „Ich will gehen, sagt er K. 23, 3 zu Balak, vielleicht kommt mir Jehovah entgegen, und was Er mich schauen lässt, will ich dir verkünden." Und Jehovah „kam ihm entgegen (Vs. 4) und legte Rede in seinen Mund." So kehrt er geisterfüllt zu Balak zurück und verkündet seinen Spruch (מָשָׁל). Ebenso bei der zweiten Weissagung K. 23. 15. 16. Bei der dritten aber und vierten unterlässt er es, — K. 24, 1: „Und da Bileam sah, dass es Jehovah gefiel, Israel zu segnen, ging er nicht, wie die beiden vorigen Male, nach Augurien aus." Heidnische Mantik pflegte, wenn die Augurien anfangs ungünstig ausfielen, die Anstellung derselben öfter zu wiederholen, in der Hoffnung, durch ihre Beharrlichkeit die Götter umzustimmen, und günstigere Zeichen davon zu tragen So dachte auch Bileam; als aber zweimal seine Hoffnung ihn getäuscht, unterlässt er zum dritten- und viertenmale das Augurienwesen gänzlich und überlässt sich allein der unmittelbaren Eingeistung Jehovah's.

3. In beiden Weissagungen preist Bileam (Vs. 10. 21) Israel als ein **redliches,**

rechtschaffenes Volk, als ein Volk, an welchem Jehovah keinen Fehl und Makel finde, das daher auch frei von Leid und Drangsal sei. Es versteht sich von selbst, dass dies nicht von den einzelnen Individuen, von Einzelsünden und Einzelleid gilt, sondern von dem Gesammtcharakter, den Israel als Ganzes, als Volk an sich trägt. Aber auch dann noch muss diese Schildrung uns befremden, denn zu lebendig steht es uns noch vor der Seele, wie widerspenstig, ungehorsam und undankbar sich durchweg dies Volk bis dahin erwiesen, welche Noth es seinem Gotte gemacht, und mit welcher Menge von Strafen und Plagen Er es deshalb hat heimsuchen müssen. Der Hinweis auf die Thatsache, dass nun bereits das Geschlecht der Verworfenen ausgestorben, und schon ein neues Geschlecht herangewachsen sei, welches bessern und gehorsamern Herzens war, dem daher auch zur Zeit all sein Thun gelungen ist, genügt offenbar nicht; — denn an den Verkehrtheiten des vorigen Geschlechtes, die bis in das letzte Jahr hineinreichten, hat auch das gegenwärtige Geschlecht seinen Antheil, und schon das nächstfolgende Kap. 25 zeigt, dass auch in der jungen Generation noch genug von der Verkehrtheit der alten übrig ist. Wir müssen die Sache tiefer und innerlicher fassen. Bileams prophetischer Blick und Spruch dringt, eben weil er ein wahrhaft prophetischer ist, durch die Schaale der Aeusserlichkeit hindurch auf den Kern und das Wesen der Dinge. Seine Rede hat es nicht damit zu thun, was Israel seiner äussern und wandelbaren Erscheinung nach jetzt oder zu einer andern Zeit ist, sondern damit, was es seinem Berufe und seiner Bestimmung nach zu jeder Zeit ist. Zwischen Idee und Erscheinung ist in dieser sündigen Welt immer ein Contrast, der bald mehr, bald minder stark hervortritt. Auch in Israel finden wir diesen Contrast, und zu manchen Zeiten tritt er in erschreckend greller Weise hervor. Aber der unvergängliche Same der Verheissung, den der Erzeuger des geistlichen Israels in das äussre Israel hineingelegt hat, ist auch dann noch da. Ein Israel rechter Art, dem das Prädikat der Redlichkeit und Rechtschaffenheit mit Recht zukommt, ist auch in den versunkensten Zeiten noch als ein reactionskräftiges Ferment da, und wären es auch nur die Siebentausend, die ihre Kniee nicht beugen vor Baal. Auch in solchen Zeiten ist Israel seinem Berufe und seiner Bestimmung nach, die doch endlich zur Verwirklichung kommen muss, ein Volk der Redlichen und Rechtschaffenen, der יְשָׁרִים. So wesentlich gehört dies zum Charakter Israels, so sehr ist der innere Beruf von der äussern Erscheinung unablösbar, dass der Deuteronomist, dem doch gewiss Niemand den Vorwurf machen kann, dass er sein Volk über Gebühr verherrlicht und idealisirt habe, diese Idee in dem Worte יְשֻׁרוּן zu einem nom. propr. für Israel verkörpert*) (vgl. Deut. 32, 15; 33, 5. 26; Jes. 44, 2). Bileam schaut Israel in seiner Besondrung von den Heiden (Vs. 9), und als solches ist und bleibt es trotz aller Verirrungen ein Volk von Jescharim, ein Jeschurun; denn seine Verirrungen sind nur momentane; von Jehovah selbst geleitet und geführt, gelehrt und gezüchtigt, findet es immer

*) Die gangbare Deutung des Wortes Jeschurun (vgl. Gesenii thes.) sieht darin eine appellatio poetica eaque blanda et caritativa: das liebe, fromme Völkchen, das Frommchen. Dass aber die Endung —un im Hebr. überhaupt nicht, und am wenigsten bei unserm Worte, eine liebkosende Diminutivform ist, sondern nur ganz einfach zur Bildung von Nomm. propr. dient, hat Hengstenberg (Bil. S. 98) gezeigt. Dass der Name Jeschurun Israel im Gegensatze zu den Heiden als das rechtschaffene Volk bezeichnet, hat schon Kimchi erkannt: „Ita appellatur Israel, quoniam est justus inter populos.



wieder Rückkehr aus der Verirrung und Aufstehen vom Falle, während der Weg der Heiden von Anfang an ein Irrweg ist und bleibt.

Auffallend ist es, dass Bileam in Vs. 10 die Sehnsucht seines Geistes (seines bessern Ich's) nach Gemeinschaft mit Israel in dem Wunsche ausspricht, nicht etwa vor Allem im Leben mit Israel vereint an seinen Vorzügen Theil nehmen zu können, sondern vielmehr eines Todes sterben zu können, wie der rechte Israelit ihn stirbt. Wir können Hengstenberg (p. 95) nicht beistimmen, wenn er diesen Wunsch aus einer Ahnung des Todes, den er wirklich starb (Num. 31, 8), nämlich durch das rächende Schwert Israels, ableitet. Indem Bileam wünscht, zu sterben, wie der Israelit stirbt, wünscht er sich etwas Mehreres und Höheres, als wenn er gewünscht hätte, wie Israel zu leben. Erstres schliesst nämlich Letzteres ein, geht aber darüber hinaus. Denn der Tod ist das Ende des Lebens, und ein Sterben, wie Israel stirbt, setzt ein Leben, wie Israel lebt, voraus. Bileam wünscht sich die ganze, volle, unstörbare und unverlierbare Seligkeit des Israeliten, deren Abschluss und Vollendung, deren Siegel und Bewährung der Tod ist. Nur wer bis zum Tode Israelit bleibt, bis zur Todesstunde Israelitensinn unter allen Prüfungen und Versuchungen dieses Lebens bewährt und bewahrt hat, ist als ein rechter Israelit selig zu preisen.

Es fragt sich nun aber, worin nach dem Maasse der Einsicht Bileams die Todesseligkeit Israels, die er sich selbst wünscht, bestand. Die ältern Ausleger fanden hier fast einstimmig ein deutliches Zeugniss dafür, dass der Glaube an die Vergeltung im ewigen Leben schon der Trost und die Hoffnung der Gläubigen des alten Bundes gewesen sei. Allein unsre Stelle sagt nur aus, dass der Tod eines frommen Israeliten seliger sei, als der Tod eines Heiden; wie und worin bestehend diese grössere Seligkeit zu denken sei, sagt sie nicht; das muss also aus der Analogie der dermaligen eschatologischen Erkenntniss ergänzt werden. Nun aber ist es ein heut zu Tage kaum noch angefochtenes Ergebniss unbefangener Exegese, dass bis zu den Zeiten des Exils hin die Lehre von einer jenseitigen, ewigen Vergeltung zurücktritt hinter der Vergeltung im diesseitigen Leben, und dass überhaupt die volle, klare und scharfe Ausbildung der Eschatologie erst spätern Offenbarungsstadien angehört (vgl. Bd. I § 98, 1). Aber auch ohne die klare Erkenntniss und Erwartung einer Vergeltung im ewigen Leben bleibt in der damaligen Anschauung genug übrig, was in Bileam den Wunsch hervorrufen konnte, zu sterben, wie ein rechter Israelite stirbt. Mit seliger Befriedigung konnte der fromme Israelit in der Stunde des Todes auf sein Leben zurückblicken, das so reich war „an Spuren der segnenden, vergebenden, schützenden, rettenden, heilenden Gnade Gottes". Selige Befriedigung gewährte ihm ferner der Blick auf Kinder und Kindeskinder, in welchen er selbst fortlebte, in denen er also selbst auch ferner Theil nahm an dem hohen Berufe seines Volkes und an der zukünftigen Erfüllung der herrlichen Verheissungen, die ihm gegeben waren. „Je mehr der Einzelne damals noch im Ganzen lebte, der Stammvater seine Nachkommenschaft als die Fortsetzung seines Daseins betrachtete, desto mehr musste die durch Gottes Zusage verbürgte segensreiche Zukunft seines Geschlechtes das Gemüth des Sterbenden beschäftigen und dem Tode seine Bitterkeit nehmen" (Hengstb.). Und er selbst, der im Bewusstsein des Besitzes göttlicher Gnade und Liebe stirbt, weiss auch, dass er diesen Besitz als einen unverlierbaren mit hinüber nimmt wie ein Licht in das Dunkel des Scheol; er weiss, dass er dort „versammelt wird zu seinen Vätern", — ein Gedanke, der für den mit grösster Pietät, Verehrung und Liebe auf die Väter hinblickenden Israeliten eine besonders reiche Quelle des Trostes, der Hoffnung und der Freude sein musste.

Der „Königsjubel", den Bileam nach Vs. 21 in Israel schaut, ist, wie aus dem rallelismus erhellt, der Jubel darüber, dass Jehovah selbst als König unter Israel waltet. t Baumgarten speciell an den Messias als zukünftigen König Israels zu denken, ist n Grund vorhanden.

§ 94. (Num. 23, 25—24, 25.) — Als auch der zweite Versuch sslungen, will zwar anfangs Balak von dem Seher, der seinen Erwarngen so wenig entsprochen hat, gar nichts mehr wissen. Doch besinnt sich bald eines Andern und fordert ihn zu einem dritten Versuche an derm Orte auf. So viel liegt ihm daran, seinen Zweck zu erreichen jetzt doppelt so viel wie früher, weil der zwiefache Segen seine Sache ch verschlimmert hat. Diesmal führt er ihn auf den Gipfel des Berges eor, der unmittelbar über der Ebene, in der Israel lagerte, emporgte, und wo das ganze Lager, wie der Inhalt eines aufgeschlagenen iches, sich vor des Sehers Augen ausbreitete (§ 93, 1). Auch dort erden Altäre errichtet und Opfer gebracht; aber das Ausgehen auf igurien unterlässt Bileam jetzt (§ 93, 2). Als er nun seine Augen erhob id Israel sah, gelagert nach seinen Stämmen, kam der Geist Gottes über n und er weissagte:

Vs. 3. So spricht Bileam, der Sohn Beor's,
Und so spricht der Mann mit verschlossenem Auge,
Vs. 4. So spricht der Hörer göttlicher Rede,
Der Gesichte des Allmächtigen schaut
Niederfallend und geöffneten Auges.
Vs. 5. Wie fein sind deine Zelte, Jakob!
Und deine Wohnungen, Israel!
Vs. 6. Gleich Thälern sind sie ausgebreitet,
Gleich Gärten am Strome,
Gleich Aloën, die Jehovah gepflanzt,
Gleich Cedern an den Wassern.
Vs. 7. Fliessen wird Wasser aus seinen Eimern,
Und sein Same wohnt an vielen Wassern,
Und erhabener sei, denn Agag, sein König!
Und es erhebe sich sein Königthum! [2])
Vs. 8. Gott führet ihn aus Aegypten,
Seine Rüstigkeit ist wie die eines Büffels.
Fressen wird er Heiden, seine Widersacher,
Und ihre Gebeine zermalmen,
Und ihre Pfeile zerbrechen.
Vs. 9. Er streckt sich hin, liegt gleich einem Löwen,
Und einer Löwin gleich, wer mag ihn aufreizen!

Gesegnet seien, die dich segnen!
Und verflucht, die dir fluchen!

Da entbrennt Balaks Zorn. Mit heftigem Schelten und Drohen treibt er den Seher von sich. Dieser will auch gehen, aber vom Geiste getrieben, seine Rede zu vollenden, bezeugt er zuvor noch dem Moabiterkönig, welcher Herrlichkeit Israel, welchem Verderben die feindlichen Heidenvölker entgegengehen:

Vs. 15. So spricht Bileam, der Sohn Beors,
Und so spricht der Mann mit verschlossenem Auge,
Vs. 16. So spricht der Hörer göttlicher Rede
Und der Kenner der Kunde des Höchsten;
Der Gesichte des Allmächtigen schaut
Niederfallend und geöffneten Auges.
Vs. 16. Ich sehe ihn, doch nicht jetzt,
Ich schaue ihn, doch nicht nahe.
Hervorgeht aus Jakob ein Stern,
Und ein Scepter erhebt sich aus Israel [1]).
Und er zerschellet Moab rechts und links
Und verstöret alle Söhne des Getümmels.
Vs. 18. Und Edom wird sein Besitz,
Und sein Besitz wird Seir, seine Feinde,
Und Israel schaffet Mächtiges.
Vs. 19. Ein Herrscher tritt auf aus Jakob,
Und er vertilgt, was übrig ist, aus den Städten.

Und er sah Amalek und hob an seinen Spruch und sprach:

Vs. 20. Der Anfang der Heiden ist Amalek,
Aber sein Ende ist Untergang.

Und er sah die Keniter und hob an seinen Spruch und sprach:

Vs. 21. Dauerhaft ist deine Wohnung,
Und gesetzt auf den Fels dein Nest.
Vs. 22. Dennoch wird Kain zur Verwüstung,
Wie lange, so führt dich Assur gefangen. —

Und er hob an seinen Spruch und sprach:

Vs. 23. Wehe! Wer wird leben, wenn Gott das thut,
Vs. 24. Und Schiffe kommen von der Seite der Kittäer,
Und drängen Assur und drängen Eber,
Und auch er eilt dem Untergang entgegen [2]).

1. Seine vierte Weissagung leitet Bileam (Vs. 14) ein mit den Worten an Balak: „Und nun siehe, ich will dir rathen, was dies Volk deinem Volke thun wird am Ende der Tage (בְּאַחֲרִית הַיָּמִים)." Indem diese Weissagung den Sieg Israels über

alle Heiden als das Ziel der Weltgeschichte hinstellt, ist sie wohl geeignet, Balak von der absoluten Vergeblichkeit und Verkehrtheit seiner Bestrebungen zu überzeugen, und ihn zur Besinnung und Umkehr zu bewegen, weshalb sie allerdings als ein wohlgemeinter und dankenswerther Rath sich geltend machen kann.

Die Zeit, in der das geschehen soll, was Bileam jetzt verkündet, ist das **„Ende der Tage"** (die אחרית הימים), und dieser Ausdruck bezeichnet hier, wie allenthalben, die Zeit, in welcher alle Heilsverheissungen und Heilserwartungen der jedesmaligen Gegenwart sich erfüllen; er bezeichnet, wie Hävernick treffend sagt, immer den Horizont eines prophetischen Ausspruches (Vgl. Bd. I, § 94, 1) *). Das Ende der Tage beginnt für die jedesmalige Anschauung da, wo die in der Gegenwart noch nicht erfüllte und im Vordergrunde des Hoffens, Harrens und Sehnens stehende Heilsaussicht als Erfüllung in die Wirklichkeit einzutreten beginnt. Sein Anfang ist daher nicht für alle Zeiten und Stadien der Heilsgeschichte ein und derselbe; er rückt vielmehr, je weiter die Erfüllung fortschreitet in immer weitere Fernen. Für Jakob's Anschauung, für den der Horizont seiner Hoffnung und Weissagung durch das Wohnen seiner Nachkommen in dem verheissenen Lande begrenzt war, begann die Acharit-hajamim mit der Zeit, wo jene Hoffnung sich realisirte, also eventuell mit der Zeit Josua's (Bd. I, § 94); für die Anschauung Mose's und Bileams aber, wo die Erfüllung dessen, was Jakob ersehnt und geweissagt hatte, unmittelbar nahe bevorstand, ja gewissermaassen schon begonnen hatte, wo es sich aber durch die feindselige Haltung der umwohnenden Völker herausgestellt hatte, dass mit dem Besitze des verheissenen Landes die volle Ruhe noch nicht gekommen, und der Kampf zu ihrer Herstellung noch nicht beendigt sein werde, — ist das „Ende der Tage" bereits in eine weitere Ferne der Zukunft gerückt. Man kann jetzt seinen Eintritt erst erwarten mit der Zeit, wo jenes Hinderniss beseitigt, wo jene feindlichen Völker, auf deren friedlichen Anschluss man nicht mehr hoffen kann, besiegt, unterjocht und vertilgt sein werden. Eventuell begann diese Zeit mit David. Bileams Acharit-hajamim tritt also mit der Zeit Davids ein. Aber wie die Hoffnung der Ruhe, die Jakob erwartete, mit der Einnahme des verheissenen Landes sich erst vorläufig und unvollkommen erfüllte, und daher das Moment der Nichterfüllung eo ipso zu einer Weissagung von einer noch bevorstehenden, vollkommnern und abschliessenden Erfüllung wurde, — so zeigte es sich auch in Davids Zeit, dass durch seine Siege, obwohl in ihrem Kreise, d. h. relativ vollkommen, doch noch keineswegs das gesammte feindselige Heidenthum bewältigt sei. So blieb also auch nach dieser ersten und vorläufigen Erfüllung der Weissagung Bileams noch ein bedeutsames Moment in ihr, das erst in der weitern Zukunft seiner Erfüllung entgegensah.

Gehen wir näher auf unsre Weissagung ein, so zeigt sich bald, dass ihr Mittelpunct und Kern in Vs. 17, nämlich in der Verkündigung des **Sternes, der aus Jakob**, und des **Scepters, das aus Israel kommen soll**, vorliegt. Auch wenn der ganze Inhalt und der Zusammenhang der Weissagung nicht darauf führte, so würde doch schon die Parallelisirung des Scepters mit dem Sterne uns auf den ersten Blick überzeugen müssen, dass es sich dabei um die Beschreibung eines königlichen,

---

*) Durch ein mir unbegreifliches Versehen ist a. a. O. (S. 318, Z. 1 v. o.) Hengstenberg in der Reihe Derer genannt, die er l. c. bekämpft. Ich erlaube mir daher hier die Bitte an den Leser, den Irrthum durch Umstellung des Namens zu heben. Allerdings hat aber Hengstenberg früher (Christol. 1 Aufl. I, 82) die richtige, jetzt von ihm selbst vertheidigte Auffassung des Ausdrucks bestritten.

ruhm- und siegreichen Herrschers handele. „Der Stern ist ein so natürliches Bild und Symbol der Herrschergrösse und des Herrscherglanzes, dass sich der Gebrauch desselben fast bei allen Völkern findet. Aus der Natürlichkeit dieses Bildes und Symbols erklärt sich der Glaube der alten Welt, dass die Geburt oder die Thronbesteigung grosser Könige durch das Erscheinen von Sternen angekündigt werde.“ (Hengstenb.) Schwieriger ist aber die Frage, was es mit diesem Könige auf sich habe, ob ein einzelner, persönlicher König Israels, oder nur eine ideale Person, nämlich das personificirte israelitische Königthum, und wenn Ersteres, ob David oder Christus damit gemeint sei. Hengstenberg, der in der ersten Auflage seiner Christologie (I, 78 ff.) nach dem Vorgange Verschuir's (De Orac. Bileami in dess. Diss. phil. exeg. Leovard. 1773) jede Beziehung auf den Messias bestritten hatte, hat seitdem (Bileam S. 172 ff und Christol. 2. A. I, 104 f.) eingelenkt und die Zulässigkeit, ja Nothwendigkeit dieser Beziehung vertheidigt, jedoch in dem Sinne, dass Stern und Scepter nicht einen einzelnen König, weder David noch den Messias, ausschliesslich, sondern vielmehr das gesammte israelitische Königthum bezeichnen, dessen beide Höhepuncte, den vorbildlichen David, den urbildlichen Christus, darstellen. Hofmann dagegen (Weiss. u. Erf. I, 153 ff.) scheint sie ausschliesslich auf David, Baumgarten (I, 2 p. 373 f.) und Delitzsch (bibl. proph. Theol. S. 293 u. Genesis 2. A. II, 142) ausschliesslich auf Christum zu beziehen.

Was gegen die Zulässigkeit einer (sei es nun Allein-, sei es Mit-) Beziehung auf den Messias vorgebracht worden ist, können wir in der That nur als unbedeutend bezeichnen. Man sagt: Bileams Weissagung sei durch die Beziehung auf David vollkommen erschöpft, indem David wirklich die Moabiter und Edomiter, so wie alle andern benachbarten und der Theokratie feindlichen Völker besiegt und unterjocht habe (2 Sam. 8, 2. 11. 12. 14). Allein damit ist unsre Weissagung nicht erschöpft. Eine solche totale Vernichtung z. B. der Moabiter, wie hier verkündet wird, fand unter David nicht statt. Denn nicht nur machten sich die Moabiter wieder frei (2 Kön. 1, 1), und behaupteten siegreich ihre Freiheit (2 Kön. 3, 4 ff; 13, 20), sondern auch viele prophetische Stellen z. B. Jes. 15. 16. 25, 10; Jer. 48; Am. 2; Zeph. 2 bezeichnen sie noch als Feinde der Theokratie und setzen ihren gänzlichen Untergang erst noch in die Zukunft. Aber darauf kommt es auch nicht einmal allein, und nicht einmal hauptsächlich an. Hengstenberg (Bil. 196) sagt mit Recht: „Gesetzt aber auch die Moabiter wären von David gänzlich vernichtet worden, so könnte doch von einer vollständigen Erfüllung der Weissagung durch ihn nicht die Rede sein. Was hier von den Moabitern gesagt wird, ist nur individuelle Anwendung der Idee; die Moabiter sind nur als Theil des grossen Ganzen der Feinde des Reiches Gottes zu betrachten Zu meinen nun, es genüge zur Erfüllung der Verkündigung das Verschwinden der Moabiter nach ihrer historischen Individualität; es sei gleichgültig, ob die Wesenheit derselben in andern mächtigen Feinden fortexistirt habe, hiesse den Unterschied zwischen der Weissagung, die es nie bloss mit dem Kleide zu thun hat, und für die immer das mutato nomine gilt, und der Wahrsagung verkennen. Nur mit der gänzlichen und dauernden Besiegung der Feinde des Reiches Gottes überhaupt kann die Weissagung als abgethan betrachtet werden. Wo noch Feinde, da sind auch noch Moabiter, da ist das von Bileam gesprochene Wort noch immer in der Erfüllung begriffen. Mit dieser Bemerkung ist zugleich auch ein andrer Einwand gegen die messianische Beziehung beseitigt, der nämlich, die Moabiter seien zur Zeit der Erscheinung des Messias schon vom Schauplatze der Geschichte verschwunden gewesen. Es gilt dies jedenfalls von den Moabitern nur in Bezug auf den Leib, nicht in Bezug auf ihre hier allein in Betracht kommende Seele: ihre Qualität als Feind

der Gemeinde Gottes. Ging die Weissagung, so lange die Moabiter im engern Sinne existirten, an ihnen nicht als Moabitern, sondern als Feinden des Volkes Gottes in Erfüllung, so kann auch die Grenze ihrer Existenz nicht die Grenze für die Erfüllung der Weissagung sein. Nur dann könnte die messianische Beziehung geläugnet werden, wenn sich nachweisen liesse, dass zur Zeit der Erscheinung des Messias die Moabiter im weitern Sinne, nämlich die Feinde des Reiches Gottes, schon abgethan waren, was Niemand behaupten wird." — Wenn weiter Tholuck (I, 417) gegen die Messianität unserer Weissagung noch geltend macht: „Man erwartet, dass der Blick eines solchen Sehers, wie Bileam, sich nicht über das Bereich der irdischen Ereignisse heraus erhoben haben werde", — so ist zu entgegnen, dass soweit (d. h. mit Berücksichtigung von K. 24, 2: „Und es kam der Geist Gottes über ihn,") die Voraussetzung dieses Argumentes im Rechte ist, dies Recht auch durch die messianische Auffassung unsrer Weissagung nicht beeinträchtigt wird. Bileams Blick in das Walten und Wirken des Messias ist, wie nicht nur die Voraussetzung von einem solchen Seher mit Recht erwartet, sondern wie auch der Inhalt der Weissagung selbst es thatsächlich zeigt, allerdings einseitig, sehr einseitig: er schaut nur die äussern Erfolge des messianischen Wirkens, und diese wiederum nur einseitig beschränkt auf die in ihrer Feindseligkeit gegen das Reich Gottes beharrenden und dabei dem Untergang geweihten Heidenvölker. Von den geistlichen und leiblichen Segnungen, die der Messias über Israel nicht nur, sondern auch über die Heiden verbreitet, die sich ihm willig unterwerfen, schaut und beschreibt er nichts, weil ihm dazu die subjective Befähigung und Stimmung sowohl, wie der objective Antrieb und Anlass abgeht. Dass aber seine Weissagung sie nur auslässt, nicht ausschliesst, zeigt K. 24, 9: „Gesegnet sei, der dich segnet, verflucht, der dir fluchet." Damit fällt denn auch ein anderes, von Hengstenberg früher geltend gemachtes Argument, das nur den andern Pol zu dem eben besprochenen bildet, nämlich dass der Messias, der bisher nur als ein Segen für alle Völker, als ein Beruhiger und Friedebringer geschildert sei, dem sich die Völker freiwillig unterwerfen, hier auf einmal den Heiden gegenüber als verderbenbringend und zerstörend auftrete, zumal ohne die geringste Andeutung seiner Wohlthaten und Segnungen, wie doch sonst immer (z. B. Ps. 2. 110 etc.), wo er als Sieger und Richter geschildert wird.

Was nun die positiven Gründe für die messianische Beziehung betrifft, so müssen wir ebenso wie Hengstenberg die bis auf Verschuir fast allgemein gültige Berufung auf das בְּנֵי שֵׁת in Vs. 17 fallen lassen. Man übersetzte dies nämlich: „Er wird zerstören alle Söhne Set's", und meinte, es sei Set, der Sohn Adams, gemeint, und der Messias werde demnach als der Besieger des ganzen Menschengeschlechtes gepriesen, was natürlich von David nicht gesagt werden könne. Allein abgesehen davon, dass hier von einer gänzlichen Zerstörung und Vernichtung der Bne Schet die Rede ist, was in solcher Auffassung der messianischen Idee schnurstracks entgegenlaufen würde, — müsste zur Bezeichnung des ganzen Menschengeschlechtes nach feststehender Anschauungs- und Ausdrucksweise der ganzen h. Schrift Adam oder Noah erwartet werden; Set tritt niemals als Stammvater des Menschengeschlechtes auf, am wenigsten kann er, der ein Ersatz des frommen Abel und der Ahnherr des zu rettenden Noah war, als Repräsentant und Stammvater des zu vertilgenden Menschengeschlechtes aufgeführt werden. Die allein richtige Auffassung der Worte hat zuerst Verschuir nachgewiesen und zur allgemeinen Anerkennung gebracht (l. c. p. 17). „שֵׁת ist contrahirt aus שְׁאֵת, welches noch in Thren. 3, 47 im Parallelism. mit שֶׁבֶר (= Zerbrechung) vorkommt, abzuleiten von שאה und gleichbedeutend mit שָׁאוֹן (= Getümmel): Designantur, sagt Verschuir, tumultuosi,

irrequieti, quorum consuetudo est, continuis incursionibus, certaminibus et vexationibus aliis creare molestiam. Qui titulus optime convenit in Moabitas Israelitis semper molestos*). Bestätigung erhält diese Erklärung dadurch, dass Jeremias in K. 48, 45, wo er unsere Stelle nachahmt, im Parall. mit Moab statt des Bne Schet בְּנֵי שָׁאוֹן setzt; — ebenso durch die Anspielung auf unsre Stelle in Amos 2, 2 (vgl. Hengsth. Beitr. II, 85)". — Dahingegen bleibt die Berufung auf das בְּאַחֲרִית הַיָּמִים in Vs. 14 in voller Beweiskraft, denn dieser Ausdruck bezeichnet immer die Vollendungszeit des Reiches Gottes und das ist die messianische Zeit. Der Stern aus Jakob bezeichnet offenbar das israelitische Königthum in seiner höchsten persönlichen Gipfelung, und die fand es im Messias. Sah Bilcams Weissagung in David den Ausrichter ihrer Verkündigungen, so sah sie in David den Messias. Von David wird man aber bei der Beleuchtung unsrer Weissagung aus der spätern Erfüllung unmöglich absehen können; denn mit ihm begann die Besiegung der dem Reiche Gottes feindlichen Heiden nicht nur, sondern durch ihn vollendete sie sich auch gewissermaassen, insofern David wirklich alle hier speciell genannten Völker unterjochte.

Dies Resultat nun, dass Bileams Weissagung einerseits in David sich erfüllt (jedoch nur vorläufig und darum nicht erschöpfend); andrerseits aber auch vom Messias (in welchem sie sich vollkommen, abschliessend und erschöpfend erfüllte) nicht Umgang genommen werden darf, — legt sich Hengstenberg (Bil. S. 172 f.) so zurecht, dass er den Stern aus Jakob und das Scepter aus Israel vom idealen Könige Israels, d. h. vom personificirten israelitischen Königthum deutet. Ich kann ihm darin nicht beistimmen. Eine Menge von Argumenten stehen ihm freilich dabei zu Gebote, aber bei Lichte besehen, erweisen sich dieselben sämmtlich als nichtsbeweisend. 1) „Die Beziehung auf einen einzelnen israelitischen König sei, heisst es, gegen die Analogie der übrigen Weissagungen des Pentateuches; als einzelne Person werde nur der Messias verkündet (Gen. 49, 10); das Auftreten von Königen werde zwar, aber nur in der Mehrzahl (Gen. 17, 6. 16; 35, 11), geweissagt; nach dieser Analogie müsse auch der Stern aus Jakob als Bezeichnung einer Mehrzahl von Königen, d. h. des Königthums im Allgemeinen, gefasst werden". Dagegen bemerke ich: Kann die Weissagung überhaupt ein einzelnes Individuum, auch abgesehen vom Messias, zum Object haben, — und das wird auch Hengstenberg nicht bestreiten wollen — so lässt sich nicht absehen, warum dies vorkommenden Falls der pentateuchischen Weissagung allein versagt sein sollte; — ist der Messias im Pentateuch als einzelne Person geweissagt, so fordert ja gerade die Analogie, auch den Stern aus Jakob so zu verstehen, zumal wenn, wie Hengstenberg behauptet, Bileam ohne Zweifel mit dieser Weissagung (nämlich Gen. 49, 10) bekannt war und sie der seinigen zu Grunde legte; — und endlich welche Zumuthung an die pentateuchische Weissagung ist es, ihr gebieten zu wollen, dass sie es sich nicht anmaassen dürfe, von einem einzelnen Könige zu weissagen, weil Gen. 17, 6. 16; 35, 11 von Königen in der Mehrzahl gesprochen hat! — 2) Die Beziehung auf einen einzelnen König hat die Analogie der Weissagungen Bileams gegen sich, welche nirgends

*) Etwas anders deutet Lengerke I, 590: „Die בְּנֵי שֵׁת, = Söhne des Gelärmes, sind die prahlerischen Moabiter, die sich ihrer Tapferkeit rühmten (Jer. 48, 4) und daher als hochmüthig und prahlerisch galten (Jes. 16, 16; 25, 1; Zeph. 2, 8; Jer. 48, 2; 29, 30; Ezech. 16, 49). — Ewald liest ohne Noth (I, 130) שֵׂת für שְׂאֵת, also Söhne der Erhebung, Hochmuthssöhne.

sich auf ein einzelnes Individuum beziehen", — ein Grund, der zwar *mitzählt*, aber wahrlich nicht mitwiegt. — 3) Das שֵׁבֶט führe schon an und für sich nicht auf ein Individuum, wie es denn auch in Gen. 49, 10 nicht von einem Individuum stehe." Aber um so entschiedener führt der „Stern" auf eine concrete, individuelle Persönlichkeit; und die Sache liegt so, dass שבט von einem einzelnen Könige verstanden werden *kann*, כוכב aber so verstanden werden *muss*. — 4) „Die Worte in Vs. 19: וְיֵרְדְּ מִיַּעֲקֹב d. h. aus Jakob wird man herrschen, oder aus Jakob wird Herrschaft hervorgehen — dienen geradezu als Commentar zu dem „Scepter aus Israel". Aber warum sollten diese Worte nicht auch bestehen können bei der Deutung: Aus Jakob wird ein Herrscher hervorgehen. 5) „Dann auch Vs. 7: Erhabener sei als Agag sein König —, wo der König Israels eine ideale Person, die Personification des Königthums ist " Eine „*ideale*" Person ist aber auch hier der „König" nicht, sondern eine *reale*, nämlich der jedesmalige individuelle König. In Vs. 17 dagegen, wo dem Stern aus Jakob bestimmte, individuelle und namhafte Thaten zugeschrieben sind, werden wir in demselben uns auch eine bestimmte, individuelle Person, die sie verrichtete, zu denken haben. — Wenn Bileam ausruft: Ich *sehe* einen Stern aus Jakob hervorgehen und ein Scepter aus Israel, so hat sich ohne Zweifel seinem prophetischen Auge das Bild einer *concreten* Erscheinung dargestellt, die wir nicht in ein Abstractum, in eine pure, haltungslose Idee zu verflüchtigen berechtigt sind.

Aber wie nun? Der Stern soll auf David und soll auch auf Christum hinweisen; er soll aber nicht David ausschliesslich und nicht Christum ausschliesslich, und er soll doch auch nicht das Königthum, als das beiden Gemeinsame, bezeichnen! Wie reimt sich das? was bleibt dann noch als Drittes oder als Viertes übrig? — Wir sind um die Antwort nicht verlegen. Bei der Deutung einer jeden Weissagung sind zwei Standpuncte zu unterscheiden und aus einander zu halten, der Standpunct der Gegenwart, aus der die Weissagung hervorging, und in der ihre Erfüllung noch als zukünftig erwartet wird, — und der Standpunct der schon verwirklichten Erfüllung. Für unsern Fall also haben wir zu unterscheiden, einerseits was Bileam selbst und Balak, was Moseh und das Israel seiner Zeit sich bei den Worten dachte, und andrerseits was der gläubige Israelit nach David und der gläubige Christ nach Christo darin geweissagt findet. Hat nun Bileam, als er den Stern aus Jakob schaute, der zugleich ein Scepter ist, und somit einen königlichen Glanzpunct bezeichnen muss, *einen*, *zwei* oder gar eine Mehrheit, eine ganze Reihe von Königen geschaut? Wir antworten: Er hat nur *einen* König geschaut. Ob *er* David oder Jesus heissen werde, wusste Bileam nicht, und wusste Moseh nicht. Wir aber wissen aus der Erfüllung, dass das, was Bileam von diesem *einen* Könige prädicirt, allerdings schon durch David verwirklicht wurde, aber nur in vorläufiger, unvollkommner, nicht erschöpfender Weise; dass es dagegen in vollendender, abschliessender Weise erst durch Christum geschieht. Deshalb müssen *wir* sagen, die Weissagung geht zuerst auf David; *in* David, der als König ein Vorbild Christi, des ewigen Königs, war, aber auch auf Christum, und Christus erfüllte sie in so viel höherm Maasse, als Christi urbildliches Königthum höher ist denn Davids vorbildliches Königthum. Bileam stand aber auf einem Standpuncte, wo er Vorbild und Urbild noch nicht unterscheiden konnte, wo das Vorbild noch das Urbild deckte, wo David noch als Christus galt. Und das war kein Irrthum, denn David *war* Christus nach dem Maasse seiner Zeit. Als nun David erschienen war und ausgerichtet hatte, was ihm auszurichten beschieden war, da konnte der gläubige Israelit erkennen, dass David der Stern sei, von dem Bileam geweissagt hatte. Wenn er nun aber daneben auch erkannte, dass trotz der relativen Vollständig-

keit der Siege Davids dennoch das dem Reiche Gottes feindselige Heidenthum nicht absolut besiegt und vertilgt sei, dass also Bileams Weissagung in David nur vorläufig nicht abschliessend erfüllt sei, — so hätte diese Betrachtung ihn allerdings an jener Weissagung irre machen können, wenn dem nicht durch die fortschreitende Weissagung vorgebeugt worden wäre. Denn gerade von da an, wo die Incongruenz der Erfüllung und der Weissagung zum Bewusstsein kam, trat die fortschreitende Weissagung in ein neues Stadium ihrer Entwicklung ein, und verkündigte, dass aus Davids Samen ein zweiter David hervorgehen werde, der Davids vorbildliche Stellung zum Heidenthum in höchster, vollkommenster, urbildlicher Weise realisiren werde.

Wir sind also mit Hengstenberg einig in dem Verständniss der Weissagung Bileams, das sie durch die Erfüllung gefunden hat; weichen aber darin von ihm ab, dass wir dieses Maass des Verständnisses nicht schon der Zeit Bileams und Moseh's zuschreiben.

Schliesslich müssen wir noch auf den Stern zurückkommen, der, über der Krippe zu Bethlehem leuchtend, den Weisen des Morgenlandes Verkünder und Wegweiser zu dem neugebornen Könige der Juden wurde. Man hat von Alters her Bileams „Stern aus Jakob" in directe und unmittelbare Beziehung zu dem Stern der Weisen gesetzt, jenen als eine directe Weissagung von diesem angesehen. Diese Art der Beziehung können wir nicht für richtig halten. Der Stern über der Krippe war nur der Verkündiger der Ankunft Christi, der Wegweiser zur Stätte seiner Geburt. Der Stern aber, den Bileams prophetisches Auge in ferner Zukunft sah, war Christus selbst. Bileams Stern ist also nicht eine Weissagung vom Sterne der Weisen, sondern beide sind Zeugnisse vom Erscheinen Christi, jener als Weissagung für die Zukunft, dieser als Symbol für die Gegenwart.

2. Bei den **Weissagungen Bileams gegen die feindlichen Heidenvölker**, deren letzter Ausläufer in eine Zukunftsferne reicht, wie nach dieser Seite hin selbst der Blick der spätern israelitischen Propheten bis auf Daniel sie nicht erreichte, bemerkt M. Baumgarten (I, 2 p. 377) treffend: „Weil Bileam als Heide, der vom Phrat, dem grossen Strome Assur's herkommt, von dem Standpunct der heidnischen Völkerbewegungen aus dieses Verhältniss im Geiste erschaut, so begreift sich, dass seine Aussicht in dieser Beziehung weit über den Standpunct der bisherigen und nächstkünftigen Weissagung in Israel hinausgeht und erst vollständig von Daniel, der obgleich Israelit, doch durch Wohnung, Bildung und Amtsstellung mit Bileam auf gleichen Standpunct gesetzt war, wieder aufgenommen und weiter entfaltet worden ist." Was Delitzsch (bibl. proph. Theol. S. 294 f.) bei dieser Gelegenheit vorsorglich gegen die Ansicht von einer unbedingten Gebundenheit der Weissagung an subjectiv-persönliche und zeitgeschichtliche Zustände, Anlässe und Motive bemerkt, soll dabei immer in seinem Rechte bleiben. Man erkenne es an, dass der Geist Gottes in den Propheten auch weiter schauen kann und häufig weiter geschaut hat, als die zeitgeschichtlichen Anlässe, Bedürfnisse und Tendenzen oder die subjectiv-persönliche Anlage, Bildung und Richtung des Organs der Weissagung es erwarten lassen, — aber man erkenne es auch an, dass die Weissagung kein Deus ex machina ist, der den zeitgeschichtlichen Bedürfnissen und Zuständen gar nicht Rechnung trägt, und die eigenthümliche Anlage und Geistesrichtung der Propheten gar nicht beachtet. So gewiss die Weissagung, die aus dem Munde des Jesaja hervorging, einen ganz andern Charakter trägt, und in einer ganz andern Richtung sich bewegt, als die des Ezechiel, und diese wiederum eine andre Tendenz verfolgt, als die des Daniel, so gewiss ist es auch, dass Jesaja's, Ezechiel's und Daniel's individuell-persönlicher Geistes- und Bildungsstand bei dieser augenfälligen Verschieden-

heit in Anschlag zu bringen ist. Die Weissagung steht auch zu den zeitgeschichtlichen Zuständen immer und ohne Ausnahme in Beziehung, normirt, bestimmt und gestaltet sich nach ihren Bedürfnissen, aber — sie entfaltet sich nicht bloss aus den in der Gegenwart schon vorhandenen, durch die Geschichte gezeugten Keimen der Zukunft; sondern sie befruchtet auch die Gegenwart mit neuen Keimen, welche die Geschichte fortan zu entfalten die Aufgabe hat. Für sie ist die Gegenwart gewiss nicht das zeugende Princip, sondern nur der empfangende Mutterschooss; dennoch aber eignet sich nicht jede beliebige Gegenwart dazu, sondern nur die dazu herangereifte, gleich wie nur der reife Mutterschooss fruchtbare Keime empfangen und hegen kann.

Gehen wir nun speciell auf das ein, was Bileams Weissagung von der Zukunft der Heiden verkündet, so bietet das über Moab und Edom Gesagte keine Schwierigkeit dar. **Amalek** wird Vs. 20 als der „Anfang der Heiden", רֵאשִׁית הַגּוֹיִם, bezeichnet. Die Auffassung Ewald's, Lengerke's u. A., dass dieser Ausdruck die Amalekiter als das älteste der Völker bezeichne, das schon damals ein mächtiges, selbstständiges Volk war, als noch die übrigen hier in Betracht kommenden Völkergruppen erst in der Bildung begriffen waren, widerspricht der geschichtlichen Ueberliefrung (§ 41, 2), und hat den Sprachgebrauch wenigstens nicht für sich, denn Amos 6, 1 wird auch Israel ראשית הגוים genannt, womit der Prophet gewiss nicht meinte, dass Israel das älteste aller Völker sei. — Hengstenberg hatte in den Beiträgen (III, 304) den Ausdruck darauf bezogen, dass Amalek das Erste aller Heidenvölker war, welches feindlich gegen Israel auftrat (§ 41, 3). Seitdem hat er aber (Bil. S. 188 f.) diese Auffassung fallen lassen, weil גוים zwar allerdings nicht schlechthin Völker, sondern Völker im Gegensatze zu Israel, also Heidenvölker, aber doch an sich ohne feindlichen Gegensatz zu Israel, bezeichne, wie doch jene Auffassung voraussetzen würde. Er vertheidigt deshalb jetzt die Ansicht, Amalek werde der Anfang der Völker genannt, weil es das vorzüglichste, mächtigste, herrlichste derselben sei, wie auch in Amos 6, 1 Israel in gleichem Sinne so genannt sei, und wie in Amos 6, 6 רֵאשִׁית שְׁמָנִים die erste, d. h. beste, vorzüglichste der Salben bezeichne. Dass das Wort ראשית in diesem Sinne gebraucht werden könne, unterliegt keinem Zweifel. Dennoch scheint mir Hengstenberg's frühere Deutung dem Zusammenhange und der Tendenz unserer Weissagung angemessener zu sein. Das ראשית הגוים steht in unverkennbarem Gegensatze zu dem אחרית הימים in Vs. 14, welches die ganze Weissagung beherrscht. Ist nun unzweifelhaft das „Ende" (אחרית) für den Gesichtskreis unsrer Weissagung das Aufhören aller heidnischen Feindseligkeit gegen Israel, so gewinnt dadurch auch der „Anfang" (ראשית) seine bestimmte Bedeutung, nämlich als Bezeichnung des ersten Auftretens jener heidnischen Feindseligkeit. Und Amalek bildete in der That diesen Anfang, denn die Feindseligkeiten Aegyptens kommen hier nicht in Betracht, weil Israel in Aegypten noch kein Volk den Völkern gegenüber war, — erst durch den Auszug wurde es ein solches. Allerdings hat das Wort גוים an sich noch nicht die Bedeutung eines feindlichen Gegensatzes gegen Israel, aber es gewinnt ihn hier, in diesem Zusammenhange, wo überhaupt die Völker nur als feindselige in Betracht kommen. Auch der Gegensatz von אחרית und ראשית in Vs. 20 selbst kommt bei Hengstenbergs neuer Auffassung nicht zu seinem Rechte: „Der Anfang der Heiden ist Amalek, sein Ende eilt zum Untergang" d. h. Amalek, das zuerst die Feindseligkeiten gegen Israel eröffnete, wird auch zuerst von dem Untergange, der das Ende aller Feinde Israels ist, betroffen (1 Sam. 15). — Auch in Amos 6, 1 möchte die Bezeichnung Israels durch ראשית הגוים nicht als das vorzüglichste der Völker, sondern vielmehr eigentlich und geschichtlich als das erste

der Völker zu fassen sein. Auch ich glaube, dass Amos an dieser Stelle auf Num. 24, 20 anspielt, weiss aber einer solchen Anspielung bei der Hengstenberg'schen Auffassung keinen rechten Sinn abzugewinnen. Fassen wir aber beidemal den Ausdruck in dem Sinne geschichtlicher Priorität, so gewinnt die Anspielung durch die gleiche aber gegensätzliche Benennung eine bedeutsame Folie: Amalek und Israel sind beide „Erstlinge der Völker", aber während Amalek das erste Volk war, das dem Reiche Gottes feindlich entgegentrat, ist Israel das erste aller Völker, die in das Reich Gottes eingehen. In diesem Sinne ist schon Exod. 4, 22 Israel der „erstgeborne Sohn Jehovah's" genannt, und wird auch noch in Jer. 2, 3 Israel der „Erstling seines Ertrags" (רֵאשִׁית תְּבוּאָתֹה) genannt. — Welche hervorragende Bedeutung übrigens allerdings damals noch, als Bileams Weissagung entstand, Amalek eingenommen haben müsse, ergiebt sich aus Vs. 7, wo die Macht und Herrlichkeit des in Israel zu erwartenden Königthums in den Worten: „Erhabener denn Agag sei sein König!" gezeichnet wird (Agag war nämlich nicht nom. person. eines einzelnen amalekitischen Königs, wie 1 Sam. 15, 8, sondern nom. dignitatis aller amalekitischen Könige, vgl. Hengstenberg, Beitr. III, 306 ff.; — אגג heisst nach dem Arabischen der Feurige, valde ardens, rutilans, splendens). Amalek war also, sehen wir aus dieser Weissagung, übereinstimmend mit der Geschichte (§ 41, 3), in der mosaischen Zeit das mächtigste und streitbarste unter allen Völkern, mit denen Israel in Conflict gerieth, mächtiger selbst als das mächtige Edom, denn sonst würde der Vergleich von daher genommen sein.

Bei Vs. 21. 22 fragt sich, welch ein Volk unter den dort genannten **Kenitern** zu verstehen sei. Zuerst tritt uns dieser Name in Gen. 15, 19 entgegen in der Reihe von Völkern, die als (vorkanaanitische) Ureinwohner des Landes Kanaan gehalten werden müssen (vgl. Bd. I, § 45, 1). Hengstenberg hält sie aber für ein noch zur Zeit Moseh's vorhandenes kanaanitisches Volk, das von Bileam als Repräsentant aller Kanaaniter genannt werde. Dagegen spricht aber zweierlei: einmal ihr Fehlen in der Völkertafel Gen. 10, welches einem Zeugnisse gleichwiegt, dass sie in der Zeit Moseh's nicht mehr als ein selbstständiges, bedeutendes Volk bestanden (Bd. I, § 29, 5), — und zweitens ihr Fehlen in den zahlreichen Verzeichnissen der durch Israel zu vertilgenden kanaanitischen Völker. — Ferner finden wir den Namen der Keniter in dem terachitischen Volke der Midianiter; namentlich scheint wenigstens in späterer Zeit der Zweig der Midianiter, mit dem Moseh sich verschwägerte, und der vom Hauptstamme abgelöst, in einem friedlichen Schutzverhältnisse zu den Israeliten stehen blieb (Richt. 1, 16; 4, 11; 1 Sam. 15, 6; 27, 10; 30, 29), vorzugsweise diesen Namen geführt zu haben *). Vgl. § 11, 6. 7. u. § 89, 3. Da nun hier aus den angegebenen Gründen von den Kenitern in Gen. 15, 19 nicht mehr die Rede sein kann; da aber ferner der Name der Keniter sich auch unzweifelhaft im Bereiche des Midianitervolkes vorfindet, und eine Verfluchung der mit den Moabitern jetzt zum Verderben Israels verbündeten Midianiter hier völlig am Platze

---

*) Völlig bodenlos und aus der Luft gegriffen ist Ewald's vermeintlich auf 1 Sam. 15, 6 gegründete Conjectur, dass die Keniter in Gen. 15, 19 sowohl als in Num. 24, 21 f. eine kleinere Abzweigung der (nach ihm uralten) Amalekiter seien. Aus dieser Stelle geht nur hervor, dass der den Israeliten befreundete Zweig der Midianiter, der in den spätern Büchern den Namen der Keniter führt, zu Sauls Zeiten neben, vielleicht auch in dem Gebiete der Amalekiter wohnte. Aus dem, was 1 Sam. 15, 6 berichtet wird, dass nämlich Saul den Kenitern sagen liess: „Gehet hin, weichet und ziehet herab von

ist, so tragen wir kein Bedenken, dem gegen die Keniter gerichteten Fluch als den Midianitern geltend anzusehen. Warum aber Bileam den ungewöhnlichern Namen dem gewöhnlichen vorzog, wird aus Vs. 21 deutlich: der Anblick ihrer Felsenwohnungen machte ihm die Assonanz zwischen קֵן und קֵינִי besonders willkommen. Woher aber der Kenitername (er bezeichnet s. v. a. Lanzenträger, Bewaffnete, Krieger) zu den Midianitern gekommen sei; — ob er sich bei ihnen unabhängig und selbstständig gebildet habe, oder ob er aus einer Vermischung der Midianiter mit den etwa von ihnen unterjochten Kenitern in Gen. 15, 19 herzuleiten sei (wie sich z. B. analog der Name der Avviter bei den Philistern findet, Jos. 13, 3) muss dahingestellt bleiben. — Was Hengstenberg für seine Auffassung, die schon oben als eine unmögliche dargethan ist, und gegen die unsrige beibringt, ist unbedeutend und wendet sich zum Theil näher besehen gegen seine eigene Ansicht um. Es wäre auffallend, sagt er, wenn Bileam unter den Feinden Israels der Kanaaniter gar nicht gedächte, um so auffallender (?!), da der Kampf mit den Kanaanitern damals keineswegs ein bloss zukünftiger war, vielmehr hatte Israel bereits den kanaanitischen König von Arad im Westjordanlande, und ebenso die kanaanitischen Könige Sihon und Og im Ostjordanlande besiegt und verbannt. Ich entgegne: Es wäre aber noch ungleich mehr auffallend, wenn Bileam unter den Feinden Israels der Midianiter gar nicht gedächte, um so auffallender, da die Midianiter jetzt gerade mit den Moabitern sich zum Untergange Israels verbündet hatten. Und waren schon der König von Arad mit seinem Volke und die Kanaaniter des Ostjordanlandes besiegt und verbannt, also bereits aus der Liste der Feinde Israels gestrichen, wozu brauchte sie Bileam dann noch zu verfluchen? Freilich waren noch Kanaaniter im Westjordanlande genug übrig, die bei der deutlich genug vorliegenden Absicht Israels, ihr Land zu erobern, nicht eben sehr freundlich gegen Israel gesinnt gewesen sein mögen. Aber sie konnte Bileams Weissagung nicht herbeiziehen, da er angekündigtermaassen nicht weissagen will, was in den nächst bevorstehenden Tagen geschehen wird, sondern nur was an dem noch ferne in der Zukunft liegenden (Vs. 17) „Ende der Tage" (Vs. 14) geschehen solle. —

Wir nehmen demnach an, dass unsre Weissagung gegen die Israel feindseligen Midianiter gerichtet ist. Durch wen aber wird Kain der Untergang bereitet werden? Hengstenberg antwortet: Durch Israel, Bileam selbst sagt aber: „Wie lange, so wird Assur dich wegführen." Denn dass das Suffix nur auf Kain, von dem die Rede ist, und durchaus nicht auf Israel, dessen in der ganzen Strophe nicht gedacht ist, gehen kann, ist sonnenklar. Doch Hengstenberg beweist seine Behauptung durch drei Argumente. Prüfen wir sie. 1) „Unmittelbar vorher war von Kain in der dritten Person die Rede." Allerdings, aber ist denn das Umschlagen der dichterischen Rede aus der zweiten in die dritte, und aus der dritten in die zweite Person etwas so Unerhörtes? Erst redet der Dichter Kain in der zweiten Person an, dann spricht er von ihm in der dritten Person, und darauf wieder zu ihm in der zweiten. Welch eine Le-

---

den Amalekitern, dass ich euch nicht mit ihnen aufräume, denn ihr thatet Barmherzigkeit an den Kindern Israel, da sie aus Aegypten zogen", vgl. mit K. 30, 29, wonach David einen Antheil seiner Beute, die er in einem Streifzuge gegen die Amalekiter gewonnen, an die befreundeten Städte der Keniter sandte, — könnte viel eher geschlossen werden, dass zwischen diesen Kenitern und den Amalekitern keine Stammverwandtschaft bestanden haben könne.

bendigkeit kommt durch diesen Wechsel in die Rede! Und wie sinnvoll ist dieser Wechsel! Der Seher beginnt mit der Anrede: Dauerhaft ist deine Wohnung, o Kain! — dann wendet er sich zum Zuhörer: Und doch wird auch Kain der Verwüstung nicht entgehen, — schliesslich aber sagt er es Kain auf den Kopf: Wie lange, so wird Assur dich wegführen. — Was verschlägt gegen diese hochpoetische Lebendigkeit eine allen poetischen Hauch durch Einführung nüchternster Reflexion ertödtende Einrede, wie die: „Dass die Anrede an Israel (?!) gerichtet ist, macht der Seher eben dadurch (?!) bemerklich, dass er die Anrede an die Keniter, deren er sich in Vs. 21 bedient, in der ersten Hälfte des Vs. aufgiebt, während er sie ausserdem beibehalten haben würde (?!)" Und nun höre man weiter: „Israel wird auch sonst von Bileam angeredet, namentlich zu Anfang und zu Ende der zweiten (soll heissen: dritten) Weissagung." Ja wirklich, dort heisst es Vs. 5: Wie fein sind deine Zelte, **Jakob!** und deine Wohnungen, **Israel!** Folglich, weil der Dichter hier Israel mit ausdrücklicher Nennung seines Namens in der zweiten Person anredet, muss in einer andern Weissagung eine Anrede in der zweiten Person, ohne Nennung seines Namens Israel, vielmehr nach vorangegangener Nennung des Namens Kain, auf Israel gehen! Heisst das beweisen? 2) „Die Hinwegführung kann schon deshalb kaum auf die Keniter bezogen werden, weil die Vertilgung das schwerere ist. Ein vertilgtes Volk kann nicht mehr hinweggeführt werden." Gewiss nicht! Von Vertilgung Kains ist aber gar nicht die Rede gewesen, und Hengstenberg selbst hat übersetzt: „Dennoch wird Kain zur Verwüstung!" Zur Verwüstung wurde Kain eben durch die Wegführung. Aber genau genommen heisst es auch nicht „zur Verwüstung" sondern „zur Verbrennung" (לְבָעֵר). Also die Wohnstätte der Keniter wird verbrannt, sie selbst aber werden weggeführt werden. Reimt sich das nicht ganz vortrefflich? — 3) „Beziehen wir die Wegführung durch Assur auf die Keniter, so wissen wir mit dem Folgenden nichts anzufangen; die Beziehung, in der es auf den Grundgedanken der Weissagung steht, ist dann nicht einmal angedeutet. Die Niederlage Assur's kommt hier nur insofern in Betracht, als er Feind Israels ist. Als solcher aber ist er, wenn die Wegführung nicht auf Israel geht, gar nicht bezeichnet." Aber muss er denn als ein solcher ausdrücklich bezeichnet sein? Ist es der Grundgedanke der Weissagung, dass die Heidenvölker um ihrer Feindschaft willen gegen Israel untergehen müssen, so versteht es sich in diesem Zusammenhange von selbst, dass auch Assur um deswillen untergeht. Was aber Hengstenberg's Auffassung unmöglich macht, ist eben der Charakter der Weissagung. Bileam soll Israel Segen verkünden und nicht Fluch; die Wegführung Israels durch Assur ist aber ein Fluch; — feierlich hat er verkündet (K. 22, 21), dass in Israel nicht ist Fehl noch Drangsal, und doch sollte er hier demselben Israel eine Drangsal von solchem Gewichte verkünden, wie die Wegführung eines ganzen Volkes ist! — Ich bin überzeugt, Hengstenberg würde diese so augenscheinlich dem ganzen Charakter der Weissagung widersprechende, ihren ganzen Eindruck lähmende und zerstörende Auffassung selbst auf das Eifrigste bekämpft haben, wenn er nicht durch das πρῶτον ψεῦδος seiner Auslegung, nämlich durch die Identification der Keniter mit den Kanaanitern dazu gezwungen worden wäre; denn freilich die Kanaaniter, die schon durch Josua vertilgt wurden, können nicht erst noch durch Assur weggeführt werden. — Von einer Wegführung der Midianiter durch Assur berichtet zwar die Geschichte nichts, wie der Midianiter überhaupt seit dem Siege Gideon's über sie (Richt. 7) nur einmal noch gedacht wird (Jes. 60, 6). Eine Wegführung derselben durch die Assyrer kann daher durchaus nicht als unwahrscheinlich gelten.

Das letzte Heidenvolk, dem Bileam Untergang verkündet, ist **Assur**. Im Parallel

wird ihm der Name Eber zur Seite gestellt. Dass damit nicht die Israeliten gemeint sein können (zu deren Bezeichnung Bileam stets den Namen Jakob oder Israel gebraucht), versteht sich bei einiger Einsicht in den Charakter und die Tendenz unsrer Weissagung von selbst. Eber bezeichnet die Transeuphratenser (vgl. Bd. I, § 46, 4), ist also im Wesentlichen identisch mit Assur, nur weniger bestimmt. Es ist die vorderasiatische Weltmacht, bei der wegen der grossen Zukunftsferne, das assyrische und babylonische Reich noch nicht unterschieden geschaut werden. Den Weheruf, mit welchem Bileam diesen letzten Ansatz seiner Weissagung beginnt, erklärt sich Hengstenberg daraus, dass ihm dies Gericht mehr zu Herzen ging, weil es die Söhne seines eigenen Volkes betraf.

Der Untergang Assur's wird herbeigeführt werden durch eine Macht, die von Westen her auf Schiffen zu den Euphratländern vordringt. Sie kommt von der Seite von Kittim her (מִיַּד כִּתִּים). Dass **Kittim** ursprünglich Cypern bedeutet, ist jetzt allgemein anerkannt (cf. Gesenii thes. s. h. v.), und dass der Name sich auf Cypern allein, und nicht zugleich auch auf die westlichen Inseln und Länder im Allgemeinen bezieht, hat Hengstenberg (Bil. S. 199 ff.) gezeigt. Cypern kommt hier als die Hauptstation für die Schifffahrt im Mittelmeere, als die Vermittlerin zwischen Occident und Orient in Betracht, und nur insofern ist es Repräsentant der westlichen Länder überhaupt. Auch wird nicht gesagt, dass es kittäische Schiffe seien, die Assur den Untergang bringen würden, sondern nur, dass sie von der Seite von Kittim, also von Westen her, kommen. Dass es eine mächtige, gewaltige, weltumgestaltende Begebenheit ist, welche der Seher hier schaut, welche seine Seele um so mehr mit Schrecken und Schauder erfüllt, als es die Söhne seines eigenen Volkes trifft, spricht sich unzweideutig in dem Ausrufe aus: „Wehe, wer wird leben, wenn Gott das thut!"

Es kann für einen nur einigermaassen unbefangenen, und nicht durch dogmatische Vorurtheile geknechteten Exegeten keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass hier die Vernichtung der vorderasiatischen Weltmacht durch Griechen und Römer (die hier ebenso wie das assyrische und babylonische Reich noch ununterschieden sind) in prophetischer Voraussicht beschrieben wird, — dass also hier — horribile dictu! eine Weissagung im eigentlichsten Sinne vorliegt, eine Vorherverkündigung, welche keines Menschen Witz und Scharfsinn weder in Moseh's, noch in David's, noch in Maleachi's Zeit vorhersehen oder berechnen konnte. Aber dann wären ja alle Voraussetzungen unserer rationalistischen Kritiker, die sich die Voraussetzungslosen nennen, alle dogmatischen Vorurtheile Derer, die sich als die Vorurtheilsfreien preisen, mit einemmale über den Haufen geworfen! Nein, Weissagung und Wunder sind unmöglich! das steht von vornherein fest, und darum kann auch hier keine Weissagung zugestanden werden. Aber wie das nur anfangen, um das Dogma von der Unmöglichkeit eigentlicher Weissagung aus dieser fatalen Situation unverletzt wieder herauszubringen? Nun, man suche nur, vielleicht findet sich doch in irgend einem Winkel der Geschichte eine Nachricht von einer Landung etlicher griechischer Schiffe in Asien, auf die man unsre Weissagung als ein vaticinium post eventum, sie mag passen oder nicht, anwenden kann. Und siehe da! diese Hoffnung realisirte sich. Als nämlich die armenische Chronik des Eusebius bekannt wurde, fand sich, was man suchte, und der glückliche Finder war — Hitzig; (Begriff d. Critik S. 54 ff.), nachdem übrigens schon Niebuhr (kl. hist. u. philol. Schriften I, 203 ff.) auf das Datum, aber ohne Rücksicht auf die Noth der biblischen Kritiker, hingewiesen hatte. Nun jubelte von Bohlen (Genesis S. CXXXV) über „die treffliche Aufklärung" und v. Lengerke (I, 597) vermochte nicht abzusehen, was dieser Erklärung entgegenstehen könne; Hitzig selbst aber meinte: „Eine andre Beziehung sei nicht denkbar."

Es handelt sich nämlich um die Nachricht „von einem Einfall der Griechen in Asien in der Zeit Sanherib's, über den Alexander Polyhistor, wahrscheinlich aus Berosus, also berichtet (Eus. Chron. ed. Ven. p. 21): Quum autem ille fama accepisset, Graecos in Ciliciam belli movendi causa pervenisse, ad eos contendit; aciem contra aciem instruxit, ac plurimis quidem de suo exercitu caesis, hostes tamen debellat, atque in victoriae monumentum imaginem suam in eo loco erectam reliquit, Chaldaicisque literis fortitudinem ac virtutem suam ad futuri temporis memoriam incidi jussit. Vgl. die kürzere Notiz, welche über dasselbe Ereigniss ebendaselbst S. 26 Abydenus giebt: Ad litus maris Ciliciae Graecorum classem profligatam depressit." —

In der That, es gehört eine starke Einbildungskraft dazu, um es „denkbar" zu finden, dass unsre Weissagung etliche Jahre nach diesem Ereignisse aus dem Eindruck, den es in den Gemüthern der Israeliten zurückgelassen habe, entstanden sein könne. Eine Landung etlicher griechischer Schiffe an der Küste Ciliciens, die wenn auch nicht ohne Verlust doch sogleich und vollständig zurückgeschlagen wurde, die also ohne allen Erfolg blieb, soll auf die Israeliten einen solchen Eindruck gemacht haben, dass noch nach drei oder vier Jahren ein israelitischer Dichter sie in solcher Weise darstellte! Einen Angriff auf die Küste Ciliciens soll er als ein Drängen Assur's und als ein Drängen Eber's; — eine Niederlage der Griechen, die sie zwang, sofort und völlig unverrichteter Sache zurückzukehren, soll er als ein eclatantes Strafgericht Gottes über Assur und Eber; — einen Sieg Sanherib's, dessen dieser Herrscher selbst sich auf Monumenten als einer glorreichen That rühmte, soll er als den Untergang Assur's und Eber's dargestellt haben! Ein so unbedeutendes Ereigniss, von dem weder die historischen und prophetischen Bücher der Bibel, noch die gesammte Literatur der Griechen etwas wissen, das ohne alle Nachwirkung geblieben war und das der Dichter bereits als ein spurlos vorübergegangenes hinter sich liegen hatte, soll derselbe mit dem Ausruf Wehe! wer wird am Leben bleiben, wenn Gott das thun wird! — eingeleitet haben!

Zur Vervollständigung des Gesagten entlehnen wir aus Hengstenberg's Entgegnung (Bil. S. 201 f.) noch folgende Bemerkungen: 1) „Wäre dies Ereigniss von solcher Bedeutung gewesen, wie Hitzig annimmt, und hätte es auf die Israeliten einen solchen Eindruck gemacht, dass es unsre Weissagung hervorrief, so sollte man doch Beziehungen auf dasselbe auch in andern Stellen des A. T. erwarten. Dergleichen findet sich aber gar nichts. Die Annahme einer Beziehung von Ps. 48 auf dies Ereigniss hat Hitzig selbst später zurückgenommen (hist. krit. Unters. d. Ps. 1836. S. 42 ff.) und gewiss hat er daran wohlgethan. 2) Nehmen wir auch an, dass der Bericht des Alexander Polyhistor vollkommen zuverlässig sei, und nicht in orientalischer Weise übertreibe, die Feinde furchtbarer mache, damit der Sieg über sie um so glänzender erscheine, so führt doch derselbe keineswegs auf eine solche feindliche Invasion, von der auch der Furchtsamste den Ruin Asiens hätte erwarten können. Die Griechen kommen nicht über das Küstenland hinaus, und eine einzige Schlacht reicht hin zu ihrer gänzlichen Vertreibung. 3) Die Annahme einer grossartigen Expedition Griechenlands gegen Asien in der Zeit Sanheribs steht mit den geschichtlichen Verhältnissen jener Zeit in grellem Widerspruch. Diese erlauben nicht an einen Erobrungs-, sondern nur an einen Streif- oder Raubzug, oder auch einen Versuch zur Anlegung einer Colonie zu denken. Dies bemerkte schon Niebuhr, der zuerst die Aufmerksamkeit auf jenes Datum hinlenkte, und sich desselben mit etwas partheiischer Vorliebe annahm (l. c. p. 205): „An eine vereinte Unternehmung, wie der troische Krieg dargestellt wird, zu denken, verbietet der damalige Zustand Griechenland's." Plass (Vor- u. Urgesch. d. Hellenen II, 5. 6) sagt von den

griechischen Zuständen in dem Zeitraume von 1100—500 v. Chr.: „Von einem auswärtigen Feinde wurde das gesammte Volk während dieser sechs Jahrhh. nicht angegriffen, und ebenso wenig vereinten sich alle, oder auch nur eine bedeutende Menge der einzelnen Theile, um auswärts irgend eine glänzende Waffenthat zu verrichten. Dafür bedarf es nicht einmal des ausdrücklichen Zeugnisses des kundigen Thucydides (I, 15); das völlige Schweigen aller Schriftsteller über dergleichen Unternehmungen muss uns genügen . . . Ein seltenes Glück genoss in diesen Jahrhh. das hellenische Volk, da es gerade in der Zeit, wo es in seiner innern Ausbildung begriffen war, von aussen völlig unangefochten blieb. Selbst aber konnte es an einen Anfall auf Fremde nicht denken; denn mit sich selbst und seiner eigenen Gestaltung war es ebensowohl genügend beschäftigt, als durch Stämme und in diesen wieder durch kleine Staaten so zerstückelt, dass ohne äussern Zwang eine Vereinigung Aller oder Vieler zu einer gemeinschaftlichen Unternehmung nicht zu Stande kommen konnte."

Obwohl Hitzig decretirt hat: „Eine andre Beziehung ist nicht denkbar," hat nichts desto weniger Ewald (I, 133) eine freilich noch viel elendere Ausflucht nicht nur als „denkbar" sondern wie alle seine Erfindungen als absolute Gewissheit, die nicht den mindesten Zweifel zulässt, aufgestellt. Die betreffenden Worte des unter Bileams Namen verborgenen Dichters, sagt er, „spielen nach ihrer Stellung gewiss auf ein Ereigniss an, welches damals das jüngste geschichtliche gewesen sein muss, und an dessen Erwähnung man offenbar am deutlichsten die wirkliche Gegenwart erkennen sollte. Eine von den Kittäern d. i. von den phönizischen Kypriern her kommende Seeräuberflotte muss (?!) damals vor kurzem sowohl die hebräischen d. i. die kanaanäischen und phönizischen als auch weiter nördlich hin die assyrischen, das ist (?!) die syrischen Küsten bedrängt haben. Wir haben von diesem Ereignisse, dessen Folgen nicht sehr dauerhaft gewesen sein können, sonst keine deutliche Erzählung, die sich erhalten hätte. Da indess nach den tyrischen Annalen des Menandros (bei Joseph. Arch. 9, 14, 2) der tyrische König Eluläos die Kittäer, welche sich empört hatten, besiegte und dann, offenbar, weil jene Empörung bedeutend genug gewesen war, noch Salmanassar im Kriege gegen Tyrus diese Zwietracht für sich benutzen wollte, so können wir mit Recht annehmen, die Empörung der Kittäer habe lange gedauert, ehe sie von Eluläos gestillt wurde." — Gegen diese armselige Auskunft gilt fast Alles, und in noch verstärktem Maasse, was die Hitzig'sche Hypothese erdrückt. Selbst Lengerke (I, 597), der sonst wo möglich gerne Ewald beifällt, muss sie weit von sich weisen, denn „einmal ist es schon ganz undenkbar, dass Eber für Phönizien oder Kenáan stehen könne, da Kenáan ja der Abstammung nach Chamite ist; zum andern aber wird der Name Aschur erst von spätern Juden für Syrien gebraucht, und erst von den folgenden Monarchien gilt dieser Name."

Sieht man Bileams Weissagungen als freie dichterische Erzeugnisse, als vaticinia post eventum, an, so wird man ihre Abfassung in die davidische oder unmittelbar nachdavidische Zeit versetzen müssen, denn das, was David that, ist zu augenscheinlich Kern, Mittelpunct und Anlass derselben. Aber dieser Annahme stehen dann doch wieder zwei Momente entgegen: Einmal der Spruch über Assur, den die weissagungsflüchtige Kritik doch nimmer in dieser Zeit unterbringen kann, weshalb es auch für Lengerke von vornherein ausgemacht ist, dass Vs. 23. 24 ein späterer Zusatz sei." Aber auch Vs. 22 setzt schon eine weltgeschichtliche Bedeutung Assurs voraus, also die Zeit Jesaja's und Micha's, und in diese Zeit verlegen denn auch die meisten Kritiker die Abfassung unsrer Weissagungen. — Zum Andern aber der Spruch in der dritten Weissagung Vs. 7: „Erhabener sei denn Agag sein König!" welcher mit unausweich-

lichem Zwange nöthigt, die Entstehung der Weissagung wenigstens in die Zeit vor Saul zu setzen; denn nach der totalen Niederlage der Amalekiter unter Saul (1 Sam. 15), die ihre Kraft und Bedeutung für immer brach, wäre es eine Absurdität ohne Gleichen gewesen, wenn ein Dichter die Herrlichkeit und Macht des israelitischen Königthums nicht überschwänglicher preisen zu können geglaubt hätte, als durch die Behauptung, dass Israel's König herrlicher sei selbst als Amalek's König. — Selbst bei den ältern Propheten schon finden sich Anspielungen und Beziehungen auf Bileams Weissagungen, vgl. z. B. 24, 21 mit Obadjah Vs. 47; — 24, 18. 19 mit Obadjah Vs. 17. — Mit Num. 23, 20 vgl. auch Hab. 23, 20 und Jer. 48, 45; — der Weissagungen Bileams, freilich ohne wörtliche Beziehungen auf ihren Inhalt, wird schon Micha 6, 5 gedacht.

Israels Conflict mit den Midianitern.

§ 95. (Num. 25—31.) — Als Bileam, von Balak sich trennend, wieder seiner Heimath zuwanderte, liess er sich unterwegs bei den Midianitern, die auf der moabitischen Hochebene wohnten (§ 89, 3), zurückhalten [1]). Dass er der Aussicht auf den reichen „Lohn der Ungerechtigkeit" hat den Rücken wenden müssen, vermag der goldgierige Seher, als er von der Höhe der Begeistrung, die ihn über sich selbst erhoben hatte, wieder herabgesunken ist, nicht zu verschmerzen. Sein Herz erfüllt sich mit Hass und Ingrimm gegen Israel, um dessentwillen er dem reichen Lohne hat entsagen müssen. Das war die eigentliche Stunde der Entscheidung für ihn, die Stunde seiner Verstockung. Seinem Rathe (Num. 31, 16) Folge leistend, suchen die Midianiter, Freundschaft und Wohlwollen heuchelnd, das Volk Israel zur Theilnahme an dem unzüchtigen Cultus ihres Gottes Baal-Peor zu verleiten. Der Plan gelingt, Israel folgt der Einladung zum Feste, und lässt sich, seines Gottes Jehovah's und seines Berufes vergessend, in abgöttische Hurerei mit den Töchtern Midians und Moabs ein [2]). Moseh, über diesen scheusslichen Abfall empört, gebietet den Richtern Israels, mit rücksichtsloser Anwendung der Todesstrafe gegen die Schuldigen einzuschreiten. Schon bricht auch die Rache Jehovah's in einer Plage aus, welche viele Tausende dahinrafft. Aber trotz alle Dem hat ein Israelit, Namens Simri, ein Fürst aus dem Stamme Simeon, die beispiellose Frechheit, vor den Augen Moseh's und der ganzen Gemeinde, die von ihm erwählte Buhlerin, eine midianitische Fürstentochter, Namens Kosbi, in sein Zelt einzuführen, um mitten im Lager Israels, in welchem Jehovah's Heiligkeit wohnt, den abscheulichen Unzuchtscult zu üben. Da ergreift in heiligem Racheeifer über solch unerhörten Frevel Pin'chas, der Sohn Eleasars, des Sohnes Aharon's, einen Spiess, eilt den Beiden nach und durchbohrt sie mit eigener Hand, während sie noch ihrer götzendienerischen Brunst fröhnen [3]). Für diesen

wahrhaft priesterlichen Eifer wird dem Pin'chas und seinem Samen das ewige Priesterthum als ein Bund des Friedens mit Jehovah zugesprochen, und der Eifer für die Ehre Jehovah's, der mitten aus der Gemeinde in ihm aus eigenem Antrieb hervorgetreten war, kommt der ganzen Gemeinde ebenso zu gut, wie um der Frevler willen aus der Gemeinde die Plage Jehovah's als ein Bann über die ganze Gemeinde gekommen war. Von dem Augenblick an ward der Plage gewehrt, aber schon waren ihr 24,000 erlegen. Darauf erhalten die Israeliten Befehl, die heuchlerische, arglistige Freundschaft der Midianiter mit offener, rächender Feindschaft zu vergelten, „damit der thatsächliche Eifer des Pin'chas gegen die Sünde, der die Schuld gesühnt hatte, von dem ganzen Volke angeeignet werde." Bevor aber Israel diesen Befehl ausrichtet, wird eine neue Volkszählung angeordnet und ausgeführt. Denn da das Volk zum heiligen Kampfe Jehovah's gegen die Midianiter geführt werden soll, muss es zuvor (weil die erste Zählung am Sinai [§ 57] durch die Verwerfung dieser Generation [§ 73] und das vollendete Aussterben aller ihr Angehörigen ungültig geworden war) als das Heer Jehovah's dargestellt werden, und das geschieht eben vermittelst der neuen Zählung durch die Hand Moseh's und Eleasars[4]). Da aber diese Zählung nicht bloss zur Aufstellung eines Heeres gegen Midian dient, sondern zugleich auch als Vorbereitung für die unmittelbar nahe bevorstehende Erobrung des verheissenen Landes jenseits des Jordan's gelten soll, so knüpft sich daran passend der Befehl der Einweihung Josua's zum Nachfolger Moseh's, denn um seiner Versündigung willen am Haderwasser (§ 81) soll ja auch Moseh das Land der Verheissung nicht betreten. Und endlich, damit die Wiederanerkennung Israels als der Gemeinde des HErrn auch von dieser Seite versiegelt werde, wird die vor 38 Jahren unterbrochene Fortsetzung der Gesetzgebung durch Verordnungen über Festopfer und Gelübde wiederaufgenommen. Nach alle Dem werden 12000 ausgewählte Streiter Israels zum rächenden Vernichtungskampfe gegen die Midianiter aufgeboten. Diese leisteten so wenig Widerstand, dass von den Israeliten auch nicht ein Mann umkam. Die fünf midianitischen Häuptlinge (Könige) mit ihrer gesammten Mannschaft wurden verbannt. Unter ihnen war auch Bileam, der nun den rechten „Lohn seiner Ungerechtigkeit" davon trug. Die israelitischen Krieger hatten alle midianitischen Weiber am Leben gelassen, aber da gerade von ihnen die Verführung ausgegangen war, giebt Moseh den Befehl, auch sie zu tödten, und nur die Jungfrauen, die noch keinen Mann erkannt haben, am Leben zu lassen[5]).

1. K. 24, 25 wird berichtet: „Bileam zog fort, und kehrte an seinen Ort (וַיָּשָׁב לִמְקֹמוֹ) und auch Balak zog seines Weges. Während nun diese Worte auszusagen

scheinen, dass Bileam in seine Heimath zurückgekehrt sei, finden wir ihn im Folgenden unter den Midianitern, denen er zum Verderben Israels Rathschläge giebt, und unter denen er auch seinen Tod findet. Aeltere Exegeten deuteten das למקמו nach Analogie von Act. 1, 25 (εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον) von der Hölle; Andre (so noch Steudel) meinten, unter dem Orte sei nicht Bileams Heimath, jenseits des Euphrats, sondern der Ort zu verstehen, an dem er sich unmittelbar vorher aufgehalten; noch Andre gaben dem Verbum inchoative Bedeutung: er fing an heimzukehren, oder meinten, Bileam sei wirklich nach seiner Vaterstadt heimgekehrt, und von dort erst wieder zu den Midianitern gekommen. Mit Recht aber sagt Hengstenberg (S. 212): „Alle diese Annahmen werden durch die einfache Bemerkung beseitigt, dass das שׁוּב eigentlich: sich abwenden, dann: sich zurückwenden bedeutet. Die Erreichung des Zieles liegt nie in dem Worte selbst.“ וישב למקמו ist also der Sache nach eben so viel als: er machte sich auf den Rückweg. Dass er aber nicht zum Ziele des Rückweges gelangte, ergiebt sich aus dem Folgenden.

Aber weiter erzählt uns Hengstenberg (S. 217): „Bileams Ehrgeiz und Habsucht suchten die Befriedigung, die ihnen durch Gottes Fügung von Seiten der Moabiter versagt war, bei den Israeliten, auf deren Dankbarkeit er gerechte Ansprüche zu haben glaubte. Er begab sich zunächst in das israelitische Lager, welches in geringer Entfernung von dem Orte war, wo er sich von Balak getrennt hatte. Dort fand er aber nicht die erwartete Aufnahme. Moses, der sein Herz durchschaute, das nicht gerade war vor dem Herrn, erkannte, dass der Dank nicht ihm gebühre, der das Seinige gethan, um den Wunsch des Moabiterkönigs zu erfüllen, sondern dem Herrn, und behandelte ihn kalt, und so war es natürlich, dass die Leidenschaft, die ihn beherrschte, und die ihm immerwährend Balaks: „Ich will dich gar sehr ehren, und Alles, was du mir sagst, will ich thun“ ins Gedächtniss zurückrief, ihn trieb einen neuen Weg ihrer Befriedigung aufzusuchen.“ — Erstaunt fragen wir uns: woher weiss denn unser Verfasser das Alles? In der Urkunde steht doch kein Wort davon, nicht die mindeste Andeutung, die es irgendwie wahrscheinlich machen könnte. Doch Hengstenberg ist auch ohne das seiner Sache sicher. Er sagt: „Es ist kaum denkbar, dass Bileam eine scheinbar so treffliche Gelegenheit, Befriedigung seiner Leidenschaft zu erlangen, sollte unbenutzt haben vorübergehen lassen, — und fast ebenso stark, wie eine ausdrückliche Aussage, spricht dafür der Umstand, dass der Inhalt von Num. 22—24 nur aus Mittheilungen abgeleitet werden kann, die er den Vorstehern der Israeliten machte.“ Wir müssen aber zuvörderst bemerken, dass diese Auffassung völlig unverträglich ist mit Vs. 25: וַיָּשָׁב לִמְקֹמוֹ, auch nach Hengstenbergs eigener (und richtiger) Deutung dieser Worte. Denn heisst שׁוּב sich zurückwenden, so kann Bileam, als er sich von Balak trennte, von der Höhe des Berges Peor nicht in die Arbot Moab gegangen sein, denn das wäre ein Vorwärtsgehen und nicht ein Zurückwenden oder Umkehren gewesen. Ausserdem müssen wir es stark bezweifeln, dass die „psychologische Wahrscheinlichkeit“, die H. nachgewiesen haben will, so zweifellos da steht, und ich glaube mit grösserm Rechte von psychologischem Gesichtspuncte aus sagen zu dürfen: Es hat sehr wenig Wahrscheinlichkeit für sich, dass Bileam nach der Vereitelung seiner Wünsche und Hoffnungen sich zu den Israeliten gewandt haben solle. Das würde kaum anders denkbar sein, als wenn Bileam sich durch das Erlebte zur Sinnesändrung und Herzensumkehr hätte treiben lassen, und wenn ihn der Zug des Glaubens in das Lager Israels geführt hätte. Dass dies aber nicht der Fall war, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Blieb aber Gold- und Ehrgeiz in ihm ungebrochen, ja steigerte sich der-

selbe noch durch die getäuschte Hoffnung, so musste seine Gesinnung gegen Israel als die Ursache des Misslingens sich in Hass verkehren, und sein Verhältniss zu Jehovah war für immer zerstört. Bei solchem Seelenzustande wird er sich aber wohl gehütet haben, in das Lager Israels, in dem die Heiligkeit Jehovah's wohnt, zu gehen. Er hatte von dieser Heiligkeit schon zu viel erfahren, was ihm zuwider war, als dass er hätte hoffen können, hier Gold und Ehre zu finden.

Höchlich aber hat es uns insonderheit verwundert, Hengstenberg behaupten zu sehen, Israels Kenntnissnahme des Inhaltes von Num. 22—24 sei nur unter dieser Voraussetzung möglich. Das ist ein Zugeständniss an die destructive Kritik, wie wir es von ihm am wenigsten erwartet haben würden. Denn bricht seine psychologische Argumentation, deren Schwäche er sich doch schwerlich selbst wird verhehlen können, ihm unter den Händen entzwei, so muss er sich dieser Kritik wehrlos ergeben. — Auch wir sind zwar nicht gesonnen, hier zu der ultima ratio der Verlegenheit unsre Zuflucht zu nehmen, dass nämlich der Berichterstatter Alles, was in K. 22—24 erzählt wird, durch unmittelbare Offenbarung Gottes erst erfahren habe. Aber giebt es denn nicht noch viele andre Mittel und Wege, durch welche die Kunde davon zu Israel gelangen konnte? Gerieth doch Bileam selbst später in die Hände Israels. Wenn denn einmal auf jene, wie uns scheint, sehr unwesentliche und unbedeutende Frage mit Möglichkeiten gedient werden soll, — ist es da nicht viel sicherer und rathsamer, darauf hinzuweisen, wie wahrscheinlich es sei, dass der gefangene und mit dem Tode bedrohte Bileam, in der Hoffnung, dadurch die Israeliten für sich zu gewinnen, und sein Leben zu retten, ihnen das Vorgefallene, das für sie so schmeichelhaft war, selbst berichtet habe? — Hundert andrer Möglichkeiten der Vermittelung durch Moabiter oder Moabiterinnen, durch Midianiter oder Midianiterinnen gar nicht zu gedenken! Ein Ereigniss, dessen Kunde wie ein Lauffeuer durch ganz Midian und Moab eilte, konnte doch auf die Dauer auch den Israeliten nicht unbekannt bleiben.

2. Die Unbefangenheit oder Unbedachtsamkeit, mit welcher Israel der hinterlistigen Einladung der Midianiter Folge leistet, macht es wahrscheinlich, dass man in der Gemeinde von alle Dem, was zwischen Balak und Bileam vorgefallen war, noch gar nichts wusste (und das wäre dann ein neues Zeugniss gegen Hengstenbergs eben widerlegte Hypothese). Denn hätte man Kenntniss gehabt von den feindseligen Gesinnungen und Absichten der miteinander zu diesem Behufe verbündeten Moabiter und Midianiter, wie sie in der Berufung Bileams einen Ausdruck fanden, so würde man wohl nicht so unbedenklich in die Falle gegangen sein; man würde gewiss, von allem Andern abgesehen, hinter der freundschaftlich entgegenkommenden Einladung irgend eine Arglist, einen feindseligen Anschlag oder dgl. vermuthet, und sich wohl gehütet haben, der Einladung Folge zu leisten. Und wenn auch Einzelne dazu unbesonnen genug, oder durch die lockende Aussicht auf Fleischeslust verblendet genug gewesen wären, so würden gewiss Mosch und Eleasar, so wie die Fürsten und Richter in Israel, deren Anhänglichkeit an Jehovah fester gegründet war, Alles, und in diesem Falle schwerlich erfolglos, aufgeboten haben, um sie von dem verderblichen Wege abzuhalten. Eben deshalb möchte es auch wahrscheinlich sein, dass die Einladung der Midianiter nicht von vornherein schon eine ausdrückliche Einladung zur Theilnahme an einem Baal-Peorsfeste, sondern nur zu nicht näher bestimmten Festlichkeiten überhaupt werde gewesen sein. Sind sie erst einmal dabei, mochten die Midianiter denken, so wird die Macht der Sinnlichkeit schon das Ihrige thun.

3. Auf das Beispiel des Pin'chas gründeten die spätern Juden ihr s. g. Eifor-

recht (jus zelotarum), durch welches auch selbst der nicht durch amtliche Stellung dazu Befugte das Recht hatte, in Dingen, wo es die Ehre Jehovah's galt, wo durch freche Verläugnung und Verachtung theokratischer Institute und Interessen diese selbst gefährdet waren, eigenmächtig und dem Triebe heiligen Eifers folgend rächend einzuschreiten. Nächst der That des Pin'chas wurde das jus zelotarum noch besonders begründet durch die gleichartigen Beispiele des Samuel (1 Sam. 15, 33) und des Mattathias (1 Makk. 2, 24). Dahin gehört aus dem N. T. auch die Steinigung des Stephanus. Vgl. Budde, de jure Zelot. in Oelrichs Collectio, T. I Diss. 5 und Salden otia theol. p. 609 ff. — Was nun die sittliche Beurtheilung der That des Pincha's betrifft, so wie die unbedingte Billigung, die ihr die h. Urkunde zollt, so ist zunächst auf das Wort Christi Luk 9, 55 hinzuweisen, welches normativ ist für alle derartigen Fälle, wo ein im alten Testamente wohlberechtigter und preiswürdiger Eifer sich ohne das Mutatis mutandis, welches durch die verschiedenartige Stellung unter dem Evangelium gefordert ist, geltend machen will. Der heilige Eifer soll zu allen Zeiten, auch im neuen Testamente, und unter allen Umständen bleiben, aber die Aeussrungsform des Eifers soll eine andre unter dem Gesetz, eine andre unter dem Evangelium sein. Auch im Eifer soll das neue Gebot der Liebe Alles beherrschend und gestaltend walten. Vor Allem aber soll freilich, und das galt im alten Testament und gilt im neuen, auch wo die Liebe sich als Rache gestalten muss, der von Gott geordneten Autorität, welcher das Schwert zur Rache über die Uebelthäter in die Hand gegeben ist, nicht eigenmächtig vorgegriffen werden. Und von dieser Seite könnte vielleicht Manchen doch die That des Pin'chas bedenklich erscheinen. Aber abgesehen davon, dass Pin'chas wirklich als Priester und designirter Nachfolger des Hohenpriesters eine amtliche Stellung einnahm, und Moseh's Befehl (Vs. 5), die Frevler zu tödten, vorangegangen war, — giebt es allerdings auch ausserordentliche Zustände dissoluter und abnormer Art, wo die Frechheit des Frevels, die Gefährdung der höchsten Güter des Lebens und die Nothwendigkeit des unverweilten Einschreitens einem Jeden, dem die Sache am Herzen liegt, momentan das Recht der Autorität und die Weihe des Berufes zur Abwendung und Hemmung des um sich greifenden Unheils selbst durch gewaltsames Einschreiten verleiht.

4. Als Resultat dieser Zählung wird ausdrücklich angegeben, dass unter allen jetzt Gemusterten auch nicht ein Einziger mehr von denen sich gefunden habe, die schon bei der Zählung am Sinai gemustert waren (26, 64). Die Gesammtzahl betrug jetzt 601,730, ist also nur um wenig geringer als damals, wo sie 603,550 betrug. Viel auffallender zum Theil ist der Unterschied bei den einzelnen Stämmen. Die Zahlen von damals und jetzt sind: bei Ruben 46,500 : 43,730, bei Simeon 59,300 : 22,000, Gad 45,600 : 40,500, Naftali 53,400 : 45,400, Efraim 40,500 : 32,500 — Judah 74,600 : 76,500, Isaschar 54,400 : 64,600, Zebulon 54,490 : 60,500, Manasseh 32,200 ; 52,700, Benjamin 35,400 ; 45,600, Dan 62,700 : 64,400, Asser 41,500 : 53,400, — Levi 22,000 : 23,000. Am auffallendsten ist die Differenz bei Simeon. Man hat dies zu der letzten Plage in Beziehung gestellt, und die 24,000, die in ihr fielen *), zum grossen oder grössten Theile

*) Paulus giebt 1 Kor. 10, 8 abweichend die Zahl der Gefallenen auf 23,000 an. Da bei einer so allbekannten Sache schwerlich an einen Gedächtnissfehler zu denken sein möchte, und die Lesart an beiden Stellen feststeht, muss man wohl annehmen, dass die Verschiedenheit der Zahl eine bewusste, und wahrscheinlich in der traditionell-rabbinischen Exegese begründet war, welche vielleicht die 24,000 als die Gesammtzahl aller

auf Simeons Rechnung setzen zu dürfen geglaubt, muthmaassend, dass das Beispiel Simri's, eines Fürsten aus diesem Stamme, sowohl Zeugniss als Veranlassung einer allgemeinern Betheiligung dieses Stammes bei dem abgöttischen Frevel sei. —

Die bei dieser Zählung sich kundgebenden Ansprüche der Töchter Zelafechad's (K. 17, 1—11 Vgl. K. 36) werden bei der Darstellung des Erbrechtes in der zweiten Abtheilung dieses Bandes näher erörtert werden.

5. Dass es sich bei diesem Berichte über die Bekämpfung und Ausrottung der Midianiter allein, um die auf der Hochebene Moabs wohnenden Midianiterstämme handelt, deren Häuptlinge in Jos. 13, 21 als (vormalige) Vasallen Sichon's bezeichnet sind (vgl. § 89, 3), wird durch die ausdrückliche Angabe in Num. 31, 8 ausser Zweifel gesetzt. Der Hauptstamm der Midianiter scheint also bei der ganzen Geschichte gar nicht betheiligt gewesen zu sein, weshalb ihr späteres mächtiges und feindliches Auftreten gegen Israel (Richt. 6—8) gar kein Bedenken erregen kann. Dass es sich hier nur um Bekämpfung eines geringen und schwachen Feindes handelt, wird auch dadurch bezeugt, dass nur 12000 Israeliten (aus jedem Stamme tausend) gegen sie ausgesandt werden. — Wem es etwa als etwas Unwahrscheinliches oder gar Unmögliches erscheinen sollte, dass, wie nach Num. 31, 49 sich aus der Mustrung der zurückgekehrten Sieger ergab, auch nicht ein einziger Mann von ihnen vermisst worden sei, — den bitten wir zu berücksichtigen, dass bei einem unvorbergesehenen Ueberfall solch ein Sieg nicht als etwas an sich Unmögliches gelten kann. Auch ergiebt sich aus den in § 89, 3 angeführten Daten, dass diese Midianiter nichts weniger als muthige, kriegerische Stämme gewesen sein können. (Vgl. ähnliche Beispiele aus der Profangeschichte bei Rosenmüller ad h. l. und bei Hävernick Einl. 1, 2 p. 513.) — Das Gebot Moseh's auch alle midianitischen Weiber, die schon einen Mann erkannt hatten, zu tödten, steht in Beziehung zu der abgöttischen Vermischung Israels mit denselben. Die Beute, welche die Sieger heimbringen, war ausserordentlich reich, besonders an Vieh, woraus zu schliessen ist, dass diese Midianiter Viehzucht treibende Stämme waren. Uebrigens war gerade diese Art der Beute für Israel, dessen Viehbestand während des Wüstenzugs gewiss beträchtlich heruntergebracht war, ein doppelt schätzbarer Gewinn. Die Menge der erbeuteten goldenen Kleinodien und Schmucksachen passt ganz gut zu dem unkriegerischen, üppigen Wesen, das wir bei den Midianitern voraussetzen müssen. — Eigenthümlich ist die Vertheilung der Beute, die Moseh und Eleasar anordnen. Die ganze Beute (675,000 Schafe, 72,000 Rinder, 61,000 Esel, 32,000 Menscheuseelen) wird nämlich in zwei gleiche Theile vertheilt, von denen der eine den Siegern, der andere den nicht mit in den Krieg Geschickten zu Theil wird. Denn da die dazu auserwählten 12000 Krieger nicht auf eigene Hand den Krieg unternommen haben, sondern als Repräsentanten der ganzen Gemeinde, so ist es billig, dass auch die ganze Gemeinde an der Beute Theil habe; da aber jene 12,000 dabei allein alle Mühen und Strapazen gehabt haben, so ist es eben so sehr billig, dass ihnen ein ungleich grösserer Antheil zugetheilt wird. Und weil ferner der Krieg ein Krieg Jehovah's war, dessen Beistand und Hülfe den israelitischen Kriegern Sieg und Erfolg gegeben hat, und somit die Beute eigentlich Jehovah gehörte, soll behufs Anerkennung dieser Thatsache wenigstens eine Quote der Beute den Priestern und Leviten als Dienern und Stellvertretern Jehovah's zu Theil werden; — und zwar sollen die Priester aus dem Antheil der Krieger zwei vom Tausend, die Leviten aus dem An-

---

bei dieser Gelegenheit Umgekommenen ansah, und von ihr tausend abzog als die Zahl der Rädelsführer, die nach Num. 24, 4. 5 vor Eintritt der Plage aufgehängt wurden.

theil der Gemeinde zwei vom Hundert erhalten. „Es ist also das Verhältniss des Antheils der Priester zu dem der Leviten 1 : 10, und demnach nahezu dem Verhältniss in der Vertheilung des gewöhnlichen Zehnten zu vergleichen, vgl. Num. 18, 26" (Baumg.). Die aus der Mustrung der zurückgekehrten Krieger sich ergebende Thatsache, dass kein einziger von ihnen fehlt, treibt aber die Obersten noch zu einer übrigen und freiwilligen Dankesäussrung gegen Jehovah, nämlich zu einer Darbringung von den erbeuteten Kleinodien, „zur Versöhnung ihrer Seelen" wie sie sagen, — wozu Baumgarten treffend bemerkt: „Es hat sie nämlich die augenfällige und wunderbare Bewahrung Jehovah's zur Erkenntniss ihrer Unwürdigkeit gebracht, nach welcher sie sich, anstatt solcher Verschonung würdig zu sein, vielmehr vor Jehovah des Todes schuldig bekennen müssen." — Um das ganze Unternehmen als einen heiligen Krieg, als einen Krieg Jehovah's zu kennzeichnen, war auch Pin'chas, der Sohn des Hohenpriesters mit den heiligen Geräthen mitgezogen (Vs. 6). Die Mitbetheiligung des Pin'chas beim Kriegszuge war auch noch insonderheit dadurch bedeutsam, weil er es gewesen war, der durch seinen heiligen Eifer zur Rache an den israelitischen Frovlern der Plage Einhalt gethan hatte. „Diesem vorleuchtenden Beispiele, durch welches der Zorn Jehovah's über Israel versöhnt wurde, sollen die Israeliten nachfolgen ... Dass ein Priester mit ins Feld zieht, weist schon hin auf die Beziehung des Krieges zu Jehovah. Nun ist es aber hier noch eben der Priester, der durch sein blosses Erscheinen schon überall das innere Verhältniss zwischen Israel und Midian ins Bewusstsein ruft." (Baumg.) Auch das ist beachtungswerth, dass (nach Vs. 19—24) hier das Gesetz über die Reinigung der durch Todesgemeinschaft Verunreinigten (Num. 19) in seiner ganzen Ausdehnung an den Zurückkehrenden, die sämmtlich durch die Erschlagenen verunreinigt waren, angewandt wird.

Vertheilung des Ostjordanlandes und Bestimmungen über die Erobrung des Westjordanlandes.

§ 96. (Num. 32—36.) — Die Stämme Ruben und Gad, die besonders reich an Viehbesitz waren, stellten an Moseh und Eleasar die Bitte, man möge das bereits eroberte und zur Viehzucht ganz besonders geeignete ostjordanische Land ihnen zutheilen. Entrüstet über diese, wie es schien, so selbstsüchtige Fordrung, deren Erfüllung den übrigen Stämmen die Freudigkeit zum Kampfe um das Westjordanland stören und den Zorn Jehovah's über die Gemeinde von Neuem hervorrufen werde, strafte Moseh mit ernsten Worten den Mangel an Gemeinsinn und die Gleichgültigkeit gegen ihre Brüder, die sich in dieser Bitte kund zu geben schienen. Als aber die beiden Stämme feierlich erklärten, dass sie bereit seien, ihre kriegsrüstige Mannschaft mit hinüberziehen und nicht eher heimkehren zu lassen, bis das Westjordanland, ebenso wie das Ostjordanland, durch gemeinsame Anstrengung erobert sei, trug Moseh kein weitres Bedenken, ihrem Wunsche zu willfahren [1]), jedoch mit der Modification, dass auch dem halben Stamme Manasseh, der bei der Erobrung des Landes ganz besonders eifrig und thätig gewesen war [2]).

sein Erbtheil daselbst angewiesen wurde. Die genauern Bestimmungen der spätern Generalvertheilung überlassend, theilten sich diese $2\frac{1}{2}$ Stämme nun dergestalt in das Ostland, dass Ruben den südlichsten, Gad den mittlern und Manasseh den nördlichen Theil des Landes einnahmen. Ihre nächste Sorge war nun, eine Anzahl der zerstörten Städte zum sichern Aufenthalte ihrer zurückbleibenden Familien und Heerden wieder auszubauen und zu befestigen [3]). — Da Moseh nun schon wiederholt daran erinnert ist, dass sein Ende nahe sei, trifft er, von Jehovah noch besonders dazu beauftragt, die nöthigen Anordnungen über die bevorstehende Erobrung und Vertheilung des Westlandes: Alle Einwohner des Landes sollen vertrieben, ihre Götzen und Höhen vertilgt, das Land gleichmässig von Josua und Eleasar unter Mitwirkung der zwölf Stammfürsten durch das Loos vertheilt und dem Stamme Levi 48 Städte, darunter 6 Asylstädte, im ganzen Lande zerstreut, diesseits wie jenseits des Jordans, angewiesen werden [4]).

1. Man versteht die **Fordrung der Rubeniten und Gaditen** meist so, als sei es von vornherein ihre Absicht gewesen, nur Familien und Heerden jenseits des Jordans zu lassen, so dass Moseh's scharfer Tadel ihrer Fordrung nur auf einem Missverständnisse beruht habe. Allein man wird es jedenfalls an sich schon unwahrscheinlich finden müssen, dass ein so besonnener, umsichtiger und erfahrener Führer wie Moseh sich einer solchen unbedachtsamen Uebereilung schuldig gemacht haben sollte. Ausserdem aber wird seine Auffassung ihrer Bitte auch in der That durch K. 32, 5 ausdrücklich gerechtfertigt. Sie sagen nämlich: Gieb uns dieses Land und „lass uns nicht über den Jordan gehen“. Jedenfalls wird man zugeben müssen, dass diese Worte zunächst nicht anders verstanden werden konnten, als wie Moseh sie verstanden hat. Allerdings zeigt aber der Fortgang der Verhandlung, dass ihre Herzen besser waren, als ihre Worte erwarten liessen, denn sobald das Ungeziemende und Unzulässige ihrer Bitte ihnen durch Moseh's Rüge zum Bewusstsein gebracht ist, erklären sie sich sofort von ganzem Herzen willig und bereit, den gerechten Fordrungen, welche die übrigen Stämme an sie zu machen hatten, in ihrem ganzen Umfange nachzukommen.

2. Der **halbe Stamm Manasseh** hatte sich nicht um den Besitz des ihm zugewiesenen Landes beworben; vielmehr theilte Moseh ihm dasselbe aus eigenem Antrieb zu, und zwar um einer Fordrung der Gerechtigkeit zu genügen. Das zu Grunde liegende Factum, das in der frühern summarischen Geschichtsdarstellung (Num. 21, 33 ff.) übergangen war, musste hier zum Verständniss der Anordnung Moseh's nachträglich berichtet werden und dies geschieht in Num. 32, 39—42. Die angeblichen Widersprüche dieser Darstellung mit andern Bibelstellen (Deut. 3, 4. 13—15; Richt. 10, 3—5; 1 Chron. 2, 21 ff.), welche die Kritik zur Verunglimpfung des Pentateuchs geltend gemacht hat, sind nachdem schon Kanne (Untersuch. II, 109 ff.), Rosenmüller (Alterth. II, 1 p. 282 f.) und Hävernick (Einleit. I, 2 p. 514 ff.) Mehreres zu ihrer Lösung beigebracht, besonders gründlich und überzeugend von Hengstenberg (Beitr. III, 227 ff.) erörtert und beseitigt worden. Auf seiner Forschung ruhen die Erörterungen von Welte (Nachmosaisches S. 172 ff.), Keil (zu d. Königen S. 50 ff.; zum Josua S. 352 f.) und v. Lengerke (I, 604 ff.).

In Num. 32, 39 ff. wird berichtet: „Die Söhne Machirs, des Sohnes Manasseh's, vertrieben die Amoriter aus Gilead (also die Unterthanen Sichon's) und Moseh gab ihnen Gilead. Und Jair, der Sohn Manasseh's, zog hin und nahm ihre (der Amoriter) Wohnstätten (חַוֹּת*)) und nannte sie **Chavvot-Jair**. Und Nobach zog hin und nahm Kenat und ihre Töchter und nannte sie Nobach nach seinem Namen.“ Zu näherer Erläutrung dieser Stelle dient Deut. 3, 12—15: „Die Hälfte des Gebirges Gilead gab ich den Rubenitern und Gaditern, und das übrige Gilead und ganz Basan, das Königreich Og's, gab ich dem halben Stamm Manasseh, die ganze Landschaft Argob, ganz Basan, d. i. das Land der Refaim. Jair, der Sohn Manasseh's, nahm die ganze Landschaft Argob, bis zur Grenze der Geschuriter und Maachatiter und nannte sie, d. i. Basan, nach seinem Namen Chavvot-Jair. Und dem Machir gab ich Gilead.“ Hieraus wird klar: 1) Das südliche Gilead erhielten Ruben und Gad, — 2) das nördliche Gilead mit ganz Basan (oder Argob) erhielt der halbe Stamm Manasseh, und zwar deshalb, weil diesem allein oder doch vorzugsweise die Erobrung dieses Landes zu verdanken war, — 3) der ganze Antheil von Halbmanasseh hatte zwei Hauptbesitzer Machir und Jair Machir bekam den nördlichsten Theil von Gilead, Jair ganz Basan oder Argob. So weit ist Alles klar. Nun aber bleibt noch die Schwierigkeit, dass in Deut. 3, 14 Jair allein als Erobrer und Besitzer von Basan genannt wird, während nach Num. 32, 41. 42 neben Jair noch Nobach in gleicher Eigenschaft genannt ist. Dazu kommt noch, dass Deut. 3, 4 die Anzahl der Chavvot-Jair auf 60 angegeben ist, während in 1 Chron. 2, 22 f. berichtet wird: „Jair bekam 23 Städte im Lande Gilead (nach spätern Sprachgebrauch umfasste nämlich der Name Gilead auch das Land Basan). Und es nahmen Geschur und Aram ihnen (den Nachkommen Jairs) die Chavvot-Jair weg, und (ausserdem) Kenat und ihre Töchter, 60 Städte (d. h. im Ganzen).“ Mit Recht sagt Hengstenberg: *Die* Stelle hat entweder diesen Sinn, oder keinen. Die Totalsumme betrug also auch nach ihr 60, von diesen aber 23 im engern Sinne Chavvot-Jair; die übrigen 37, nämlich Kenat mit ihren Töchtern, gehörten zwar zu demselben Complex, waren aber doch auch wieder in einer gewissen Beziehung von ihnen geschieden. Die 23 Städte Jair's in 1 Chron. 2, 22 sind diejenigen, welche Jair selbst eingenommen hat, die 60 in Deut. 3, 4 und 1 Chron. 2, 23 dagegen alle, die unter Jair's Oberhoheit standen, mit Inbegriff der 37, die unter ihm Nobach besass. Statt also, dass, wie die Kritik will, 1 Chron. 2, 22. 23 einen Widerspruch mit Deut. 3, 4 begründen sollte, dient es vielmehr dazu, die Verschiedenheit in Deut. 3, 14 einerseits und Num. 32, 41. 42 andrerseits auszugleichen, und eine vollkommene Congruenz zwischen allen vier Stellen herzustellen.

Aber noch in andrer Beziehung ist diese Stelle der Chronik für uns wichtig. Sie löst ein ohne sie unlösbares Räthsel, das in Jos. 19, 34 beschlossen ist, und giebt dadurch uns nähere Kunde, in welchem Theile Basans die 23 Städte lagen, welche im engern Sinne Chavvot-Jair hiessen. In jener Stelle des Josua wird nämlich bei der Beschreibung der Grenzen des Stammes Naftali gesagt, dass derselbe gen Osten „an das Judah des Jordans“ (בִּיהוּדָה הַיַּרְדֵּן) stosse. Wo liegt denn, haben hier die Ausleger von Alters her sich verwundert gefragt, ein Judah am Jordan, und vollends Naftali

---

*) Schon Kanne erinnert bei dem auf den ersten Blick auffallenden Namen Chavvot (von הוה = vixit) als Bezeichnung von Wohnsitzen an die völlig entsprechende Ausdrucksweise der Deutschen bei Benennung mancher Städte und Dörfer, und übersetzt passend: Jairsleben, Jairsheim, Jairsweiler, Jairsruh.

gegenüber im äussersten Norden Palästina's, während Judah doch im äussersten Süden wohnte? Es war dem glücklichen Scharfsinne K. v. Raumers (in Tholuck's Anzeiger 1836, auch in d. Palästina, 3. Aufl. S. 405 ff.) vorbehalten, diesen Knoten, an dessen Beseitigung alle Ausleger vor ihm sich vergebens abgemüht hatten, in befriedigendster Weise vermittelst 1 Chron. 2, 21. 22 zu lösen. Hier erfahren wir nämlich, dass der Judait Hezron in ausserehelichem Umgange mit einer Tochter Machir's, des Sohnes Manasseh's, den Segub, den Vater Jair's zeugte. So war also Jair der väterlichen Abstammung nach Judait, der mütterlichen nach Manassit; letztere wog gegen die sonstige Praxis (Num. 36, 7) bei der Aufnahme in die Geschlechtsregister vor, weil sein Vater als Bastart im Hause seiner Mutter blieb; erstere machte sich aber dennoch in der Benennung des Erbtheils seiner Familie als „Judah am Jordan" geltend*). Wir ersehen also hieraus, dass das Gebiet Jair's, d. h. die 23 Chavvot-Jair, den nördlichsten Theil von Basan (von den Quellen des Jordans an längs des linken Ufers bis zum See Gennezaret) umfasste. Für das Gebiet Nobach's bleibt also das südliche Basan übrig. Damit stimmt auch die Lage der nach ihm genannten Stadt Nobach (= Kenat), welche Burckhardt (S. 443) im heutigen Dscholan (= Gaulonitis) in ungefähr gleicher Breite mit dem Nordende des See's aufgefunden hat.

Aus Richt. 10, 3—5, wonach der Gileadite Jair 22 Jahre über Israel richtete, und seine 30 Söhne ebenso viel Chavvot-Jair besassen, — hat man den Vorwurf begründen wollen, dass der Pentateuch Begebenheiten und Zustände aus der Richterzeit in die Zeit Moseh's versetzt habe. So Vater u. A., wogegen Studer ad h. l. den Pentateuch von solcher Schuld frei spricht, und sie umgekehrt dem Buche der Richter aufbürdet. Lengerke l. c. und Bertheau (ad h. l.) haben bereits anerkannt, dass sowohl in der mosaischen, wie in der Richterzeit ein Jair gelebt haben könne. Erstres erweist sich aus der schon besprochenen Stelle 1 Chron. 2, 21 ff., wonach Zelachefad, der während des Wüstenzuges starb (Num. 27, 3), ein Zeitgenosse Jair's war, vgl. auch Jos. 13, 30. 31. Letzteres erklärt sich aus der bei den Israeliten nachweisbaren Sitte, die Namen berühmter Ahnen in der Familie öfter wiederkehren zu lassen. Dennoch beharrt Winer bei der Behauptung, dass entweder der Verf. des Pentateuches oder der des Richterbuches sich eines Anachronismus schuldig gemacht haben müsse (Reallex. I, 534), weil nach der einen Angabe der Name Chavvot-Jair schon in der Zeit Moseh's, nach der andern erst in der Richterzeit aufgekommen sei; denn in Richt. 10, 4 nöthige der Ausdruck: „Jair's 30 Söhne hatten 30 Städte, die man Chavvot-Jair nennt bis auf den heutigen Tag" zu dieser Auffassung. Man kann indess zugeben, dass in dieser Stelle der Name zum zweiten Jair in Beziehung gestellt sei, ohne aber zugeben zu müssen, dass er deshalb früher nicht existirt haben könne. Schon der Umstand, dass in Richt. 10, 3 ff. nicht von 60 Jairsweilern die Rede ist, sondern nur von 30, macht es wahrscheinlich, dass der ganze Landstrich in den Wirren der Richterzeit verloren gegangen war, vom zweiten Jair aber wenigstens zur Hälfte wiedergewonnen worden sei. Dann aber ist es sehr begreiflich, dass durch ihn oder zum Gedächtniss seines Ruhmes der alte bereits verdrängte Name wieder aufkam. — Jene Vermuthung hat aber auch eine ausdrückliche Bestätigung in 1 Chron. 2, 23, wonach die Geschuriten und Aramiten den Nachkommen Jair's den ganzen Landstrich mit seinen 60 Städten wegnahmen.

---

*) Erst in der Geschichte Josua's können wir diesen Gegenstand eingehender behandeln. Dort wird auch Ewald's Bestreitung der Raumer'schen Auffassung (Gesch. Isr. II, 294 und Jahrbb. d. bibl. Wissensch. III, 183 f.) ihre Würdigung finden.

3. Es könnte Befremden erregen, wie man scheinbar so sorglos Heerden, Kinder und Weiber ohne männlichen Schutz im Ostjordanlande habe zurücklassen können, da dasselbe doch nach allen Seiten von feindlich gesinnten oder wenigstens missgünstigen Völkern (Geschuriten, Aramiten, Ammoniter, Moabiter, Midianiter, Edomiter, Amalekiter) umringt war. Allein die Fordrung Moseh's in 32, 21: Wer gerüstet (חָלוּץ) ist unter euch, ziehe mit über den Jordan — ist gewiss nicht so zu verstehen, dass alle kampf- und vertheidigungsfähige Mannschaft mitziehen solle, sondern nur die in der Blüthe der Mannesjahre befindliche. Alle Mannschaft von jüngerm und schon vorgerückterm Alter, die zur Vertheidigung fester Städte hinreichte, blieb gewiss zurück.

4. Näheres über die Leviten-, Priester- und Asylstädte vgl. bei der Gesetzgebung in der 2. Abth. dieses Bandes.

Wiederholung und Einschärfung des Gesetzes.

§ 97. (Deut. 1—30.) — Moseh hat nun sein eigentliches Tagewerk vollbracht, und die Stunde, wo auch er versammelt werden soll zu den Vätern seines Volkes, ist nahe herbeigekommen. An den Ufern des Jordans steht das Volk und ist bereit hinüberzugehen in das Land der Pilgrimschaft seiner Väter, das ihm verheissen ist zum ewigen Besitz. Moseh weiss aber, dass sein Fuss dies Land nicht betreten soll, und noch vor Kurzem (Num. 27, 12) hat Jehovah ihn daran gemahnt. Aber wie ihm vergönnt ist, von der Höhe des Gebirges Abarim mit leiblichem Auge das Land zu überschauen, in welches sein Volk jetzt einziehen soll, so schaut er auch in prophetischer Erleuchtung mit den Augen des Geistes in die Zukunft seines Volkes, die sich in diesem Lande entfalten wird, sieht die Versuchungen, Gefahren und Verirrungen, denen es hier ausgesetzt sein wird. Er weiss es, dass für Israel allein Heil und Gedeihen ist in dem treuen, unwandelbaren Festhalten an dem Gesetze Gottes, dessen Mittler und Verkünder er geworden, und dass sich doch in Israel's noch ungebrochenem Naturgrunde eine starke Unlust an diesem Gesetze findet, und ein mächtiger Zug zum Heidenthum hin, dem es durch die Gnade des Berufes entrissen ist. Das bekümmert seine Seele, und drängt ihn, dem neuen Geschlechte, das nun herangewachsen ist, nochmals Jehovah's Gnadenwege mit ihren Vätern, deren Frucht sie jetzt ärnten sollen, vorzuhalten, ihnen das Gesetz nochmals vor die Seele zu führen und einzuschärfen. Mit den Gefühlen und Empfindungen, mit welchen ein sterbender Vater die Söhne um sich versammelt zur letzten väterlichen Mahnung und Warnung, so versammelt Moseh in der Voraussicht seines baldigen Endes sein Volk um sich, das er bisher mit der Treue eines Vaters geführt und erzogen, mit der Zärtlichkeit einer Mutter gehegt und gepflegt hat, und das von nun an ohne ihn, ohne die Fortdauer seiner treuen Führung und Zucht, einer

grossen, reichen, aber auch gefahrvollen Zukunft entgegengehen soll. Er beginnt nun seine letzten Reden an dies Volk mit einem geschichtlichen Ueberblick über die vierzig Jahre des Wüstenzuges, in welchen sich die Gnade und Treue Jehovah's um so herrlicher entfaltet hat, je grösser die Verkehrtheit derer war, an denen sie sich bewährte (K. 1—4, 43). Dann recapitulirt er (K. 4, 44 — 26, 19) unter den dringlichsten Mahnungen mit einzelnen Erweitrungen und Modificationen, die durch die Klarheit seines prophetischen Blickes in die Bedürfnisse der Zukunft bedingt sind, das ganze Gesetz nach seinen Hauptmomenten mit Uebergehung dessen, was mehr den Priestern und Leviten insbesondere als dem ganzen Volke im Allgemeinen gilt[1]). Daran knüpft sich das Gebot, nach der Ankunft im gelobten Lande auf dem Berge Ebal dieses Gesetz auf grosse mit Kalk überzogene Steine zu schreiben und dabei den Segen und Fluch, der ihm innewohnt, feierlich zu verkünden[2]). Ströme des Segens an Weib und Kind, in Haus und Hof, in Garten und Feld verkündet er dem Volke, so es treulich wandelt im Gesetze des Herrn; entsetzliche Schrecken des Fluches, den Abfall und Uebertretung nach sich ziehen; Erbarmen und gnadenvolle Wiederannahme, wenn es sich von seinen gottlosen Wegen bekehrt (K. 27—30). — Moseh weiss, was er durch die Gnade Gottes seinem Volke gewesen ist; was das Volk, nicht ihm, sondern seinem Berufe und Amte zu verdanken hat; was aus dem Volke geworden wäre ohne das Mittleramt, dessen Träger er gewesen ist; wie es ohne ihn eine Beute heidnischer Magie und Theurgie geworden wäre. Mit ihm selbst tritt aber auch dies Amt, wenigstens in dem Umfang, in der Kraft und Stärke, in der allumfassenden Begabung vom Schauplatz der Geschichte ab; denn zu keinem andern Propheten seines Volkes thut sich Jehovah also nahe herzu, wie zu ihm; keiner ist, wie er, mit dem ganzen Hause Jehovah's betraut (Num. 12, 6—8), weshalb denn auch ein Epigone des grossen Mannes bezeugen muss: „Es stand hinfort kein Prophet auf in Israel wie Moseh“ (Deut. 34, 10). Dieser Gedanke hätte seine Seele noch in der Sterbestunde bekümmern und ängstigen können, aber Jehovah hatte ihm die tröstliche Verheissung gegeben (Deut. 18, 18): „Einen Propheten will ich ihnen erwecken aus ihren Brüdern, wie du bist“[3]). Auch diese Botschaft verkündet er dem Volke, und auf sie gründet er seine Warnung vor den Gräueln heidnischer Magie und Mantik. —

Diese Wiederholung und erneuerte Einschärfung des Gesetzes in den Arbot Moab, mit neuen Verheissungen und Drohungen, mit Vorhaltung des Fluches und Segens und der Auffordrung zu wählen zwischen Beidem ist eine Erneurung der Gesetzgebung und somit auch der Bundschliessung

am Sinai und wird daher bezeichnet als der **Bund mit den Kindern Israels im Lande Moab** (Deut. 29, 1)[4]). „Siehe", so schliesst Moseh seine eindringlichen Reden, „siehe, ich habe dir heute vorgelegt das Leben und das Gute und den Tod und das Uebel, da ich dir heute gebiete, Jehovah deinen Gott zu lieben, in seinen Wegen zu wandeln und seine Gebote zu halten, dass du lebest und dich mehrest, und Jehovah, dein Gott, dich segne in dem Lande, welches du einnimmst. Wenn sich aber dein Herz wendet und du gehorchest nicht..., so verkündige ich euch heute, dass ihr umkommen und nicht lange bleiben werdet im Lande, dahin du über den Jordan gehest, es einzunehmen. Ich rufe zu Zeugen gegen euch heute Himmel und Erde. Das Leben und den Tod habe ich euch vorgelegt, den Segen und den Fluch. So wähle nun das Leben etc."

1. Näheres über den eigenthümlichen und unterscheidenden Charakter dieser **Gesetzeswiederholung** müssen wir der zweiten Abtheilung dieses Bandes vorbehalten. — Der Name **Deuteronomium** ist dem Alexandriner (und der Vulgata) entlehnt, welcher das מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת in Deut. 17, 18 (und Jos. 8, 32) durch *τὸ δευτερονόμιον τοῦτο* wiedergiebt. Demnach erklärt auch **Delitzsch** (Gen. I, 25) u. A. „**Das Wiederholte** dieses Gesetzes, d. i. dieses wiederholte Gesetz." Diese Deutung scheint aber keineswegs völlig zweifellos und gesichert zu sein. Der Chaldäer und der Syrer, deren Autorität in solchem Falle gewiss ebenso viel und wohl mehr gilt, als die der LXX und Vulg., übersetzen מִשְׁנֵה durch פַּתְשֶׁגֶן d. i. **Abschrift, Copie** (vgl. Esth. 4, 8; 3, 14). Da beide Bedeutungen gleich gut aus der Grundbedeutung des Wortes entwickelt werden können, so hängt die Entscheidung zunächst davon ab, welche von beiden im damaligen Sprachgebrauche sich festgesetzt hatte, und um dies mit Sicherheit zu bestimmen, fehlen uns die nöthigen Data. Für die Uebersetzung des Chaldäers spricht aber nicht nur die vorauszusetzende genauere Bekanntschaft desselben mit dem hebräischen Sprachgebrauche, sondern, wie mir scheint, auch noch insonderheit der Umstand, dass unser משנה התורה nur zweimal und zwar **nur da** vorkommt, wo unzweifelhaft von einer **Abschriftnahme** dieses Gesetzes die Rede ist, während an andern Stellen, wo von demselben Gesetze an sich oder im Original die Rede ist, das Mischneh fehlt (z. B. Deut. 4, 44; 31, 9 u. ö.).

2. Ueber die Art und Weise, wie das Gebot, **dieses Gesetz auf Steine zu schreiben**, ausgeführt werden konnte und sollte, werden wir bei Jos. 8, 30 ff. näher eingehen. Dagegen müssen wir hier schon die Frage besprechen, was unter „dieses Gesetze" zu verstehen sei, ob das deuteronomische Gesetz allein, oder das ganze pentateuchische Gesetz, oder gar der ganze Pentateuch auch mit Einschluss seiner geschichtlichen Partien. **Vater**, **Hengstenberg** (Beitr. II, 461 f.), **Keil** (Jos. S. 152, Einleit. S. 129) und **Delitzsch** (Genesis I, 26) antworten einstimmig und gewiss richtig: Nur das Deuteronomium, oder vielmehr nur dessen gesetzlicher Kern. Als sichern Beweis für diese Auffassung können wir (nach Erläut. 1) nicht (mit Delitzsch) das מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה in Jos. 8, 32 gelten lassen, wohl aber ergiebt es sich mit Sicherheit aus dem Contexte des Deuteronomiums. Schon das הַתּוֹרָה הַזֹּאת in Deut. 27, 3 bezeuget es, denn der Ausdruck התורה הזאת kann von Deut. 4, 44 an durch alle deuteronomischen Reden Moseh's hindurch nur von **der** Torah, um die es sich jetzt gerade handelt, nämlich von

der deuteronomischen Torah verstanden werden, und für unsern Fall wird es noch besonders bezeugt durch Deut. 27, 1: „Beobachtet dies ganze Gebot, welche ich euch heute gebiete." Dies ist so deutlich, dass wir vorläufig (bis auf Jos. 8, 32) von andern, der Sache zu entnehmenden, Gründen absehen können. Vgl. noch § 99, 5.

8. Die Verheissung von dem **Propheten wie Moseh** lautet vollständig (Deut. 18, 13—19): „Ganz sollst du an Jehovah, deinem Gotte, halten. Denn diese Völker, welche du vertreibest, hören auf Zaubrer und Wahrsager. Dir aber, dir gestattet nicht also Jehovah, dein Gott. Einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, wie ich bin, wird dir Jehovah, dein Gott, erwecken, auf ihn sollt ihr hören. (Vs. 16:) So wie du von Jehovah, deinem Gotte, erbatest am Choreb, am Tage der Versammlung, da du sprachest: „Nicht weiter will ich die Stimme Jehovah's, meines Gottes, hören, und dies grosse Feuer will ich nicht mehr sehen, dass ich nicht sterbe. Und Jehovah sprach zu mir: Sie haben wohl geredet. Einen Propheten will Ich ihnen erwecken aus ihren Brüdern, wie du bist, und will meine Worte in seinen Mund legen, und er soll zu ihnen reden Alles, was Ich ihm gebiete. Und wer nicht höret auf meine Worte, die er redet in meinem Namen, von dem will Ich's fordern." — Es fragt sich nun zuvörderst, ob das נָבִיא individuell oder collectivisch, persönlich oder ideal zu fassen ist, ob es von einem einzelnen Propheten, d. h. vom Messias allein, oder vom israelitischen Prophetenstande im Allgemeinen, sei es mit oder ohne Einschluss der Vollendung des Prophetenthums im Messias, zu verstehen ist. — Hofmann (Weiss. u. Erf. I, 253 f.; Schriftbew. II, 1 p. 83 ff.) vertheidigt die collectivische Fassung und ist nicht „im Stande, die Person des einen Mittlers Christus durchschimmern zu sehen". Er sieht nur, „dass Mose nicht weiss, ob es vieler oder weniger Mittler göttlicher Wortoffenbarung bedürfen wird, oder nur eines einzigen, ehe Jehova zu seinem Volke kommt, um in der Herrlichkeit seines ewigen Königthums Wohnung bei ihm zu machen". Hävernick und Hengstenberg bestreiten dagegen die collectivische Fassung, halten aber nichts desto weniger die Beziehung auf eine Mehrzahl von Propheten fest. Hävernick nämlich (Einleit. II, 2 p. 9 f.) meinte: „Der Schriftsteller denkt sich die einzelnen Fälle, wo das Volk jedesmal eines Propheten bedürftig sein werde, und verkündigt demgemäss für einen solchen Fall immer die Erweckung eines Propheten. Einen Propheten erwecke ich — nämlich dann jedesmal, in solchen Umständen, da es von Nöthen sein wird." Hengstenberg (Christol. 2. Aufl. I, 124) findet auch hier wiederum jenes Ueberall-und-Nirgends, das er eine ideale Person nennt: „Der Prophet ist hier die ideale Person, die Alles unter sich befasst, was von Moses bis auf Christum, diesen eingeschlossen, von wahren Propheten auftrat. Moses redet nicht von einem Collectivum der Propheten, zu dem am Ende wie zufällig auch Christus gehörte, sondern die Vielheit der Propheten wird nur deshalb von Mose in eine ideale Einheit zusammengefasst, weil er auf Grund von Gen. 49, 10 und durch die Erleuchtung des h. Geistes erkannte, dass das Prophetenthum dereinst in einer wirklichen Person, in Christo, gipfeln werde." In dieser Auffassung hat auch Hävernick zuletzt (A. Tl. Theol. S. 131) Beruhigung gefunden. Wo wir uns auch bei den Theologen der Gegenwart umgesehen haben, nirgends fanden wir jene Auffassung wieder, welche von jeher in der Synagoge und in der Kirche bis auf die Neuzeit die herrschende gewesen ist, nämlich die von einer expressen und reinen Weissagung auf Christum. Nur M. Baumgarten (I, 2 p. 483) lenkt wieder dazu um, ohne sich jedoch von dem collectivischen Bann ganz los machen zu können. Er sagt: „Mose redet von dem Propheten so, dass er sich wohl mehrere Propheten denken kann, näm-

lich so viele als eben Israel zu seiner Leitung bedürfen wird. Wenn wir uns aber vergegenwärtigen, dass Mose den Zustand eines vollständigen Ungehorsams und einer allgemeinen Zerrüttung in Israel voraussieht, so wird er sich doch vornehmlich einen Propheten denken müssen, für welchen die Aehnlichkeit mit sich selbst im strengsten Sinne gelte, dass derselbe nämlich *gleich wie er selbst eine ganz neue Ordnung der Dinge in Israel in Kraft des Wortes gründen werde.* Weil aber die Geschichte Israels, im Geiste angeschaut, in ihrem ganzen Verlaufe als Fortschreitung zu ihrem endlichen Ziele erscheinen und Mose selbst auch die künftige Bekehrung Israels von seinem bevorstehenden allgemeinen Abfall als die vollkommne Reinheit des Sinnes und Herzens voraussieht und vorhersagt (4, 24), so *wird er auch jenen Propheten noch über sich selbst haben setzen müssen.*"

Ich muss mich unbedingt für die ausschliessliche Beziehung auf eine einzelne, bestimmte Person, d. h. auf den *Messias* entscheiden, und freue mich, mir die Hengstenberg'sche Argumentation gegen die collectivische Fassung und die Ausschliessung des Messias grösstentheils aneignen zu können, um so mehr, da ich seine eigene Fassung und deren Begründung werde bekämpfen müssen.

„Dass Moses, sagt *Hengstenberg* S. 117, durch נביא, den Propheten, nicht schlechthin ein Collectivum bezeichnen wollte, sondern dass er wenigstens vorzugsweise (?) ein Individuum vor Augen hatte, dafür spricht schon der constante Gebrauch des Singulars sowohl in dem Worte selbst, als auch in den darauf sich beziehenden Suffixis, während bei Collectivis der Singular mit dem Plural abzuwechseln pflegt. Das Gewicht dieses Grundes geht schon daraus hervor, dass selbst nicht wenige nichtmessianische Ausleger sich dadurch bewogen gefunden haben, an ein einzelnes Individuum (namentlich an Josua) zu denken. Man muss aber um so mehr Bedenken tragen, der Annahme beizutreten, da weder dies Wort ausserdem als Collectivum je vorkommt, noch überhaupt der Prophetenstand als Collectivum erscheint." Das Wort נביא ist in der That durchaus nicht, weder der Form noch der Bedeutung nach, darauf angelegt, collectivisch gebraucht zu werden. Warum sollte, wenn Moseh wirklich von vielen Propheten hätte reden wollen, er nicht auch den so geläufigen Plural des Wortes gebraucht haben? Ich wenigstens vermag keine Antwort auf diese Frage zu finden. — *Hofmann* namentlich hätte doch nicht ein so verfehltes Argument für seine Auffassung vorbringen sollen, wie das: „Der Gebrauch des Singulars נביא unterscheidet sich in nichts von dem Gebrauch des Singulars מֶלֶךְ in Deut. 17, 14—20." Schon *Hengstenberg* hat ihm darauf entgegnet: „Dort ist der König kein Collectivum; es ist durchgängig von dem Individuum die Rede, welches in Zukunft zuerst zu der königlichen Würde gelangen wird. Dies tritt besonders deutlich in Vs. 20 hervor, wo von ihm und seinen Söhnen geredet wird. An dem ersten Könige wird exemplificirt, was für das Königthum überhaupt galt. Dagegen aber ist es von Bedeutung für unsre Auffassung, dass von den *Priestern* im unmittelbar Vorhergehenden zuerst nur vorwiegend im Plural geredet wird, obgleich doch der Priesterstand weit mehr einen einseitigen (? collectivischen) Charakter hatte, als der Prophetenstand."

Weiter widerstrebt das כָּמֹנִי und כָּמוֹךָ der collectivischen Fassung. Allerdings bezieht sich die Gleichstellung mit Moseh nicht zunächst „auf den Inhalt dessen, was Gott durch Mose oder den künftigen Mittler redet, auch nicht auf die wesentliche Identität des Inhaltes, wie Hävernick (Alttest. Theol. S. 90) will", wenigstens nicht in dem Sinne, dass der verheissene Prophet nichts Andres verkünden werde, als was Moseh verkündet hat, denn dann würde nicht nur die Beziehung auf Christum, sondern auch die auf den alttestamentlichen Prophetenstand unmöglich sein, weil alle Propheten, wenigstens diejeni-

gen, deren Schriften uns vorliegen, nach dieser Seite hin wesentlich über Moseh hinausgegangen sind; — aber das so absichtlich stark betonte „ein Prophet wie du, wie ich“ kann doch auch unmöglich damit abgefunden werden, dass es nichts weiter von dem verheissenen Propheten prädiciren solle, als was zum Charakter des Prophetenthums überhaupt gehört, was einem jeden Propheten als solchem schon zukommt, — etwa „die menschliche Vermittelung der Gottesoffenbarung im Gegensatze zu der Machterscheinung Gottes selbst“ (Hofm.). Wenn Jehovah, oder wenn Moseh es als etwas Besondres hervorhebt, dass ein Prophet oder mehrere Propheten wie Moseh auftreten würden, so liegt darin ausgesprochen, dass es auch Propheten geben könne, die nicht wie Moseh, und doch Propheten sind, so muss das Prophetenthum Moseh's etwas Eigenthümliches an sich gehabt haben, was wir nicht bei allen Propheten suchen dürfen. Worin diese auszeichnende Eigenthümlichkeit aber bestehe, darüber giebt uns der Pentateuch selbst authentische und klare Kunde, vgl. Num. 12, 6—8. Einmal besteht es in der Form der göttlichen Mittheilung: Mit Moseh redete Jehovah von Mund zu Mund, und die Temunah Jehovah's schaute er, während die übrigen Propheten Jehovah in Chidot schauen und in Traum oder Gesicht Jehovah's Offenbarungen empfangen (vgl. § 71, 4), — dann aber zweitens und hauptsächlich darin, dass Moseh betraut war mit dem ganzen Hause Jehovah's. Moseh war zu seiner Zeit Ein und Alles im Hause Jehovah's, Mittler zwischen Jehovah und dem Volke nach allen Seiten und Beziehungen hin; er war Heerführer, Erlöser, Gesetzgeber, Priester, Lehrer, Züchtiger, Richter des Volkes; es gab keine Function, keine Seite der Stellvertretung Gottes und der Vermittelung göttlicher Worte und Thaten, die er nicht in höchster (menschlicher) Instanz geübt hätte, oder zu üben berechtigt gewesen sei. Und in Alle dem, zu Alle dem war er Prophet, d. h. seine Prophetengabe beherrschte, durchdrang, beseelte und normirte alle diese Functionen, er war Prophet in der Führung Israels, Prophet in der Versöhnung Israels, Prophet in der Belehrung Israel's u. s. w. Ein David musste den Propheten Nathan zur Seite haben, um sein Königsamt in rechter Weise führen zu können, Moseh aber hatte als Führer Israels seinen Nathan in sich, er war Beides, war Alles in einer Person. Stellt nun der Pentateuch selbst dieses als das Eigenthümliche, Unterscheidende und Auszeichnende in der prophetischen Stellung Moseh's klar und unzweideutig, mit solchem Accente, wie es in Num. 12 geschieht, dar, — so müssen wir mit unabweislicher Nothwendigkeit darauf beharren, dass der Pentateuch, wenn er Propheten wie Moseh verheisst, von diesen Propheten auch Alles das erwarten lässt, was er als das Eigenthümliche und Unterscheidende bei Moseh dargestellt hat. Nun aber fragen wir: Findet sich in der ganzen Reihe der Propheten von Moseh an bis auf Maleachi ein Einziger, der dieser Erwartung auch nur halbwegs entspricht? geschweige denn, dass sie Alle in Bausch und Bogen ihr entsprochen haben sollten. So kommen wir zu dem Dilemma: Entweder verheisst die Weissagung in Deut. 18 etwas, was an Denen, die sie meint, nicht erfüllt ist, oder aber sie meint nicht die Propheten von Moseh bis auf Maleachi in Bausch und Bogen, sondern einen Propheten, der in allen Diesen noch nicht erschienen ist, der also noch ausser ihren Reihen gesucht, noch nach ihnen erwartet werden muss. —

Doch wir haben noch ein anderes ausdrückliches und authentisches Zeugniss darüber, was der Pentateuch selbst sich unter einem Propheten wie Moseh gedacht hat. Denn also beschliesst der Pentateuch selbst seinen Bericht über das Leben und Wirken des grossen Gottesmannes (Deut. 34, 10): „Und es stand hinfort kein Prophet wie Moseh in Israel auf etc.“ Der schliessliche Redactor des Pentateuchs, denn von diesem

stammt ohne Zweifel das letzte Kapitel des Pentateuches, hat, das muss auch der Befangenste zugeben, das כמני und כמוך in Deut. 18 ganz anders verstanden, als Hofmann. Er würde sonst in den ausdrücklichsten und unversöhnlichsten Widerspruch mit Deut. 18 sich gesetzt haben. Es macht dabei keinen wesentlichen Unterschied, ob man diesen Redactor sich in der Zeit Esra's, Josia's oder Josua's lebend denkt; denn jedenfalls hat er auch Propheten nach Moseh gekannt. Wenn er sagt: es stand hinfort kein Prophet wie Moseh auf, so will er damit gewiss nicht sagen: Es trat überhaupt kein Prophet mehr auf —, sondern ohne Zweifel: Es traten wohl noch Propheten auf, aber keiner unter ihnen war wie Moseh.

Von allem Andern auch abgesehen zeugt also der Pentateuch selbst schon ausdrücklich und unzweideutig gegen die collectivische und für die persönlich-individuelle Fassung unsrer Weissagung, — für die Beziehung auf den Messias und gegen die Beziehung auf den gesammten Prophetenstand des alten Testaments. Betrachten wir nun, ehe unsre Beweisführung weiter schreitet, noch den zeitgeschichtlichen Boden, aus dem unsre Weissagung hervorgewachsen ist, oder vielmehr in den sie, als in einen empfänglichen und durch die Geschichte dazu bereiteten Boden, von der Hand des Geistes der Weissagung gepflanzt ist, gleich wie ein fruchtbares Samenkorn in fruchtbaren Boden gepflanzt wird.

Wir müssen hier anknüpfen an das, was in Bd. I § 94, 3 über den Fortschritt der messianischen Verheissung und deren zeitgeschichtliche Unterlage in der patriarchalischen Zeit gesagt ist. Sehen wir ab von der Weissagung Bileams über den Stern aus Jakob (§ 94, 1), die übrigens ja mit der unsrigen derselben Zeit angehört, so ist Moseh's Botschaft von dem Propheten wie Moseh die nächste express messianische Weissagung seit dem Segen Jakobs über seine Söhne und insonderheit über Judah (Gen. 49, 8—12). Hengstenberg, der beide Weissagungen falsch erklärt, spielt umgekehrte Welt und beharrt mit eiserner Hartnäckigkeit darauf, dass es so sein müsse und sei: erst nämlich volle Klarheit, scharfe Begrenzung, concrete Persönlichkeit, dann im weitern Fortschritte Nebelhaftigkeit, Verschwommenheit, Unklarheit; — erst tritt die Weissagung als ein völlig ausgewachsener Mann auf, dann in dem mächtigen Stück Geschichte, das dazwischen liegt, ist sie herangereift zum — Kinde; — Jakob schaut den Messias als eine concrete, einheitliche Person, mit einer Klarheit und Sicherheit wie nur einer der spätesten Propheten; Moseh dagegen, der Jakobs Weissagung nicht nur kannte, sondern dessen messianisches Bewusstsein auf ihr ruhte, schaut ihn als ein dissolving view, als ein Nebelbild, das sich, je nachdem man es wendet, bald in eine Schaar von Propheten auflöst, bald wieder in eine einzelne Person zusammenrinnt; — Jakob weiss es, dass der persönliche einheitliche Messias aus dem Stamme Judah hervorgehen wird, Moseh hat den Fortschritt gemacht zu der schon durch Jakob überwundenen Unbestimmtheit und Allgemeinheit, denn wie es vor Jakob hiess: „aus deinem Samen", so sagt Moseh wieder: „aus deinen Brüdern, aus deiner Mitte" wird der Messias hervorgehen. — Diese Anschauung ist allerdings nicht Naturalismus, sondern — Unnatur. Auch ich sehe in der Weissagung gewiss mehr als Natur, aber Uebernatur, nicht Widernatur, und nennt man das Naturalismus, so habe ich nichts dagegen, ein Naturalist zu heissen (Christol. 2. A. I, 80).

Die Weissagung Jakobs in Gen. 49 schaut in das „Ende der Tage", sie sieht die zum klaren Bewusstsein gekommenen Hoffnungen und Erwartungen der patriarchalischen Zeit erfüllt, ihre Bedürfnisse befriedigt, ihre Mängel ergänzt, ihr Streben erreicht, ihre Arbeit zur Ruhe gekommen. Als Vorbedingungen der Heilsmanifestation kannte die patriarchalische Zeit nur Zweierlei, worauf alle bisherigen göttlichen Verheissungen hingewiesen

hatten, nämlich Entfaltung der Familie zum grossen Volke und ruhiger, ungestörter Besitz des verheissenen Landes; — sie kannte daher auch keine andern Hemmnisse der Heilsentfaltung als die Mängel der damaligen Gegenwart, nämlich die Gebundenheit des erwählten Samens in der Beschränktheit einer einzelnen Familie und die Unruhe des unstäten, nomadischen Umherirrens in fremdem Lande. In der Zeit aber, in welche unsre Weissagung fällt, sind diese Bedingungen erfüllt und diese Hemmnisse beseitigt, wenigstens steht die Vollendung beider Momente so unmittelbar nahe bevor, dass sie nicht mehr der fernen Zukunft, sondern schon der Gegenwart angehört. Aber unterdessen sind in und mit dem Fortschreiten der geschichtlichen Entwicklung andre Bedürfnisse und Mängel zum Bewusstsein gekommen und neue Hoffnungen und Erwartungen in den Vordergrund getreten. Die Einheit der Familie hat sich zur Vielheit volkreicher Stämme entfaltet, — aber es hat sich auch gezeigt, dass die aus der Einheit hervorgegangene Vielheit sich wieder in einer Einheit concentriren, die breite Basis in eine Spitze auslaufen, die Glieder des Leibes unter einem Haupte sich organisch gliedern müssen. Was würde aus dem Volke geworden sein, trotz seiner Menge und Stärke, wenn es in Moseh nicht ein einiges Haupt, einen einigen Führer, Erzieher und Lehrer gehabt hätte? Und wie ferne war auch noch Moseh davon, Alles erreicht, dargestellt und vollendet zu haben, was in der idealen Aufgabe des Hauptes Israels beschlossen war? — So war andrerseits auch das verheissene Land zum Theil schon wirklich in Besitz genommen, und die Besitznahme des übrigen Theils als unmittelbar nahe bevorstehend verbürgt. Aber dass der errungene und in den nächsten Tagen zu erringende Besitz nicht auch sofort schon das sein werde, was Jakob geschaut und verkündet hatte, nämlich ein ruhiger, ungestörter, ungefährdeter Besitz, hatte sich auch schon gezeigt. Denn ringsumher war das verheissene Land von Völkern feindseliger Gesinnung umgeben, die nur auf Verderben für Israel sannen. Wie weit stand also diese vorläufige Erfüllung noch hinter der absoluten Erfüllung zurück? Wie weit also noch war wiederum die Zeit in die Ferne gerückt, wo vor dem Scepter Judah's alle Völker willig sich beugen, und an den Segnungen desselben Theil nehmen, wo alle Völker gesegnet werden sollten in dem Samen Abrahams, Isaaks und Jakobs? Es hatte sich jetzt bereits herausgestellt, dass Israels Sieg über die Völker nicht ohne Kampf errungen werden könnte, dass feindseliges Widerstreben der Völker dem willigen Gehorsam vorangehen und ihn begleiten würde, dass die Ströme des Segens, die von Israel aus über die Völker sich ergiessen sollen, auch furchtbare Manifestationen der Rache, des Zornes, der Vernichtung zur dunkeln Folie haben würden.

In diesen Boden senkte nun der Geist der Weissagung neue Saaten der Weissagung, durch welche den Bedürfnissen und Mängeln der Gegenwart Erfüllung und Sättigung verheissen und ihren Hoffnungen göttliche Berechtigung, bestimmte Richtung, fester Halt, klare Aussicht, wahrer Inhalt verliehen wurde. Es geschieht durch Bileams Weissagung über den Stern aus Jakob und durch Moseh's Weissagung über den Propheten wie Moseh. In beiden ist die Schranke durchbrochen, welche bis dahin die messianische Erwartung im Kreise der Allgemeinheit gehalten hatte, in beiden verdichtet sich die bis dahin an der Gesammtheit des Samens Abrahams haftende Heilsaussicht zu dem klaren Bewusstsein von einem einheitlichen, persönlichen Heilsbringer aus Jakobs Samen, aus der Mitte Israels. Bileam verkündet ihn als einen König, der die Feindschaft rächen, den Widerstand brechen werde, Moseh als einen Propheten, der sein eigenes Werk fortsetzen und vollenden werde. Ob nun das damalige Israel es schon gleich erkannt oder geahnt habe, dass der Stern aus Jakob und der Prophet wie Moseh ein und dieselbe Person, nur nach zwei verschiedenen Seiten ihrer Wirksamkeit bezeichne, muss dahin gestellt

bleiben. Für unmöglich kann ich wenigstens dies Verständniss nicht halten, denn auch in Moseh bildete ja schon der Heerführer als Vorbild des Königs und der Prophet als Vorbild des Propheten eine Person.

Weiter wird nun aber auch die Beziehung unsrer Weissagung auf den persönlichen Messias als die richtige durch die älteste, einstimmige Tradition bezeugt. Das Zeugniss dieser Tradition ist aber hier von dem höchsten und von entscheidendem Gewicht, weil es in die Bezeugung dieser Auffassung durch Christum und seine Apostel ausläuft. Als das erste und älteste Glied in der Kette dieser Tradition haben wir bereits oben Deut. 34, 10 erkannt. Das spätere Prophetenthum selbst „verbittet sich die Ehre, der Prophet gleich Moseh zu sein. Auf unsrer Stelle ruhen die Verkündigungen des Jesaias in K. 42, 49; 50, 61; in denen der Messias als der Prophet schlechthin erscheint. Diesem wird die Mission zugetheilt, Jakob herzustellen und das Heil des Herrn zu sein bis an der Welt Ende“ (Hengstb.). In der nachexilischen Zeit häufen sich die Zeugnisse für unsre Auffassung. Zwar können wir dahin nicht, wie öfter geschehen ist, 1 Makk. 14, 41 ziehen, wo der Hasmonäer Simon zum ἡγούμενος καὶ ἀρχιερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα installirt wird, ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν· Hengstenberg (S. 112) hat gewiss Recht, wenn er dagegen bemerkt: „Dass man unter dem zuverlässigen, d. h. durch Wunder oder erfüllte Weissagungen hinreichend beglaubigten Propheten nicht den Messias, den von Moses verheissenen Propheten, verstehen dürfe, geht theils aus dem Fehlen des Artikels, theils auch daraus hervor, dass von einem zuverlässigen Propheten die Rede ist. Der Sinn ist vielmehr, Simon und seine Familie solle die oberste Würde behalten, bis Gott selbst durch einen Propheten eine andre Bestimmung treffen, und diesem auf der einen Seite dem Gesetz, auf der andern Seite der Verheissung widersprechenden Zustande ein Ende machen werde, in den man durch die Gewalt der Umstände hineingerathen war und der jedenfalls nur ein provisorischer sein konnte. Die Erwartung eines Propheten dort ruht nicht auf unsrer Stelle, sondern auf Mal. 3, 1. 23, wo ein Prophet als Vorläufer des Messias angekündigt wird.“

Nichts desto weniger aber können wir zuversichtlich behaupten, dass die Auffassung unsrer Stelle vom Messias in den nachexilischen Zeiten die entschieden vorherrschende und wahrscheinlich einzige war (denn Joh. 1, 21 und 7, 40 bezieht sich auf Mal. 3, 23 [4, 5]), schon deshalb, weil das, womit das Deuteronomium (34, 10) abschliesst: Und es stand hinfort kein Prophet mehr auf wie Moseh“, gewiss die gemeinsame Ueberzeugung aller nachexilischen Schriftgelehrten war. Und diese Auffassung ist bis auf die neueren Zeiten, wo man aus polemischen Rücksichten von der althergebrachten Deutung abzuweichen für erspriesslich hielt, in der Synagoge die fast ausschliesslich herrschende geblieben. Dass auch die Samaritaner ihr zugethan waren, lässt sich unzweifelhaft aus dem neuen Testament erweisen. „Das samaritanische Weib sagt in Joh. 4, 25: οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται, ὁ λεγόμενος Χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος ἀναγγελεῖ ἡμῖν πάντα. Da die Samaritaner nur den Pentateuch annehmen, so kann die hier ausgesprochene Vorstellung vom Messias als einem göttlich erleuchteten Lehrer aus keiner andern als aus unserer Stelle geflossen sein. Die letzten Worte stimmen mit Vs. 18 („und er redet zu ihnen Alles, was Ich ihm gebieten werde“) auffallend überein.“ (Hengst.) — Wenn ferner Philippus in Joh. 1, 45 zu Nathanael sagt: „Wir haben Den gefunden, von welchem Moses im Gesetz geschrieben hat“, so kann er dabei nur an unsre Weissagung gedacht haben, denn der ganze Pentateuch hat nur noch eine persönlich-messianische Weissagung, nämlich die vom Stern und Scepter aus Jakob, deren Prädicate aber wenig geeignet waren, den Philippus zu der hier ausgesprochenen

Ueberzeugung zu führen. Dasselbe gilt auch von der Schilohstelle Gen. 49, 10, wenn etwa Philippus diese persönlich gedeutet haben sollte. Ueberdem nöthigen die Worte des Philippus, an eine Weissagung zu denken, die von Moseh selbst ausgegangen ist. — Ebenso führt Joh. 6, 14, wo das Volk nach der Speisung der Fünftausend sagt: „Das ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll," auf unsre Stelle. **Christus** selbst hat sie ohne Zweifel im Auge, wenn er Joh. 5, 45—46 sagt: *μὴ δοκεῖτε ὅτι ἐγὼ κατηγορήσω ὑμῶν πρὸς τὸν πατέρα· ἔστιν ὁ κατηγορῶν ὑμῶν Μωϋσῆς, εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπίκατε. εἰ γὰρ ἐπιστεύετε Μωϋσῇ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί. περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν.* „Der Herr muss hier eine bestimmte Stelle des Pentateuchs, einen klaren und runden Ausspruch Mose's im Auge haben. Handelt es sich aber um einen einzelnen Ausspruch, eine directe messianische Verkündigung, so kann nur unsre Stelle gemeint sein. Denn sie ist die einzige Weissagung auf Christum, die Moses, dessen Persönlichkeit hier so stark hervorgehoben wird, in seinem Namen ausgesprochen hat, die einzige, in der den Verächtern des Messias die göttlichen Gerichte gedroht werden" (Hengstenberg). Wenn **Lücke** meint, Jesus habe diese Stelle nach damaliger Auslegung auf sich bezogen, so hat das seine Richtigkeit; aber wir sehen daraus auch, dass Jesus diese Auslegung als die richtige anerkannt und legitimirt hat. — Nicht minder deutlich und unverkennbar weist das Wort Christi in Joh. 12, 48—50 auf Deut. 18, 18. 19 hin. — Unmöglich ist es ferner, die Beziehung der Worte: *Οὗτός ἐστι ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐν ᾧ εὐδόκησα· αὐτοῦ ἀκούετε* auf Vs. 15: אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן zu verkennen, und es läugnen zu wollen, dass die Stimme vom Himmel dadurch Jesus als **Den** bezeichnen will, den Moseh dort geweissagt hat. — Auch **Stephanus** sah die Weissagung vom „Propheten wie Moseh" in Christo erfüllt (Act. 7, 37), eben so **Petrus** (Act. 3, 22. 23). Was **Hofmann** (Schriftbew. I, 2 p. 85) anführt („Petrus sagt nicht, dass Jesus ein Prophet gewesen, auf welchen Israel hätte hören sollen, sondern lässt die Juden daraus, dass einerseits Mose Glaubensgehorsam gegen Prophetenwort zur Pflicht gemacht, und dass andrerseits aller Propheten Wort auf das in Christo Geschehene weissagt, den Schluss ziehen, welches Verhalten gegen Christus und die Predigt der Apostel ihnen geziemt hätte und noch zieme"), erscheint nur als eine Ausflucht. Die collectivische Fassung des Wortes *προφήτης* als Bezeichnung „aller Propheten", an und für sich schon unzulässig, wird vollends **unmöglich** gemacht, durch das: *ἀκούειν τοῦ προφήτου ἐκείνου* in Vs. 23, wodurch es ausser alle Möglichkeit eines Zweifels gesetzt wird, dass Petrus eine bestimmte, einzelne Person unter dem von Moseh geweissagten Propheten wie Moseh sich gedacht habe, und zwar, wie der Zusammenhang zeigt, **Den**, von welchem Gott geredet hat durch den Mund aller seiner heiligen Propheten von Alters her.

Doch die Allgemeinheit und Zuversichtlichkeit, mit welcher die neuere Theologie auf der collectivischen Fassung des נָבִיא beharrt, und der Umstand, dass selbst ein Theologe, wie **Hengstenberg**, der die Unzulässigkeit der collectivischen Fassung so klar erkannt und überzeugend dargethan hat, doch am Ende (in einer Fassung freilich, die noch verkehrter ist, als die collectivische) wieder die ganze Schaar der alttestamentlichen Propheten hineinziehen zu müssen glaubt, — lässt es erwarten, dass auch Momente da sein müssen, welche ihnen die Beziehung auf eine Mehrheit von Propheten nahe gelegt haben. **Hengstenberg** häuft eine Menge Argumente auf, durch welche die Mitbeziehung auf die Propheten als nothwendig erwiesen werden soll. Wir beginnen ihre Beleuchtung mit den schwächsten: (5.) „Es fehlt nicht an einer **leisen**, neutestamentlichen Hindeutung, dass die Beziehung auf Christum keine ausschliessliche ist

Sie findet sich in Luc. 11, 50. 51." Diese Stelle lautet: *ἵνα ἐκζητηθῇ τὸ αἷμα πάντων τῶν προφητῶν, τὸ ἐκχυνόμενον ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης, ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου . . . ναί, λέγω ὑμῖν, ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης.* Jedermann sieht, dass diese Stelle trotz der Uebereinstimmung des *ἐκζητεῖν* mit dem דרש in Deut. 18, 19 vielmehr auf Gen. 4, 9 ff. (besonders Vs. 10 vgl. auch Hebr. 11, 5) ruht. Denn von dem Nicht-hören-wollen, das in Deut. 18 Hauptsache, ist hier nicht die Rede, und von dem nach Rache schreienden Blute, das hier die Hauptsache, ist nicht in Deut. 18, wohl aber in Gen. 4 die Rede; wobei auf das ausdrückliche *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* und *ἀπὸ αἵματος Ἄβελ* kaum hingewiesen zu werden braucht. — (4.) „Bezieht man die Stelle auf Christum allein, so würde dem Prophetenthum die gesetzliche Legitimation fehlen. Dass aber eine so wichtige Institution derselben entbehren werde, ist nach dem ganzen grundlegenden Charakter der mosaischen Gesetzgebung n i c h t d e n k b a r. Zudem hat die ganze geschichtliche Erscheinung des Prophetenthums eine solche Basis zu ihrer nothwendigen Voraussetzung." Wir antworten: Nein, umgekehrt, das Gesetz hat die Prophetie zur Voraussetzung, das Gesetz bedarf der Legitimation durch die Prophetie, nicht die Prophetie durch das Gesetz. Die Prophetie bestand schon vor dem Gesetze, von Abrahams Zeiten her (Gen. 20, 7), ja nach dem eben angeführten Ausspruch Christi schon von Abels Zeiten an, und *ἀπὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου*. Auch die E h e entbehrt der förmlichen Einsetzung und Legitimation im Gesetze, sie bedarf dessen auch nicht, weil sie schon vor dem Gesetze eingesetzt und legitimirt war, — ebenso die Beschneidung, und ebenso auch die Prophetie. Aber die Gesetzgebung bedurfte der Legitimation durch die Prophetie; dadurch dass Moseh als göttlicher Prophet legitimirt war, waren auch seine Gesetze legitimirt. — Gewichtiger sind nun allerdings die folgenden Argumente: (1) Der w e i t r e Zusammenhang spricht gegen die Ausschliessung der Propheten des A. T. Das Deuteronomium trägt vorzugsweise für die Zeit nach dem bald bevorstehenden Abscheiden Mose's Sorge. Von K. 17, 8 an werden nun dem Volke die obrigkeitlichen Gewalten, die Respectspersonen vor Augen gestellt, deren Autorität es sich im Weltlichen und Geistlichen unterwerfen soll. Zuerst die bürgerlichen Obern in K. 17, 8—20, dann die geistlichen Obern in K. 18, Priester und Propheten. In diesem Zusammenhange ist nicht wahrscheinlich, dass der P r o p h e t nur ein Individuum sein sollte. — (2.) Dagegen spricht ferner der n ä h e r e Zusammenhang (innerhalb des Abschnittes vom Propheten). Moses untersagt Israel den Gebrauch aller der Mittel, durch welche die Heiden die Grenzen der menschlichen Erkenntniss zu überschreiten suchen (Wahrsagerei, Zeichendeuterei, Beschwörung, Todtenbefragung etc.). Du sollst, sagt er, nicht also thun. Denn was jene auf diese sündliche Weise vergeblich (?!! wo steht das? s. § 15, 1. 2; 91, 5) suchen, das wird dir von deinem Gott wirklich (? muss heissen: in rechter göttlicher Weise) gewährt. Und das geschah doch durch die Propheten. F e r n e r: Moses hatte, wie er selbst bezeugt, diese Weissagung am Sinai empfangen, bei d e r Gelegenheit, wo das Volk ergriffen von der furchtbaren Majestät Gottes, gebeten hatte, dass Gott ferner nicht mehr unmittelbar, sondern durch einen Mittler mit ihm reden solle. Demnach müssen wir eine Beziehung auf die fortlaufenden göttlichen Offenbarungen durch die alttest. Propheten erwarten. (3.) Vs. 20—22 werden die Kennzeichen eines falschen Propheten angegeben. Hat nun die Weissagung vom Propheten wie Moses gar keine Beziehung auf die wahren Propheten in Israel, sondern nur und ausschliesslich auf den Messias, so lässt sich kaum eine passende Gedankenverbindung angeben.

So H e n g s t e n b e r g. Bereitwillig erkennt er an, dass bei allen diesen Momenten

des Zusammenhangs auch die Beziehung auf den Messias, wenn überhaupt Moseh etwas von einem Messias wusste, nicht nur höchst passend war, sondern auch mit Nothwendigkeit erwartet werden musste. Wir acceptiren dies Zugeständniss, und geben unsrerseits willig zu, dass, wenn der Ausdruck „ein Prophet wie Moseh" sprachlich die Deutung auf eine Mehrheit von Propheten und sachlich die Beziehung auf die Propheten vor Christo zuliesse (was aber Beides, wie oben gezeigt wurde, nicht der Fall ist), dass dann diese Auffassung sehr passend und dem Zusammenhang vollkommen angemessen wäre; — ja noch mehr, auch das müssen wir zugeben, dass, wenn wir den Zusammenhang nicht vom Standpuncte der Weissagung, sondern vom Standpuncte der Erfüllung aus beurtheilen, derselbe allerdings lückenhaft erscheint, insofern dann nämlich zwischen Moseh und dem Propheten wie Moseh eine grosse unausgefüllte Zeitkluft liegt, während doch der Zusammenhang nach den drei von Hengstenberg geltend gemachten Momenten den Hinweis auf eine stetige prophetische Mittlerthätigkeit erwarten lässt.

Soll uns dies nun aber nöthigen, mit Hengstenberg zu dem Nebelbilde einer idealen Person unsre Zuflucht zu nehmen? Mit Nichten! Denn es ist für uns ein völlig unvollziehbarer Gedanke: eine einheitliche Person, die sich in eine Menge von Personen auflöst, ein concreter Begriff, der ein Abstractum ist, eine Person, die nur Idee und eine Idee, die doch wieder Person sein soll!

Wir haben die Lösung des Räthsels schon angedeutet. Die Schwierigkeit fällt von selbst weg, wenn wir im Vaticinium und nicht im Eventus unsern Standpunct nehmen. Als sich am Sinai die Nothwendigkeit einer Mittlerschaft zwischen Jehovah und dem Volke durch Moseh herausstellte, und Jehovah diese Mittlerschaft nicht nur billigte und anerkannte, sondern auch eine Erneuerung dieses Verhältnisses in der Zukunft verhiess, da mochte sich Moseh die Erfüllung dieser Verheissung als bald nach seinem Abscheiden eintretend denken. Und als er nun sein Volk von den heidnischen Wahrsagern und Zeichendeutern so wie von den falschen Propheten weg zu den wahrhaften göttlichen Offenbarungen hinwenden wollte, da stand das Bild des ihm verkündeten grossen Propheten, dessen Stellung zu Jehovah der seinigen gleich, so sehr im Vordergrunde seiner in die Zukunft schauenden Seele, dass er das Volk nur auf ihn hinwies. Wenn er sich nun aber die Zukunft dieses Propheten viel näher dachte, als der Erfolg auswies, so befand er sich in demselben Falle, wie die Apostel, die den Tag des Herrn, den sie im Geiste geschaut, als nahe verkündeten.

Aber ein gewisses Maass von Wahrheit liegt der Hengstenberg'schen Darstellung allerdings zu Grunde; nämlich dies, dass alle Propheten nach Moseh Vorläufer und Vorboten des zu erwartenden grossen Propheten wie Moseh waren, sich als solche kund gaben und vom gläubigen Volke als solche angesehen wurden, dass derselbe Geist (der Geist Christi 1 Petr. 1, 11) aus ihnen redete, der in absoluter Fülle in Christo wohnte. So lange also er selbst nicht erschien, musste und konnte der Glaube des Volkes sich an seine Vorläufer halten, — und die Mahnung Moseh's, die das Volk von heidnischer Mantik und falscher Prophetie weg, auf den zukünftigen Messias als Mittler göttlicher Offenbarung hinwies, stand nicht leer und vergeblich da. Denn so sehr auch die Propheten des A. T. unter dem Messias standen, so bildeten sie doch zur heidnischen Mantik und zu den Pseudopropheten in Israel ganz denselben Gegensatz, wie er selbst.

Noch auf Eins haben wir schliesslich aufmerksam zu machen. Eigenthümlich ist es bei der Bezeichnung „ein Prophet wie Moseh" und wohl zu beachten, dass dieselbe, indem sie einerseits dem Wortlaute nach eine vollkommne Gleichstellung des verheissenen Propheten mit Moseh aussagt, doch andrerseits, wenn diese Gleichstellung nach

allen Seiten hin vollzogen wird, zugleich auch eine **Gegenüberstellung** beider involvirt, ähnlich wie die Parallele zwischen dem **ersten** und **zweiten Adam** auch einen Gegensatz zwischen beiden in sich birgt. Betrachten wir in unserm Falle die Parallele blos von der f o r m a l e n Seite, die allerdings, wie der Zusammenhang und die Vergleichung mit Num. 12, 6—8 zeigt, zunächst und hauptsächlich in Betracht kommt, — so bleibt die Gleichstellung eine reine: wie Moseh betraut mit dem ganzen Hause Jehovah's, wie Moseh verkehrend mit dem Herrn von Angesicht zu Angesicht. Ziehen wir sie aber auch nach ihrem I n h a l t e in Betracht, so entwickelt sich bald aus der Gleichstellung ein Gegensatz. Ein Prophet, der in eben so einziger Weise wie Moseh zu seiner Zeit, mit dem Herrn verkehrt, der, wie n u r Moseh, mit dem g a n z e n Hause Jehovah's betraut ist, muss diese ausserordentliche Begabung und einzigartige Stellung auch zu einem ebenso ausserordentlichen und einzigartigen Zwecke wie Moseh empfangen haben: er muss wie Moseh ein Erlöser des Volkes, ein Gründer und Ausrichter eines neuen Bundes mit Jehovah sein, und weil ein neuer Bund besser sein müss als der vorangegangene, so muss auch der Prophet wie Moseh ein solcher sein, der eben dadurch grösser ist als Moseh. Es liegt aber im Wesen und Begriff der Weissagung als des in die Geschichte versenkten göttlichen Wissens von der Zukunft, dass das menschliche Verständniss derselben mit der fortschreitenden Geschichte, d. h. mit der fortschreitenden Annäherung zur Erfüllung, immer klarer, tiefer und umfassender wird. So lange der Bund, den Jehovah durch Moseh's Mittlerschaft gegründet, noch neu war, so lange der Glaube des Volkes an ihm noch volle Genüge hatte und das Bewusstsein von der Nothwendigkeit eines noch bessern und höhern Bundes sich noch nicht Bahn gebrochen hatte, blieb gewiss das Verständniss unsrer Weissagung an ihrer formalen Seite haften. Sobald aber auf Grund der vorangeschrittenen geschichtlichen Entwicklung durch Vermittelung der spätern Prophetie die Unzulänglichkeit dieses Bundes zur vollen und absoluten Darstellung des Heils zum Bewusstsein gekommen war, konnte und musste auch das Verständniss unsrer Weissagung von der Form auf den Inhalt, von der Schaale auf den Kern dringen, und ein Zeugniss dafür, d a s s es geschehen ist, giebt die Auffassung unsrer Weissagung in der jüdischen Theologie der nachexilischen Zeit. Was die spätern Propheten von einem neuen Bunde, den Jehovah mit seinem Volke schliessen werde, und von dem Mittler dieses Bundes, dem מַלְאַךְ הַבְּרִית (Mal. 3, 1), verkündet hatten, das ruht auf unsrer Weissagung, ist eine weitre Entfaltung ihres Verständnisses.

4. Der **Bund im Lande Moab's** ruht auf dem Bunde am Sinai, und hat denselben zur Voraussetzung. Die Erneuerung des Bundes in den Arbot Moab hat ihren Grund darin, dass das g a n z e Geschlecht, welches am Sinai desselben theilhaftig geworden, sich zu Kadesch ausserhalb desselben gesetzt hat, in Folge dessen verworfen wurde und nun ausgestorben ist. Aber wenn auch das Geschlecht der Wüste verworfen wurde, so ist damit nicht zugleich auch der Bund der Wüste verworfen worden; vielmehr hat der Bund auch während der 38 Jahre der Verwerfung bestanden. Die Israeliten in den Arbot Moab sind ein neues Geschlecht, ein erneuertes Israel, daher die Erneuerung des Bundes; aber sie sind doch auch die Kinder und Erben Derer, die am Sinai in die Pflichten und Rechte des Bundes mit Jehovah eingegangen sind, und da dieser Bund auf Kinder und Kindeskinder, auf alle künftigen Geschlechter Israels, angelegt war, so bedarf es nur einer Erneuerung desselben bloss durch das Wort, ohne Bundesopfer und Bundesmahl. Was Moseh jetzt in den Arbot Moab mit Israel verhandelte, ist in demselben Sinne eine Erneurung des Bundes, wie Samuels Verhandlungen zu Mizpah (1 Sam. 7), und wie jede Erneuernng nach allgemeinem Abfall eine Erneue-

rung des Bundes genannt werden kann. — Der Fortschritt aber, den dieser Bund im Verhältniss zum sinaitischen Bunde bezeichnet, besteht theils in dem engern Anschluss des deuteronomischen Gesetzes an die Bedürfnisse des Wohnens im heiligen Lande, theils in dem Fortschritt der Weissagung von der Zukunft dieses Wohnens. In dieser Beziehung bildet namentlich der Segen und Fluch, den Moseh dem Volke zur Wahl vorlegt, das neue Moment des Fortschrittes.

Moseh's Abschied und Tod.

§ 98. (Deut. 31—34.) — Nachdem Moseh das deuteronomische Gesetz mit seinem Segen und Fluch aufgeschrieben hatte, übergab er dasselbe den Priestern und Aeltesten mit der Verpflichtung, es zur Seite der Bundeslade ins Allerheiligste zu legen, damit es daselbst als Urkunde des erneuerten Bundes ein Zeuge sei gegen Israel; — und befiehlt ihnen, es alle sieben Jahre am Feste der Laubhütten dem versammelten Volke vorzulesen. — Schon früher (Num. 27, 22f.) hatte Moseh den Josua durch Handauflegung zu seinem Nachfolger in der Führung Israels geweiht und ihn als solchen der ganzen Gemeinde vorgestellt. Nun da er seine Vermahnung an das Volk geendet hat, wandte er sich nochmals an ihn und gebot ihm im Namen Jehovah's: „Sei fest und stark, denn du sollst die Kinder Israel bringen in das Land, das Ich ihnen geschworen und Ich will mit dir sein.“ Diese Mahnung und Verheissung an seinen Nachfolger gab demselben der scheidende Führer in der Stiftshütte, wohin er ihn zu diesem Zwecke beschieden hatte, im Angesichte Jehovah's, dessen Gegenwart das Hervortreten der Wolkensäule bezeugt. Dort nun verkündigt Jehovah dem Moseh auch auf das Bestimmteste, was derselbe bisher nur in dunkeler Ahnung befürchtet hatte, — den zukünftigen schweren Abfall Israels und gebietet ihm, darüber ein Lied zu schreiben und dasselbe dem Gedächtnisse des Volkes einzuprägen, damit wenn der angedrohte Fluch über sie kommt, dieses Lied vor ihnen spreche als ein Zeuge (31, 21). Und noch an demselben Tage kam Moseh diesem Gebote nach und schrieb aus der Fülle des Geistes, die in ihm wohnte, ein Lied eben so majestätisch schön in der Form, wie furchtbar ernst und erschütternd seinem Inhalte nach (K. 32)[1]). Nochmals an sein Ende gemahnt, spricht er dann, wie einst Jakob auf dem Sterbebette, seinen Segen über die Stämme Israels[2]) und begiebt sich auf den Berg Nebo, wo ihm noch ein umfassender Blick in das Land der Verheissung vergönnt ist[3]). Dort starb Moseh, der **Knecht** Jehovah's, 120 Jahr alt, und Jehovah selbst begrub ihn, dass kein Mensch sein Grab je zu erkunden vermocht hat[4]).

1. Das **Lied Moseh's** ist besonders commentirt von Camp. Vitringa (Opus

posth. ed. H. Venema. Harling. 1734), J. A. Dathe (Lps. 1768, auch in d. Opuscc. ad crisin et interpret. V. T. spectantibus Lps. 1796) und v. C. W. Justi (Nationalgesänge der Hebräer II, 100 ff.), vgl. auch Lowth, de s. Hebr. poësi. Praelect. XV p. 156 ff. ed. Lips. Der Versicherung de Wette's: „Die Unächtheit dieses Liedes ist längst anerkannt" (Krit d. isr. Gesch. p. 393) stellt Rosenmüller in d. Scholien die bescheidene Bemerkung gegenüber: Vellem, nominasset Vir doctissimus unum alterumve hominum eruditorum, qui ante ipsum Mosi hoc carmen abjudicassent, aut abjudicandum esse idoneis argumentis demonstrassent. Ueber den dichterischen Werth des Liedes sagt Rosenmüller: cui adhortationum vi et gravitate, sententiarum praestantia imaginumque sublimitate haud facile simile inveneris.

2. Ueber den **Segen Moseh's** vgl. J. F. Gaab, Explic. nova C. 33 Deuteron., in d. von Velthuisen, Kuinoel und Ruperti herausgegebenen Commentatt. theol. IV, 374 ff., Herder's Briefe ü. d. Stud. d. Theol. 6. Brief, Justi, Nationalgesänge III, 1 ff., A. Th. Hoffmann, Observv. in difficiliora V. T. loca. Part. I, Jen. 1823, Bleek in Rosenmüllers bibl. Repert. I, 25 ff., L. Diestel, der Segen Jakobs. Braunschw. 1853 S. 114 f. — Bei der Betrachtung dieses Segens fällt uns zunächst auf, dass der Stamm Simeon unerwähnt geblieben ist. M. Baumgarten bemerkt dazu: „Dass Simeon übergangen wird, kann nicht den Sinn haben, dass er als ungesegnet gedacht werden soll. Denn er ist jedenfalls in dem allgemeinen Segen (Vs. 1. 29) eingeschlossen, so wie selbst die Söhne Jakobs, welche von dem Vater nur drohende Worte empfingen, dennoch gesegnet heissen. Dass aber Mose Simeons nicht namentlich gedenkt, um auch in Beziehung auf ihn wie bei Ruben und Levi das harte Wort des Patriarchen ausdrücklich *zu mildern*, hat schon Ephraim mit richtiger Einsicht darauf zurückgeführt, dass das über Simeon durch Jakob verhängte Urtheil der Zerstreuung, nach welchem er eben nicht etwas für sich sondern nur in den Grenzen der Andern ist, nicht wie im Stamme Levi durch eine That des Glaubens und Gehorsams aufgehoben oder ermässigt, sondern im Gegentheil durch die Frechheit seines Fürsten Simri (Num. 25, 14), von welcher wir auch in der auffallend geringen Zahl Simeons (Num. 26, 14) eine Folge zu erkennen glaubten, noch mehr befestigt worden sei." Damit möchte wohl das Beste gesagt sein, was sich über diese Schwierigkeit sagen lässt, falls man sich nicht zu der Annahme entschliessen kann, dass der Segen nicht in seiner vollen Integrität auf uns gekommen sei (Diestel.). — Ferner fällt es auf, dass der Segen Moseh's aller speciellen messianischen Beziehungen entbehrt, während doch schon der Segen Jakobs solche sehr deutlich hervortreten liess, und seitdem die messianische Erwartung durch die Weissagung über den Stern aus Jakob und den Propheten wie Moseh, eine so bedeutende Ausbildung erfahren hat. Aber gerade daraus erklärt sich vielleicht das Zurücktreten derselben an diesem Orte. Seit Jakobs Zeiten hatte die messianische Erwartung den grossen Fortschritt zur Erkenntniss eines einheitlichen persönlichen Messias gemacht, aber zu der klaren und sichern Erkenntniss, aus welchem der Stämme oder Geschlechter der persönliche Messias hervorgehen werde, war sie noch nicht vorgedrungen. Bileams wie Moseh's Weissagung hatten ihn noch ganz allgemein aus Jakobs Nachkommenschaft, aus der Mitte Israels hervorgehen lassen. Zwar war schon in Gen. 49 der Stamm Judah vor den übrigen Stämmen ausgezeichnet worden als derjenige, dem der Principat unter den Stämmen zugedacht war, — aber noch war die Auszeichnung dieses Stammes zu sehr in unbestimmter Allgemeinheit verblieben, als dass schon jetzt die Erwartung des persönlichen Messias in ihr fest und sicher hätte Wurzel fassen können, — das geschah erst in Davids Zeit. Ja man wird sagen können, die Auszeichnung, welche der Segen Jakobs dem Stamme Ju-

dah verliehen hatte, war seitdem eher noch mehr in den Hintergrund getreten, denn weder Moseh, noch Aharon, noch Josua gehörten diesem Stamme an. — War es nun einerseits Moseh schon klar geworden, dass das Heil der Völker von einem einheitlichen, persönlichen Heilsbringer ausgehen solle, war es ihm aber auch andrerseits noch nicht offenbar geworden, aus welchem der Stämme Israels dieser Heilsbringer hervorgehen solle, so musste er in diesen Segenssprüchen, wo es darauf ankam, die Zukunft der einzelnen Stämme durch Hervorhebung des besondern Segens, der in einem jeden sich entfalten solle, Umgang nehmen. — Was die Authentie des Segens Moseh's betrifft, so ist dieselbe noch neuerlich von Diestel l. c. in überzeugender Weise vertheidigt worden. In der That enthalten die einzelnen Segenssprüche auch nicht das Mindeste, was nur von ferne dazu berechtigen könnte, an ein Vaticinium post eventum zu denken. Nur die allgemein gehaltenen Eingangs- und Schlussworte glaubt der ebengenannte Kritiker als spätere Zusätze ansehen zu müssen. Was aber die Schlussworte zunächst betrifft, so sehe ich durchaus nicht ein, mit welchem Grunde man sie dem Moseh absprechen könnte. Etwas anders freilich steht es mit den Eingangsworten, insofern hier wenigstens eine Stelle sich findet, die der Annahme Diestel's günstig erscheint, nämlich Vs. 4: „Das Gesetz hat uns Moseh geboten.“ Man muss gestehen, dass diese Worte im Munde Moseh's befremden. In ansprechender Weise sucht Baumgarten diese Schwierigkeit zu beseitigen: „Mit diesem Worte, sagt er, tritt Mose ganz in das Volk hinein, und Mose, der Vermittler des Gesetzes, der Mann Gottes, ist ihm eine objective Person, gleichwie David sich in das Gemeingefühl des Volkes versetzt und von dem Könige Israels redet (Ps. 20 und 21).“ Aber die beiderseitige Ausdrucksweise ist doch nicht ganz analog. Stände an unsrer Stelle: Moseh hat euch das Gesetz gegeben, so würde sie durchaus nichts Auffälliges enthalten. Berücksichtigen wir, dass Moseh diesen Segen nicht, wie das Lied und das deuteronomische Gesetz, selbst aufgezeichnet hat, vielmehr denselben kurz (vielleicht unmittelbar) vor seinem Hingange auf den Berg Nebo zum Volke gesprochen hat, und derselbe daher wahrscheinlich erst vom schliesslichen Redactor des Pentateuchs aufgenommen worden ist, so kann die Annahme nicht besonders verfänglich erscheinen, dass dieser die etwa von einem andern gottbegeisterten Sänger hinzugedichteten Eingangs- (vielleicht auch Schluss-) Worte mit aufgenommen habe.

3. Dass der Blick Moseh's in das gelobte Land von der Höhe des Nebo ein Blick mit den leiblichen Augen war, nicht aber ein Blick des innern Auges, nicht ein ekstatisches Schauen, sondern ein Schauen des wachen Bewusstseins, ergiebt sich gleich sehr aus der Sache, wie aus dem Ausdruck. Von einer Ekstase ist hier mit keinem Worte die Rede. Der Gegensatz, der darin liegt, dass er das gelobte Land nicht mit seinem Fusse betreten, wohl aber mit seinen Augen schauen soll, nöthigt, an das leibliche Auge zu denken. Man lese nur das Wort Jehovah's in K. 34, 4: „Ich lasse es dich schauen mit deinen Augen, aber hinüber sollst du nicht kommen“, und wie gleich darauf Vs. 7 gerühmt wird, dass Moseh's Auge, als er 120 Jahr alt starb, nicht blöde geworden sei. Nichts desto weniger sind wir aber genöthigt, besonders wegen der genauen und umfassenden Angabe dessen, was er sah (in Vs. 1—3), und wegen des Ausdrucks „Jehovah liess ihn das Land schauen“ eine wunderbare Erhöhung seiner natürlichen Sehkraft anzunehmen. — Die ziemlich unnütze Frage, woher der Verfasser von Deut. 34 das Alles so genau habe erfahren können, findet darin ihre Beantwortung, dass er die desfallsigen Befehle und Verheissungen Jehovah's in Num. 27, 12 f. und Deut. 32, 49 ff. kannte und dass der Geist Gottes, unter dessen Erleuchtung er

schrieb, ihm als thatsächlich geschehen vergewisserte, was in jenen Worten angekündigt war.

4. Moseh starb daselbst, sagt die Urkunde עַל־פִּי יְהוָה (Vs. 5) „nach dem Munde, d. h. nach dem Worte Gottes" (die Rabbinen deuten: „am Munde Gottes" und nennen den Tod Moseh's einen Tod des Kusses, vgl. Eisenmenger, Entdeckt. Judenth. I, 857 f.). Unmittelbar daran schliesst sich die Aussage: Und er begrub ihn in dem Thale im Lande Moab. Wenn es auch grammatisch zulässig wäre, das Verbum impersonell zu fassen („man begrub ihn", LXX: ἔθαψαν αὐτόν) oder dem Verb das Subject zu entnehmen: „er begrub ihn", d. h. derjenige, der ihn eben begrub (so Rosenmüller: et sepelivit eum, scil. sepeliens), so würde doch der Zusammenhang dem entgegen sein und dazu nöthigen, Jehovah aus dem Vorigen als Subject herüberzunehmen; denn der Zusatz: „und kein Mensch weiss sein Grab bis auf diesen Tag" führt unabweisbar auf eine ganz besondre Art des Begräbnisses. Das Thal, in welchem Moseh begraben wurde, muss ein Hochthal im Gebirge Pisgah sein; wenigstens darf keinenfalls an die Arbot Moab gedacht werden.

Auf die Frage, warum denn Jehovah selbst Moseh'n begraben habe, hat man schon von den Zeiten der Kirchenväter her ziemlich allgemein geantwortet, es habe dadurch einer abergläubischen oder abgöttischen Verehrung seines Grabes oder seiner Gebeine vorgebeugt werden sollen. Aber eine solche Verirrung stand damals bei aller Pietät und Verehrung des Volkes gegen den grössten aller Propheten des alten Bundes in der That wenig zu befürchten. Die Anschauung von dem verunreinigenden Einflusse der Gräber und Todtengebeine, die die Gesetzgebung gewiss nicht erst geschaffen, sondern nur adoptirt, legitimirt und geregelt hat, war stark genug, um eine solche Gefahr abzuwenden. Abrahams Grab war jedermänniglich bekannt, es ist aber nie einem Israeliten im alten Bunde eingefallen, demselben abgöttische oder auch nur abergläubische Verehrung zu zollen, so gross auch, und bis an Aberglauben und Abgötterei grenzend, die Verehrung der Person Abrahams bei den spätern Juden war. Auch Jakobs und Josefs Gebeine waren nach Palästina gebracht und dort beigesetzt worden, aber nirgends finden wir eine Spur davon, dass denselben ein abergläubischer Cult gewidmet worden sei. — Wenn also Jehovah selbst die Bestattung Moseh's sich vorbehielt, so kann der Grund nur darin liegen, dass ihm eine Bestattung zugedacht war, wie Menschen sie nicht auszurichten vermögen. Dass es um das Begräbniss Moseh's eine ganz eigene Bewandtniss gehabt haben müsse, ersehen wir schon aus unsrer Stelle und es bestätigt sich uns dies in einer sehr merkwürdigen Weise durch die neutestamentliche Verklärungsgeschichte Jesu (Matth. 17), wo Moseh und Elias den in der Verklärungsglorie leuchtenden Erlöser umstanden. Wir sehen hier deutlich, was wir aus der alttest. Darstellung nur muthmaassen oder ahnen können, dass es mit dem Begräbnisse Moseh's durch die Hand Jehovah's sein Absehen darauf gehabt haben müsse, ihn mit Henoch und Elias in gleiche Kategorie zu stellen, ihn nicht gleicherweise wie die übrigen Adamskinder in die Grube fahren zu lassen, sondern ihm nach Leib und Seele einen Zustand zu bereiten, wie er jenen beiden Gottesmännern zu Theil wurde. Zwar dem Tode selbst wurde Moseh nicht in der Weise wie Henoch und Elias entnommen, er starb wirklich und sein Leichnam wurde wirklich begraben, — das sagen die Worte der Urkunde ausdrücklich; — aber mit grösster Wahrscheinlichkeit dürfen wir annehmen, dass er wie sie der Verwesung entnommen worden ist. Menschen bestatten den Leichnam zur Verwesung; wenn nun Jehovah den Leichnam Moseh's nicht durch Menschen bestatten liess, so liegt es nahe, den Grund darin zu suchen, dass Er ihn nicht der Verwesung überlassen wissen wollte.

sondern in der Bestattung durch seine eigene Hand eine Kraft dazu that, die ihn der Verwesung entnahm und ihm den Uebergang zu derselben Existenzform bahnte, zu der Henoch und Elias ohne Tod und Begräbniss geführt wurden. Um der einen Sünde willen am Haderwasser zu Kadesch war Moseh nach dem rücksichtslosen Ernste der göttlichen Gerechtigkeit demselben Todesbann verfallen, wie das ganze Geschlecht Derer, die zu Kadesch den Bund und die Verheissung verachteten. Wie sie soll er sterben, ohne das verheissene Land betreten zu haben, so viel geringer auch seine Sünde war, als die ihrige; weil das Gericht Gottes am Hause Gottes beginnt und das Maass seiner Strenge sich nach dem Maasse des Berufes und der Gnade misst. Das fordert die Gerechtigkeit, aber sobald der Gerechtigkeit Genüge geschehen ist, tritt, wie nach rücksichtslos zürnendem Ungewitter die Sonne der Gnade um so herrlicher und wohlthuender über Diejenigen hervor, die der Zorn der Gerechtigkeit hat züchtigen, nicht aber hat verderben müssen. Diese den Zorn durchbrechende Gnade Jehovah's zeigt sich zunächst darin, dass Moseh zwar gleich den Andern das Land der Verheissung nicht betreten soll, aber doch es, was Jenen verwehrt blieb, mit leiblichem, wunderbar dazu gestärktem Auge schauen soll, ehe er stirbt; sie zeigt sich ferner darin, dass er zwar stirbt, wie die Uebrigen, aber nicht begraben wird, wie die Uebrigen. Vor den Augen des Volkes trifft den Führer und Gesetzgeber des Volkes eine Strafe, die es von der Unnachsichtigkeit des göttlichen Strafernstes kräftiger überzeugt, als die kräftigste Mahnung es vermocht hätte; aber dann wird auch „dem Gestraften wieder gebührend Ehre zu Theil vor demselben Volke", damit auch das Volk den die Wetter der Gerichte Gottes hindurchbrechenden Sonnenblick der Gnade erkennen könne. Um ein Exempel der Gerechtigkeit zu statuiren, liess Jehovah ihn sterben vor der Einführung in das Land der Ruhe und der Verheissung, und um ein Exempel und Vorbild der Gnade zu statuiren, bahnte Er selbst ihm den Weg zur Einführung in ein andres noch nicht gekanntes und geschautes Land der Ruhe und der Verheissung.

Die Existenzform des jenseitigen Lebens, der Moseh durch das Begräbniss von der Hand Jehovah's zugeführt wurde, möchte wohl wesentlich dieselbe sein, der Henoch durch seine Hinwegnahme und Elias durch seine Himmelfahrt zugeführt wurde, obwohl der Weg dazu für ihn ein andrer war als für jene. Wie dieselbe zu denken und zu beschreiben sei, das wissen wir nicht. Wir wissen nicht, was sie war, höchstens können wir vermuthen, was sie nicht war: nämlich nicht ein Zustand absoluter Verklärung und Vollendung, dessen Erstling Christus sein musste (1 Cor. 15, 20. 23), aber auch nicht der Zustand des dunkeln Scheollebens aller übrigen Adamskinder, sondern ein Mittleres zwischen Beidem, für welches wir noch keine Anschauung und keine Begriffe haben.

Für die Richtigkeit unsrer Auffassung scheint auch das apostolische Datum im Briefe Judä Vs. 9 Zeugniss abzulegen. Dort ist nämlich von einem Streit und Wortwechsel des Erzengels Michael mit dem Teufel über den Leichnam Moseh's die Rede, der jedenfalls zu unsrer Stelle in Beziehung steht. Die Worte lauten: *Ὅτε Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος τότε τῷ Διαβόλῳ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωϋσέως σώματος, οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας, ἀλλ' εἶπεν· Ἐπιτιμήσαι σοι Κύριος.* — Wir haben es hier natürlich nur mit dem von Judas berichteten Factum an sich, nicht mit der Bedeutung und Stellung, die es in seiner Argumentation einnimmt, zu thun. Da fragt es sich denn zunächst: Wie kam Judas zu dieser Nachricht, von der sich nirgends sonst im ganzen Bereiche der kanonischen Schriften alten und neuen Testamentes eine Kunde findet, und die er doch so anführt, als wäre sie seinen Lesern nicht nur längst bekannt, sondern auch als habe sie unbestritten und unbestreitbar die Geltung eines zuversichtlichen, völlig beglaubigten Factums?

Die Alexandriner Clemens (Adumbratt. in ep. Jud. Opp. ed. Potter II, 1008), Origenes (de princ. III, 2, 1) und Didymus (Enarr. in ep. Jud.) kennen ein jüdisches Apokryphon unter dem Titel der Auffahrt Moseh's (ἀνάβασις s. ἀνάληψις Μωϋσέως), in welchem ebenfalls von diesem Streite Michaels mit Satan die Rede war. Clemens (?) sagt bei Erörtrung der betreffenden Stelle aus dem Briefe Judä: Hic confirmat assumtionem Moysis; — Origenes sagt, von der Verführung der Eva durch die Schlange handelnd: De quo in Ascensione Moysis, cujus libelli meminit in epistola sua apostolus Judas, Michael Archangelus cum Diabolo disputans de corpore Moysis ait, a Diabolo inspiratam serpentem causam exstitisse praevaricationis Adam et Evae; — Didymus sagt, dass die Manichäer sowohl die Auffahrt Mosis als auch den Brief Judä wegen des in beiden berichteten Streites zwischen Michael und Satan verwerfen. Wenn man nun aus diesen Aeusserungen folgert, Judas habe das Datum aus jenem Apokryph entnommen, oder bloss auf diese Autorität hin es sich angeeignet, so ist das offenbar ein sehr voreiliger Schluss. Niemand wird auf Grund jener patristischen Zeugnisse behaupten dürfen, dass zur Zeit, als Judas schrieb, die Auffahrt Mosis schon vorhanden war, — oder wenn sie vorhanden war, dass Judas sie gekannt und benutzt habe, — oder wenn er sie gekannt, dass er bloss auf ihre Autorität hin das Factum anerkannt habe. Beide Verfasser, des Briefes Judä und der Auffahrt Mosis, können gar wohl völlig unabhängig von einander aus derselben Quelle, nämlich aus der Tradition, geschöpft haben. Dies wird sogar sehr wahrscheinlich dadurch, dass die Auffahrt Mosis allem Anscheine nach ein Product jüdisch-alexandrinischer Pseudepigraphie war, mit deren Erzeugnissen wir schwerlich bei Judas nähere Bekanntschaft vorauszusetzen berechtigt sind. Dass aber die Sage von dem Streite Michaels mit Satan über den Leib Moseh's auch im rabbinisch-jüdischen Sagenkreise vorhanden und anerkannt war, ergiebt sich aus den häufigen Erwähnungen desselben bei den Rabbinen (cf. Lightfoot Opp. I, 353 u. Wetstein ad ep. Jud. 9), und gewiss liegt die Annahme, dass Judas aus dieser Quelle geschöpft habe ungleich näher.

Die weitre Frage ist nun, ob das jedenfalls traditionelle Datum durch die Anerkennung des Judas apostolische Beglaubigung erhalten habe und deshalb als historisches Factum anzusehen sei? Denn dass der Verfasser des Briefes es als solches angesehen und geltend gemacht habe, bedarf keines Beweises. Es wird also die Beantwortung unsrer Frage davon abhängen, 1) wie man zu der schon in der ältesten Kirche angezweifelten Kanonicität des Briefes steht, und 2) wie man, bei Anerkennung der Kanonicität, zu dem mit dem Kanonicitätsbegriff correlaten Inspirationsbegriff steht. Die Verhandlungen über diese beiden Fragen sind aber so weitschichtig, dass man an diesem Orte nicht ein näheres Eingehen in dieselben erwarten wird. Wir können daher nur einfach die Behauptung hinstellen ad 1), dass der Brief uns als kanonisch und somit auch als unter dem Beistande des h. Geistes abgefasst gilt, — und ad 2) dass die Anerkennung und Anwendung jener Ueberliefrung in einem kanonischen Briefe uns als apostolische Beglaubigung derselben gilt, und zwar deshalb weil sie heilsgeschichtlichen Inhaltes ist. So wenig wir auch apostolischen Allegationen aus der rabbinischen Tradition oder Forschung in chronologischen, geographischen oder bloss äusserlich geschichtlichen Daten eine unter allen Umständen zwingende Autorität zuzuschreiben uns genöthigt sehen, so sehr müssen wir daran festhalten, dass denselben, wenn sie heilsgeschichtlichen oder dogmatischen Charakter haben, apostolische d. h. durch den Geist Gottes beglaubigte, Autorität zukomme.

Wie, wann und durch wessen Vermittelung die Kunde von jenem Ereignisse aus der übersinnlichen Welt entstanden sei, muss dahin gestellt bleiben. Dass es sich that-

sächlich an den Tod Moseh's anschloss, scheint keinem Zweifel unterliegen zu können; zugleich ist aber auch alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass die Kenntnissnahme von demselben auf dem Bericht des Deuteronomisten vom Tode Moseh's ruht, da dieselbe bei näherer Betrachtung sich als eine Entfaltung und Erweitrung der dort vorliegenden Kunde darstellt. Die Vermittelung des beiderseitigen Berichtes zur Einheit des Factums und Datums liegt darin, dass Jehovah Alles, was Er im, am und zum Bunde mit Israel thut, durch den Maleach-Jehovah thut, der Ihn persönlich repräsentirt (§ 28, 3; 47, 2; 51, 3; Bd. I, § 50, 2), wobei die Urkunde den Ausrichter bald genauer als Maleach-Jehovah, bald ungenauer als Jehovah schlechthin bezeichnet, — und zweitens darin, dass die spätere jüdische Theologie seit Daniels Zeiten den Maleach-Jehovah als Engelfürst, oder Erzengel Michael bezeichnet (Bd. I, § 50, 2 S. 153). Auf Grund dieser nachweisbaren und bereits nachgewiesenen Thatsachen können wir die Worte in Deut. 34, 6: „Und er begrub ihn" so fassen, als stände da: der Maleach-Jehovah d. i. Michael begrub ihn. Dieser Michael ist nun hier, wie bei Daniel und in der Apokalypse, jene eminente, der überirdischen Welt angehörige Persönlichkeit, die „als der grosse Fürst Israels für die Söhne dieses Volkes steht (Dan. 10, 13. 21; 12, 1) und in Folge dessen auch als Fürst des neuen Israel für die Söhne des neuen Bundesvolkes streitet (Apoc. 12, 7). Das läugnet auch Hengstenberg (Beitr. I, 165 ff. Offenb. Joh. I, 611 ff.) nicht, vielmehr behauptet er es, aber wie den Maleach-Jehovah, so sieht er auch den mit ihm identischen Michael nicht als Repräsentanten der Person Jehovah's, sondern als diese selbst, als den unerschaffenen Logos an. Diese Auffassung erweist sich an jeder einzelnen Stelle, wo Michael genannt wird, schon beim ersten Blicke als eine unmögliche, weshalb auch selbst Ausleger wie Stier, die mit Hengstenberg an der Wesens-Identität des Maleach-Jehovah mit dem Logos festhalten (Pseudo-Jes. S. 758), doch nicht umhin können, die Identität des Engelfürsten Michael mit dem Logos weit von sich zu weisen (Brief Judä S. 53), wobei dann diese Ausleger freilich mit dem Maleach-Jehovah in die Brüche kommen müssen. So sagt Stier (Brief Judä l. c.): „Michael wird eben in Gottes Auftrag der Bestatter gewesen sein", gewiss richtig, aber damit fällt auch die scheinbarste Stütze für die Ansicht, dass der Maleach-Jehovah mit Jehovah dem Wesen nach Eins sei.

Ist nun bei Deut 34, 6 an sich schon die Vermuthung naheliegend und berechtigt, dass die Bestattung Moseh's, nicht durch Menschen, sondern durch Jehovah selbst oder seinen persönlichen Repräsentanten, darauf abgesehen war, um eine andre Thüre zum Eingang in das jenseitige Dasein zu öffnen, als diejenige ist, durch welche die übrigen Menschenkinder hindurchgehen, ihm einen andern Weg zum ewigen Leben zu bahnen als den der Verwesung des Leibes und des dunkeln Schattenlebens im Scheol; und wird uns diese Vermuthung fast bis zur Gewissheit durch die Geschichte der Verklärung Christi (Matth. 17) bestätigt, so können wir nun auch den Streit Michaels mit Satan um den Leib Moseh's unter einem Gesichtspuncte erkennen, von wo dies Datum uns „nicht als apokryphischer Aberwitz, sondern als apostolische Weisheit" (Baumg.) erscheint. Ist Satan der Urheber des Todes in der Menschenwelt und darum auch der Herrscher des Todes, ὁ τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου, wie der Hebräerbrief sagt (2, 14), so ist er allerdings dabei interessirt, wenn Gottes Gnade den Leib Moseh's dem allgemeinen Geschick und Gericht der sündigen Menschenkinder entziehen will, um so mehr als Moseh's Tod nicht bloss Sold der allgemeinen Sünde, der Sündhaftigkeit, sondern die Strafe für eine besondre Sünde und zudem für eine Sünde im heilsgeschichtlichen Gebiete ist. Er starb ja nicht sowohl, wie alle andere Menschen, in der Eigenschaft eines sündigen Adamskindes, sondern in der Eigenschaft des Gesetzgebers und Bundesmittlers, weil und insofern er dieses Amt

gebrochen und verletzt hatte. Bei der hohen heilsgeschichtlichen Stellung, die Moseh einnahm, hatte Satan ein ganz besondres Interesse dabei, dass Moseh den Sold seiner Sünde in seiner ganzen Ausdehnung schmecke, denn diese Sünde und der Tod, mit dem sie bestraft wurde, war gewissermaassen ein Zeugniss von der Unzulänglichkeit und unvollkommnen, ungenügenden Ausrichtung seines Mittleramtes, warf also einen dunkeln Schatten auf den Bund selbst, den er gegründet hatte. Aber gerade darum liess auch Gott, nachdem der Zorn in ausserordentlicher Weise Gericht geübt hatte, die Gnade in ausserordentlicher Weise wirken. Satan, *ὁ κατήγορος τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτῶν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός* (Apoc. 12, 10), der da weiss, dass Gott auch gegen ihn gerecht sein will und muss, trotzt und pocht auf sein Recht, — aber Michael, der erhabene Geisterfürst, der eigentliche Fürst und Vertreter Israels in der Geisterwelt des Himmels, der in jedem Streite für die Söhne Israels steht (Dan. 12, 1), verrichtet trotz Satans Einsprache das ihm aufgetragene Werk, nicht durch Schelten, Pochen und Lästrung ihn zum Schweigen bringend (Judä 9), sondern durch ruhige, heilige, ernste Abwehr und Bedräuung.

Im Lichte dieses Verständnisses gewinnt jener auf den ersten Blick so seltsame Streit der beiden Geisterfürsten über den Leib Moseh's eine hochbedeutsame heilsgeschichtliche Wichtigkeit, und das Factum selbst, dass Jehovah trotz Satans Einsprache den Leib Moseh's dem allgemeinen Schicksal der sündigen Menschenkinder entnahm, wird zu einem Vorbilde und Vorspiel zukünftiger unendlich grösserer und herrlicherer Dinge. Dass der Gründer des alten Bundes sterben musste um seiner Sünde willen, ist ein Zeugniss dafür, dass er noch nicht der rechte Mittler, und der durch ihn vermittelte Bund noch nicht vollkommen ist, dass derselbe, obwohl לְדֹרֹת עוֹלָם gegründet, doch noch einer Vervollkommnung durch einen zweiten Mittler, der ewiglich lebt, bedarf. Der Tod Moseh's war nicht wie der Tod des ersten Adam, der in die Verwesung mündet; er war aber auch nicht wie der Tod des zweiten Adam, der in die Auferstehung mündet; er war vielmehr ein Mittleres zwischen beiden Todesgestalten, wie Moseh selbst und sein Amt eine mittlere Stellung einnimmt zwischen dem ersten und zweiten Adam, zwischen dem Haupte der sündigen, sterbenden Menschheit und dem Haupte der von Sünde und Tod erlösten Menschheit. Indem Moseh's Tod zwar ein wirklicher, aber doch ein in seinem natürlichen Verlaufe gehemmter ist, und sein Zustand daher ein unvollendeter, schwebender ist, der eine Vollendung fordert und erwartet, wird er selbst zur Weissagung auf diese Vollendung. Und wenn Moseh, der mit dem ganzen Hause Gottes betraut, doch die Organisation des Hauses Gottes nicht zu ihrer absoluten Vollendung führen konnte, und daher die Verheissung eines zweiten Propheten und Mittlers empfing, so werden wir auch berechtigt sein, in der eigenthümlichen, einzigartigen Weise seines Todes und Begräbnisses ein denkwürdiges Vorbild vom Tod und Begräbniss dieses zukünftigen Propheten wie Moseh zu sehen.

Die Meinungen der Kirchenväter und späterer Ausleger über Anlass, Zweck und Bedeutung des Streites der beiden Geisterfürsten hat Rampf (Brief Judä. Sulzb. 1854) zusammengestellt (p. 231 ff.). Rampf's eigene Auffassung, so wie die Stier's (l. c.) stimmt übrigens mit der unsrigen im Wesentlichen zusammen.

V. Die Abfassung des Pentateuchs.

§ 99. Der eigentliche Kern des Pentateuchs ist ohne Zweifel die Gesetzgebung. Die geschichtlichen Relationen, die er voran oder zwischenein stellt, stehen in einem dienenden Verhältniss zu ihr und ihre Aufzeichnung ist hervorgegangen aus dem Bedürfniss, der Gesetzgebung einen geschichtlichen Boden und einen geschichtlichen Rahmen zu geben, ihre geschichtlichen Voraussetzungen, Unterlagen und Umgebungen zum Bewusstsein zu bringen, damit sie nicht wie ein Deus ex machina dastehe, sondern mit Leib und Leben angethan, mit Fleisch und Bein bekleidet, dem Leser entgegentrete und auf ihn wirke. Bei einer Untersuchung über Ursprung und Abfassung des Pentateuchs wird man also von der Gesetzgebung ausgehen müssen. Vor allem Andern muss aber zuerst das Factum der Gesetzgebung an sich constatirt werden, ob wirklich eine solche stattgefunden habe, ob zu der Zeit, in der Weise, an dem Orte und durch die Person, denen der Pentateuch sie zuschreibt. Auch die zweifelsüchtigste Kritik wird dies bejahen müssen [1]). Steht es nun aber fest, dass wirklich in der Zeit unmittelbar nach dem Auszuge aus Aegypten, am Sinai und in der Wüste, durch Moseh's Vermittlung eine Gesetzgebung stattgefunden hat, so muss gefragt werden, ob dieselbe sogleich oder vielleicht erst später aufgezeichnet worden sei, und ob im Pentateuch eine authentische Aufzeichnung derselben vorliege.

Die Natur und Bestimmung einer Gesetzgebung fordert so gebieterisch die baldigste Aufzeichnung, dass eine Unterlassung derselben nur dann begreiflich und denkbar ist, wenn die Mittel und die Bedingungen der Aufzeichnung, namentlich die gehörige Bekanntschaft und Uebung in der Schreibekunst, oder die Schreibmaterialien, oder Zeit und Musse dazu, fehlen. Nun wird aber Niemand behaupten dürfen, dass eine dieser Bedingungen dem Israel der Wüste gefehlt habe. Vielmehr waren diese Bedingungen in solcher Allgemeinheit und Fülle vorhanden, dass eine Nicht-Benutzung derselben bei so dringender Aufforderung dazu fast undenkbar erscheint [2]). So werden wir also zu der Voraussetzung berechtigt sein, dass die Gesetze, welche Moseh in der Wüste gab, auch noch in der Wüste entweder von ihm selbst oder doch unter seiner Beaufsichtigung und Autorität aufgezeichnet worden sein werden.

Nun enthält aber der Pentateuch eine Gesetzgebung, die derselbe auf Moseh zurückführt. Ist diese dem Inhalte nach dieselbe, welche Moseh gab? und der Form nach dieselbe, die von Moseh selbst oder doch unter seinen Augen aufgezeichnet worden ist? Man kann darauf antworten, es sei höchst unwahrscheinlich, dass die von Moseh aufgestellte und

unter seinen Augen aufgezeichnete Gesetzgebung, welche als solche die Basis alles künftigen Cultus-, Staats- und Volkslebens in Israel zu werden bestimmt war, verloren gegangen sei, und ebenso unwahrscheinlich, dass der Verfasser des Pentateuchs, wenn er etwa nicht Moseh selbst war, von den vorhandenen authentischen Documenten abgesehen haben sollte. Aber so gross auch diese Wahrscheinlichkeit ist, so ist es eben nur Wahrscheinlichkeit und nicht Gewissheit. — Doch es bieten sich uns noch andre Wege dar, auf denen wir vielleicht zu sichererm Resultaten gelangen können. Ist nämlich vor oder unter Moseh eine Gesetzgebung, und vollends eine Gesetzgebung von solchem Umfang und Reichthum, mit solchen Voraussetzungen und Ansprüchen, wie sie im Pentateuch vor uns liegt, aufgestellt und aufgezeichnet worden, so muss die spätere israelitische Literatur Zeugnisse von ihrem Vorhandensein darbieten, seien es nun ausdrückliche Hinweisungen und Anführungen, oder unverkennbare Anspielungen und Beziehungen, deren Uebereinstimmung, insofern sie eine sachliche ist, wenigstens die Treue des Inhaltes der pentateuchischen Gesetzgebung verbürgen, insofern sie aber etwa auch eine wörtliche ist, sogar auch das Vorhandensein der pentateuchischen Gesetzgebung in der uns vorliegenden Form bezeugen würde. Dieser Erwartung entspricht aber die ganze heilige Literatur Israels bis auf ihre ältesten Zeiten zurück. Und da diese Beziehungen und Anspielungen nicht bloss die gesetzlichen, sondern auch die geschichtlichen Partien des Pentateuchs betreffen, so sind dadurch die letztern in gleicher Weise bezeugt, wie die erstern. Die Häufigkeit und Mannigfaltigkeit solcher Beziehungen macht es aber wahrscheinlich, dass nicht bloss einzelne Bestandtheile des Pentateuches, sondern alle Bestandtheile desselben in seiner gegenwärtigen Zusammensetzung damals schon vorhanden waren, als die ältesten nachmosaischen Erzeugnisse heiliger Literatur aus dem israelitischen Volke hervorgingen [3]). —

Die gesammte israelitische Tradition, soweit sie sich von Christo und den Aposteln an rückwärts verfolgen lässt, bezeichnet den Pentateuch (und zwar ohne Zweifel die gegenwärtige Redaction desselben) als das „Gesetzbuch Moseh's“, כָּל־הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה, סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה. Allein diese Tradition gewährt doch nicht die Bestimmtheit und Sicherheit über die Person des Schreibers, welche zu einem auf allgemeine Anerkennung Anspruch machenden Resultate nöthig wäre. Denn einerseits finden sich solche ausdrückliche und namhafte Angaben über den Ursprung des Pentateuchs nur in den historischen Büchern des alten Testaments, deren Zeugniss diejenige Kritik, welche die Authentie verneint, nicht als nöthigend anerkennt, da sie die Abfassung dieser Bücher in

eine noch spätere Zeit, als die des Pentateuchs, verlegt. Und andrerseits gewährt diese Tradition auch demjenigen Forscher, der ihr Zeugniss (um so mehr als es durch den Mund Christi selbst bestätigt ist) für heilig und zweifellos erkennt, nicht die für unsre Frage wünschenswerthe Bestimmtheit und scharfe Begrenzung. Denn der Ausdruck das Gesetzbuch Moseh's bezeugt mit Sicherheit nur dies, dass das Gesetz, welches es enthält, das von Moseh gegebene Gesetz ist, nicht aber auch, dass das Buch, in welchem dies Gesetz verzeichnet ist, von Moseh selbst, und zwar so, wie es jetzt vorliegt, geschrieben ist [4]).

Bei solcher Lage der Dinge werden wir denn die entscheidenden Momente zur Beantwortung unsrer Frage im Pentateuch selbst aufsuchen müssen. Da kommt nun zunächst das Selbstzeugniss des Pentateuchs über seine Abfassung in Betracht. Wir würden demselben, auch wenn es sich dabei nicht um ein kanonisches und also theopneustisches Buch handelte, unbedingte Treue und Glaubwürdigkeit zuerkennen. Nun aber sind in der That mehrere bedeutende Partien desselben mit der ausdrücklichen Angabe versehen, dass Moseh selbst sie abgefasst und aufgeschrieben habe. Ausser etlichen kleinern Abschnitten gehört namentlich dahin das s. g. Bundesbuch (§ 47, 4. 5; 48, 1) und das ganze Deuteronomium bis auf K. 31, 24. Die übrigen gesetzlichen wie geschichtlichen Partien entbehren einer solchen ausdrücklichen Selbstbezeugung, woraus aber an sich natürlich noch nicht geschlossen werden darf, dass Moseh sie nicht abgefasst und geschrieben habe [5]). —

Wir sind deshalb schliesslich für die Beurtheilung der Abfassungsfrage in Betreff der nicht ausdrücklich bezeugten Partien an den Inhalt derselben sowohl an sich wie in ihrem Verhältniss zu den ausdrücklich als mosaisch bezeugten Partien gewiesen. Und hier können wir es nicht verhehlen, dass unsre Durchforschung der mittlern Bücher des Pentateuchs uns der Ueberzeugung näher gebracht hat (vgl. Bd. I § 20, 2), dass mehrere schriftstellerische Hände bei der Abfassung des Pentateuchs betheiligt gewesen seien. Unsre bisherige Forschung (die aber, weil nicht durch express kritische, sondern zunächst und hauptsächlich nur durch heilsgeschichtliche Interessen geleitet und bedingt, auch durchaus nicht als eine nach jener Seite erschöpfende, umfassende und abschliessende angesehen werden kann und will) hat uns zu dem freilich noch sehr unbestimmten und schwankenden Resultate geführt, dass a) Moseh selbst wahrscheinlich nur die ihm ausdrücklich zugeschriebenen Partien des Pentateuchs abgefasst und mit eigener Hand aufgeschrieben habe; b) dass aber auch die Gesetzesgruppen der mittlern Bücher, deren Aufzeichnung ohne ausdrückliche Bezeugung geblieben, in Moseh's Auftrag, unter sei-

nen Augen und zwar vor der Abfassung und Aufzeichnung der deuteronomischen Reden, — gleich nach ihrer Emanation aus dem Munde Moseh's schriftlich gemacht worden sein müssen und c) dass die schliessliche Redaction des Pentateuchs, in der Zusammensetzung, wie er jetzt vorliegt, in die spätere Lebenszeit Josua's oder doch in die Zeit sehr bald nach seinem Tode fällt. Bei den geschichtlichen Partien des Pentateuchs können wir nicht umhin, zwei verschiedene Strömungen anzuerkennen, die man immerhin als „Grundschrift" und „Ergänzungsschrift" bezeichnen mag. Ob die Grundschrift ursprünglich bloss historischen Stoff enthalten oder ob sie gleich von vornherein schon die Gesetzesgruppen der mittlern Bücher in sich aufgenommen habe, ob ihr Verfasser mit dem Redactor der mittlern Gesetzesgruppen identisch sei oder nicht, diese und andre derartige Fragen zu beantworten, sehen wir uns ausser Stande. Das Geschäft des Ergänzers, oder, wie wir lieber sagen würden, des schliesslichen Redactors, bemisst sich zum Theil nach der Gestalt, welche die ihm vorliegende Grundschrift hatte, wovon es z. B. abhängt, ob erst er die Gesetzesgruppen der mittlern Bücher aufgenommen habe, oder ob er sie schon mit dem geschichtlichen Stoffe in der Grundschrift vereinigt fand. Im Allgemeinen aber hatte er ohne Zweifel den Zweck und die Aufgabe, Alles was sich an heiligen Ueberliefrungen aus der Vorgeschichte und Urgeschichte seines Volkes, sei es schriftlich, sei es mündlich, erhalten hatte, so wie die Kunde von den grossen Thaten Jehovah's zur Gründung und Aufrichtung seines Bundes mit Israel durch das Mittleramt Moseh's, wie er sie aus authentischen Documenten, Berichten der Zeitgenossen und eigenen Erinnerungen kannte, zu einem vollständigen [illegible] הַתּוֹרָה, d. h. zu einem Gesammtcodex der Lehre theokratischen Wissens, Glaubens, Lebens und Hoffens zu vereinigen. Die schon vorhandene und vorzugsweise von priesterlichen Gesichtspuncten aus verfasste Grundschrift, erweiterte und verallgemeinerte er zu diesem Zwecke von seinem eigenen, höhern und umfassendern, nämlich prophetischen, Standpuncte aus[6]). —

Jedenfalls aber, das sprechen wir als zuversichtliche Ueberzeugung aus, ist die Frage nach der Entstehung und Zusammensetzung des Pentateuches noch lange nicht, weder durch Hävernick, Hengstenberg und Keil, noch durch Tuch, Stähelin und Delitzsch, am wenigsten durch Ewald oder Hupfeld aufs Reine gebracht. Mag aber die fernere wissenschaftlich-kritische Forschung zur Lösung des Problems die von jenen verdienstlichen Gelehrten eingeschlagenen Wege weiter verfolgen, oder auch noch ganz andre Wege dazu aufsuchen und einschlagen, und mag sie dabei Resultate gewinnen zu Gunsten oder zu Ungunsten der

Einheit und Authentie des Pentateuches, so viel steht uns unter allen Umständen fest, und kann uns durch keine Kritik umgestossen werden: 1) der Pentateuch in seiner jetzigen Zusammensetzung ist kanonisch und theopneustisch, unter der Mitwirkung des h. Geistes abgefasst, zusammengestellt und dem Codex der heiligen Schriften des alten Bundes einverleibt, 2) er ist authentisch und zwar nach der göttlichen Seite seines Ursprungs authentisch, weil er kanonisch ist; nach seiner menschlichen Seite authentisch und mosaisch, weil, wenn auch nicht alle Bestandtheile desselben aus der eigenen Feder Moseh's geflossen sind, dennoch die Abfassung aller übrigen Bestandtheile und die Zusammensetzung des Ganzen aus dem Kreise seiner Gehülfen, Schüler und Zeitgenossen, zum grossen Theile gewiss selbst unter seinen Augen und in seinem Auftrage hervorgegangen ist. 3) Der Pentateuch ist, wenn auch seine einzelnen Bestandtheile nicht aus ein und derselben Feder geflossen sind, dennoch ein einheitliches, planvolles, wohlgeordnetes und -gegliedertes Ganze. 4) Der Pentateuch in seiner jetzigen Zusammensetzung ist die Grundlage und die Voraussetzung der gesammten israelitischen Volks- und Staats-, Religions- und Sitten-, Cultur- und Literaturgeschichte gewesen. (Vgl. Bd. I, § 20, 2.)

1. Wenn auch kein Pentateuch existirte, so würde doch das Factum der durch Moseh vermittelten Gesetzgebung am Sinai fester stehen als irgend ein andres Factum der alten Geschichte. Ein Factum, das so tiefe Wurzeln im Bewusstsein eines Volkes geschlagen hat, wie die sinaitische Gesetzgebung, hat eine ebenso sichre Bezeugung für sich wie die Existenz dieses Volkes selbst. Wir bedürfen, um dies Urtheil zu begründen, nicht einmal der in das älteste Alterthum des Volkes Israel zurückgehenden Zeugnisse, legen sie indess mit Delitzschen's Worten (Genesis. 2. A. I, 7) vor: „Dass das Sinaigebirge der Ort ist, wo Israel unter majestätischen Kundgebungen Jehovah's das Gesetz empfing und in geheiligter Volksgestalt die Gemeinde Jehovah's ward, dafür ist ein älteres und bestätigenderes Zeugniss kaum denkbar, als das des Siegesgesanges Debora's (Richt. 5, 5: Berge schwankten vor Jehovah her, jener Sinai. vor Jehovah dem Gotte Israels), ein Zeugniss, welches der Verstärkung durch Ps. 68, 9 und dadurch, dass Elia sich mit seinem tiefen Gram über den Abfall seines Volkes nach dem Berge Horeb flüchtet (1 Kön. 19, 8), gar nicht bedarf. Indess geschieht des Sinai in der nachmosaischen Zeit verhältnissmässig selten Erwähnung, er tritt zurück vor dem Berge Zion, welcher das Heiligthum Jehovah's mit den Tafeln und dem Buche des Gesetzes trägt und deshalb die lebendige heimische Fortsetzung des Sinai ist. סִינַי בַּקֹּדֶשׁ, sagt Ps. 68, 18: das Heiligthum des Zion hat den Sinai in sich; er ist in ihm gleichsam aus der Wüste unter Aller Augen gerückt. Wie aber der Zion den Sinai, so setzt Israels ganze nachmosaische Geschichte die sinaitische Gesetzgebung für sich voraus."

2. Ist am Sinai und in der umgebenden Wüste eine Gesetzgebung für Israel emanirt worden, so ist sie, das können wir mit einer an zweifellose Gewissheit grenzenden Wahrscheinlichkeit behaupten, auch daselbst aufgezeichnet worden. Nur in zwei Fällen, wo entweder ein Complex gesetzlicher Bestimmungen sich allmälig und ganz von selbst

aus dem Volksleben herausgebildet und ebenso sehr unvermerkt und von selbst in in der Rechtspraxis des Volkslebens festgesetzt hat, wo also dieser Complex sich nicht auf einen bestimmten Gesetzgeber und ein durch Zeit, Ort und Art bestimmtes Factum einer Gesetzgebung zurückführen lässt, — oder aber wo zwar ein geschichtliches Factum einer förmlichen, umfassenden Gesetzgebung vorliegt, aber die Mittel zur Aufzeichnung derselben, etwa die Kunde der Schreibekunst, fehlen, — nur in diesen beiden Fällen ist es denkbar, dass die betreffenden Gesetze nicht aufgezeichnet, sondern nur dem Gedächtnisse des Volkes oder seiner Vorsteher überliefert und überlassen worden seien. Beide Fälle finden aber sicher keine Anwendung auf die mosaische Gesetzgebung. Dass dieselbe ein geschichtlich abgegrenztes, nach Zeit, Ort, Person und Art ihrer Entstehung genau bestimmtes Factum gewesen sein müsse, wurde schon oben (Erl. 1) nachgewiesen. Ebenso wenig findet der zweite Fall Anwendung. Wer wollte heut zu Tage noch, im Angesichte der unzähligen Zeugnisse für die Schreibseligkeit und Schreibfertigkeit, welche die ägyptischen Monumente uns vorlegen, daran zweifeln, dass in Israel, welches Jahrhunderte lang unter den Aegyptern gelebt hatte und in ihre Culturzustände eingegangen war, die Schreibekunst unbekannt gewesen sei? Ein Volk, das noch vor Kurzem in Aegypten gewohnt gewesen war, über Alles, selbst das Unbedeutendste, Buch geführt zu sehen, das selbst diese Sitte des Buchführens sich angeeignet hat, oder hatte aneignen müssen, wie das Vorhandensein eines besondern Standes von Schotherim unter dem aus Aegypten ziehenden Volke bezeugt, — ein solches Volk sollte einem so feierlichen Acte, wie die Gesetzgebung am Sinai, die fortan die Basis und Norm alles Volkslebens, aller religiösen, sittlichen und rechtlichen Zustände und Verhältnisse zu werden bestimmt war, keine schriftliche Aufzeichnung, keine Fixirung in schriftlichen Urkunden gegeben haben! Das erscheint uns in der That undenkbar. Wir bleiben also dabei: Hat Mosch in der Wüste des Sinai eine Gesetzgebung emanirt, so hat er sie auch ebendaselbst entweder selbst aufgezeichnet oder doch aufzeichnen lassen.

3. Die Zeugnisse für das Vorhandensein der pentateuchischen Gesetzgebung und Geschichtserzählung in der nachmosaischen Zeit, so weit zurückzugehen uns die vorhandenen Data nur irgend gestatten, sind theils geschichtlich-thatsächlicher, theils literarisch-schriftstellerischer Art. Zu letztern gehören alle Anspielungen, Andeutungen, Anlehnungen und Bezugnahmen in den nachweisbar ältesten, nachmosaischen Schriftstücken Israels auf pentateuchische Diction und Darstellung, auf Ausdrücke, Worte, Formen, Wendungen, Erzählungen und Berichte, die dem Pentateuch eigenthümlich sind, insofern dieselben Zeugniss dafür ablegen, dass ihren Verfassern der Pentateuch bekannt gewesen sein müsse. Und solche finden sich mehr oder minder zahlreich und deutlich in allen alttestamentlichen Schriften. Hengstenberg (Beitr. II, 48—181) hat aus den Schriften des Hoseas und Amos, deren hohes Alter und Authentie auch die negative Kritik anerkennen muss, auf das Schlagendste nachgewiesen, dass diesen Propheten der Pentateuch bekannt gewesen sei und ihnen als Fundament des religiösen und geschichtlichen Bewusstseins in Israel gegolten habe. Dasselbe lässt sich auch aus den übrigen ältesten prophetischen Büchern, so wie aus den Schriften der davidisch-salomonischen Zeit (Psalmen, Sprüche, Hohelied, Hiob) nachweisen (s. Delitzsch l. c. p. 11 ff. u. Keil, Lehrb. d. Einleit. 139 ff.).

Zu den geschichtlichen Zeugnissen für das Vorhandensein des Pentateuchs in den nachmosaischen Zeiten sind im Einzelnen alle Data in den historischen Büchern des alten Testamentes zu rechnen, welche die Geltung des pentateuchischen Gesetzes aussagen oder voraussetzen, oder welche die geschichtlichen Berichte des Pentateuches zur

Unterlage haben, — und auch diese sind in hinreichender Zahl vorhanden (vgl. Keil l. c. p. 132 ff.). Zwar hat es auch Zeiten in der Geschichte Israels gegeben, wo das Volk in Abfall und Abgötterei versunken war, das theokratische Bewusstsein fast erloschen schien, und das pentateuchische Gesetz vielfach unbeachtet blieb. Aber auch in solchen Zeiten sind noch Spuren genug übrig geblieben, dass das pentateuchische Gesetz die Grundlage des religiösen, bürgerlichen und politischen Lebens der Nation geschaffen und was davon noch übrig war aufrecht erhalten hat. Namentlich hat es auch in solchen Zeiten nie an aller Reaction gegen das untheokratische Wesen und Treiben gefehlt, und diese Reaction war stets vom gesetzlich-theokratischen Bewusstsein beseelt, getragen und gekräftigt. Selbst aus dem Buche der Richter, das eine Zeit voll Unordnung und Verwirrung, voll Abfall und Verstörung beschreibt, lässt sich nachweisen, dass auch diese Zeit mit ihren Zuständen das Vorhandensein des pentateuchischen Gesetzes zur Voraussetzung hat und ohne dasselbe nicht verstanden werden kann (vgl. Hengstenberg, Beitr. III, 1 – 149 u. Keil l. c. 133 ff.). — Aber auch von solchen einzelnen Zeugnissen abgesehen, ist das Dasein des Volkes Israel nach seinen Licht- wie nach seinen Schattenseiten, in seinem Bestehen und Gedeihen, in seinem jedesmaligen Fall und Auferstehen, in seinen eigenthümlichen und einzigartigen Entwicklungen, in seinen religiösen Anschauungen, politischen Gestaltungen, gottesdienstlichen Anstalten, literärischen Leistungen etc., Alles Dinge, in denen es ganz singulär in der alten Welt dasteht, ohne Vorhandensein der Torah als Grundlage seiner ganzen Geschichte, geradezu unbegreiflich. Mit einem Worte, die ganze Geschichte Israels würde ohne Torah völlig in der Luft schweben, und, ich wiederhole es, gleich einem Baume ohne Wurzel, und einem Fluss ohne Quelle sein. Vgl. Delitzsch l. c. S. 7 ff.

4. Wo irgend im alten Testamente schon die Torah ausdrücklich und namentlich genannt oder angeführt ist, wird sie durch den Namen des grossen Mittlers und Gesetzgebers Moseh bezeichnet (vgl. Keil l. c. p. 133 ff.); die Synagoge hat von den ältesten Zeiten an Moseh als den Urheber derselben angesehen und genannt (Keil S. 142 f.) und Christus und die Apostel eignen sich diese Benennung an (Keil S. 143). Für den Christen ist die Autorität seines Herrn und Meisters, so wie die seiner Apostel, ohne Zweifel eine zwingende, aber es ist doch auch nicht ohne Wahrheit, dass „Christus und die Apostel nicht in die Welt gekommen seien, um die Juden über Kritik zu belehren.“ Christus konnte ohne eine (unbedingt verwerfliche) Accommodation an herrschende Irrthümer das Gesetzbuch als die Torah Moseh's bezeichnen, auch wenn sie nicht von Moseh selbst mit eigener Hand aufgezeichnet war, — wenn nur das, was sie zur Torah macht, ihr Gesetz und ihre Lehre von Moseh gegeben war. Ob er sie selbst geschrieben hat, oder ob ein Andrer das, was er verkündet, gelehrt und geboten hat, aufgezeichnet, ändert in der Sache nichts, und die Torah ist in dem einen wie in dem andern Falle mosaisch, und kann auch von dem Munde der Wahrheit in beiden Fällen als mosaisch bezeichnet werden. Und Christus hatte allerdings nicht den Beruf, wenn etwa die Torah nicht von Moseh selbst, oder nur zum Theil von ihm selbst geschrieben war, darüber die Juden zu belehren, selbst auch dann nicht, wenn diese mit ihrer Ueberzeugung, dass Moseh Alles selbst mit eigener Hand geschrieben habe, im Irrthum waren, denn dieser Irrthum hatte durchaus nichts mit ihrem Glauben und ihrer Seligkeit zu thun. Aber das bestätigt das Wort Christi uns unwiderruflich (und jeder Zweifel daran ist Unglaube), dass Gesetz und Lehre des Pentateuchs Gottes durch den Mittler des alten Bundes vermitteltes Wort und Gebot sei. — Dasselbe gilt auch, wenn im Buche Josua

und in andern Büchern des alten Testaments das Gesetzbuch als die „Torah Moseh“ oder als die „Torah, die uns Moseh gegeben hat“, bezeichnet wird.

5. Forschen wir, ob und was der Pentateuch über Person, Zeit, Ort und Art seiner Entstehung selbst aussagt — eine Aussage, der wir unbedingt Glauben zu schenken uns für verpflichtet halten, — so finden wir, dass allerdings mehrere kleinere und grössere Partien das klare und unzweideutige **Selbstzeugniss** unmittelbar mosaischer Abfassung an der Stirne tragen. Das gilt namentlich vom Bundesbuche (Exod. 20–23 nach K. 24, 4. 7), ferner von dem gesetzlichen Abschnitt in Exod. 34 nach Vs. 27; und endlich vom ganzen Deuteronomium bis K. 31, 24; ausserdem in den geschichtlichen Partien der mittlern Bücher von einer die Ausrottung der Amalekiter betreffenden Urkunde Ex. 17, 14 und von dem Stationenkatalog Num. 33 nach Vs. 2. Also diese Abschnitte, nicht mehr und nicht weniger, sind als von Moseh selbst abgefasst und aufgezeichnet authentisch bezeugt, — und der Schluss, dass weil die Aufzeichnung einzelner Theile des Pentateuchs durch Moseh ausdrücklich bezeugt werde, ihm auch die Aufzeichnung des Ganzen zuzuschreiben sei, ist eben so willkührlich und unberechtigt, wie der entgegengesetzte, dass nur das, was ausdrücklich als von ihm abgefasst bezeugt ist, von ihm geschrieben sein könne.

Doch Hävernick, Hengstenberg und Keil (l. c. 127 f.) behaupten: „Im Pentateuch wird nicht nur die schriftliche Aufzeichnung einzelner Gesetze und Begebenheiten, sondern im Deuteronomium auch die Abfassung der ganzen Thora mit solcher Bestimmtheit Mosen beigelegt, dass alle Versuche, dieses Zeugniss zu beseitigen, misslingen.“ Sie berufen sich für diese Behauptung auf Deut. 17, 18. 19; 28, 58. 61; 29, 19. 20. 26; 30, 10; 31, 9. 24. In allen diesen Stellen wird allerdings „dieses Buch der Torah“ הַתּוֹרָה הַזֹּאת, als von Moseh selbst geschrieben bezeugt. Da nun nach dem constanten Sprachgebrauch der Ausdruck ספר התורה überall den ganzen Pentateuch bezeichne (vgl. Jos. 1, 8; 8, 31. 34; 24, 26; 2 Kön. 14, 6; 22, 8. 11; 2 Chron. 17, 9; 34, 14. 15; Neh. 8, 1. 3. 18), so könne es keinem Zweifel unterliegen, dass auch hier immer der ganze Pentateuch gemeint sei. Aber bei dieser Argumentation ist nur eine Kleinigkeit, aber freilich eine Kleinigkeit, auf die Alles ankommt, übersehen, nämlich das kleine Wörtchen הזאת, das in den deuteronomischen Stellen immer dabei steht, und welches uns nöthigt, die Aussage dieser Stellen auf diejenige Torah, von der eben hier die Rede ist, nämlich auf die deuteronomische Torah, zu beschränken. Man entgegne nicht, ist der Pentateuch in seiner ganzen Ausdehnung una serie von Moseh geschrieben, so kann und muss das הזאת auf den ganzen vorliegenden Pentateuch gehen, — denn diese Entgegnung wäre nicht nur eine petitio principii und als solche ohne Beweiskraft, sondern sie wird auch durch andre zwingende Data als unzulässig erwiesen. Die deuteronomische Torah wird K. 4, 44 durch die Worte eingeleitet: „Das ist die Torah, welche Moseh den Kindern Israel vorlegte, und das sind die Satzungen, Verordnungen und Rechte, welche Moseh redete... im Lande Sichon's des Amoriters etc.“ Wenn nun im spätern Verlauf dieser Reden von **dieser** Torah oder von **diesem** Buche der Torah die Rede ist, so kann nach allen Gesetzen der Auslegung darunter nur die gegenwärtig gesprochene Torah, also die deuteronomische gemeint sein. Was es mit diesem זאת auf sich habe, wird durch K. 27, 1 ausser allen Zweifel gestellt, indem hier das התורה הזאת in Vs. 3 ausdrücklich erklärt wird durch: „Dies ganze Gebot, das ich euch **heute** gebiete.“ Auch aus dem Zusammenhang und Inhalte dieser Stellen lässt sich theils als zwingend, theils wenigstens als höchst wahrscheinlich erweisen, dass nur die deuteronomische Torah gemeint sein könne. 1) Deut. 17, 18. 19 wird geboten, dass der künftige König Israels sich eine Ab-

schrift von **dieser** Torah nehmen und darnach leben und regieren solle; — 2) nach K. 31, 26 gab Moseh, als er „das Schreiben der Worte **dieses** Gesetzes in ein Buch geendigt hatte bis zu ihrem Schlusse“, dieses Buch den Leviten, welche die Bundeslade trugen, mit dem Auftrage, es zur Seite der Bundeslade zu legen, damit es daselbst ein Zeuge gegen Israel sei; — 3) nach K. 27, 1 ff. soll Josua alle Worte **dieses** Gesetzes nach der Ankunft im gelobten Lande auf dem Berge Ebal auf grosse mit Kalk überzogene Steine schreiben; — und endlich 4) nach K. 31, 10 ff. soll jedesmal am Laubhüttenfeste des Erlassjahres (d. h. des je siebenten Jahres) **dieses** Gesetz vor der versammelten Gemeinde vorgelesen werden. Bleiben wir zunächst beim dritten Falle (27, 3) stehen, so ist hier die Nothwendigkeit, den Ausdruck „**diese** Torah“ Vs. 3 auf die deuteronomische Torah zu beschränken so zwingend, dass selbst Hengstenberg und Keil (S. 129) sie anerkennen müssen. Nicht nur die Undenkbarkeit, dass der ganze Pentateuch in seiner jetzigen Ausdehnung habe auf Steine geschrieben werden sollen und können, sondern auch die authentische Angabe in Vs. 2, was unter „dieser Torah“ zu verstehen, ist zu überwältigend. Aber Hengstenberg und Keil wollen uns verwehren, von diesem Zugeständniss auf eine gleiche Geltung des הַתּוֹרָה הַזֹּאת in den übrigen Stellen zu schliessen, weil an dieser Stelle die Beschränkung im Context begründet sei, indem Vs. 3. 8 auf Vs. 1 zurückweise und dadurch näher bestimmt werde. Diese Berufung ist aber nur ein Verlegenheitsaushelfer. Doch bleibe sie auch unangetastet in der Geltung, die man ihr beilegt. Dann aber wird man uns doch auch zugeben, dass die Eingangsworte der ganzen deuteronomischen Torah in K. 4, 44. 45 dieselbe Geltung und Bedeutung für diese haben, die man den Eingangsworten zu dem Abschnitt K. 27 für diesen zuweist. Sehen wir nun ferner auf die Erfüllung dieser Vorschrift, wie dieselbe uns Jos. 8, 32 beschrieben wird, so lesen wir hier: „Josua schrieb daselbst auf die Steine eine Abschrift des Gesetzes Moseh's, welches derselbe vor den Söhnen Israels geschrieben hatte,“ so haben wir hier — unter der Voraussetzung, dass nur das deuteronomische Gesetz von Josua geschrieben worden sei, ein ausdrückliches Zeugniss dafür, dass auch nur dieses, nicht aber die Torah der mittlern Bücher, von Moseh selbst ursprünglich geschrieben sei.

Was sich aus dem Zusammenhang und der Tendenz dieser Stelle zwingend erweisen lässt (und dann auch für die den übrigen Stellen zu gebende Deutung nöthigend ist), das ergiebt sich aus dem Zusammenhange und der Tendenz der übrigen Stellen wenigstens als sehr wahrscheinlich. Der Unterschied zwischen der Torah in den mittlern Büchern und der deuteronomischen Torah liegt hauptsächlich, was den Inhalt betrifft, darin, 1) dass die letztere ausdrücklich auf die Zustände des Wohnens im gelobten Lande berechnet ist (vgl. z. B. K. 6, 1 u. ö.), während die erstere einen viel allgemeinern Charakter hat und auf die speciellen, erst jetzt, an der Pforte des Landes, in den Vordergrund tretenden Bedürfnisse und Zustände, nicht besondre Rücksicht genommen hat, und 2) dass die Torah der mittlern Bücher einen vorherrschend priesterlichen Charakter hat, recht eigentlich das Gesetz für den Priester- und Levitenstand ist. Die bei Weitem überwiegende Hauptmasse ihrer Gesetze sind Priestergesetze, deren genaue Kenntniss nur den Priestern (und Leviten) nöthig war. Und auch die übrigen Gesetze in ihr, die sich durch grössere Genauigkeit und specielleres Eingehen auf einzelne Vorkommnisse vor den deuteronomischen auszeichnen, haben ebendadurch eine besondre Beziehung auf den Stamm Levi, der zum Träger, Bewahrer und Ausleger des theokratischen Gesetzes überhaupt bestimmt war und in zweifelhaften Fällen darnach entscheiden sollte. Die deuteronomische Torah dagegen hat eine viel allgemeinere Bestim-

mung, sie gilt in allen ihren Satzungen dem ganzen Volke, sie übergeht daher alle Bestimmungen und Satzungen, deren genaue Kenntniss nur für Priester und Leviten nöthig und unerlässlich war. Ebendeshalb sollte auch auf dem Ebal nur die deuteronomische Torah auf Steine geschrieben werden, und von eben demselben Gesichtspuncte aus ist es auch mehr als wahrscheinlich, dass die Abschrift, welche der König von „diesem Gesetze" zu nehmen hat, — dass ferner „das Buch dieses Gesetzes", welches zur Bundeslade gelegt werden soll, und dass endlich die Verlesung „dieses Gesetzes" am Laubhüttenfeste auf die deuteronomische Torah zu beschränken ist. Was hat die Ausrichtung des königlichen Amtes mit all den minutiösen Bestimmungen des Leviticus zu thun? Auch die Torah, welche neben die Bundeslade gelegt werden soll, hat keine specielle Beziehung auf die Priester und Leviten, sondern nur auf das Volk im Allgemeinen, denn motivirt wird diese Anordnung durch die Worte(31, 26 f.): „Damit es daselbst Zeuge gegen dich (das Volk) sei, denn Ich kenne deine Widerspenstigkeit und Halsstarrigkeit." —

Dass insbesondre noch die Verordnung in Betreff des Laubhüttenfestes sich auf die deuteronomische Torah beschränke, wird auch noch durch die exegetische Tradition der Synagoge in der Mischnah und bei Raschi bestätigt, vgl. Delitzsch l. c. 25 f. — Keil (S. 128) begegnet diesem Argumente zwar mit der Bemerkung, „diese Tradition könne schon aus dem Grunde nicht für eine entscheidende Instanz erachtet werden, weil sie mit dem Verfahren Esra's im Widerspruch stehe. An dem unter Nehemia gefeierten Laubhüttenfeste, dem einzigen, von dessen Feier das alte Testament berichte (Neh. 8), sei nicht bloss das Deuteronomium öffentlich gelesen worden, sondern wenn nicht die ganze Torah von Gen. 1 bis Deut. 34, so jedenfalls der grössere Theil derselben, denn obwohl die Worte: Und er las in ihm, nämlich in dem Buch der Thora Mose's, (Vs, 1. 3) den Umfang des Vorgelesenen zweifelhaft liessen, so ergebe sich doch aus der Nachricht, dass die Volkshäupter bei der Vorlesung des zweiten Tages in dem Gesetz geschrieben fanden: Die Söhne Israels sollten in Laubhütten wohnen an dem Fest im siebenten Monat, und darnach Laubhütten machten und zwar: wie geschrieben steht (Vs. 15), — mit zweifelloser Gewissheit, dass an diesem Tage aus dem Leviticus vorgelesen wurde, weil die Verordnung über das Errichten von Laubhütten nicht im Deuteronomium, sondern nur im Leviticus (23, 34 ff.) enthalten sei." Allein diese ganze Argumentation beruht ganz einfach auf einem Missverständnisse. In Neh. 8 ist nämlich von einer Erfüllung des in Deut. 31, 9 ff. gegebenen Gebotes, am Laubhüttenfeste des Sabbatjahres „diese Torah" zu lesen, gar nicht die Rede. Gelesen wurde aus der Torah allerdings, und zwar nicht bloss aus dem Deuteronomium, sondern auch wie das angeführte Datum beweist, auch aus dem Leviticus, — aber nicht, um dem Gebote in Deut. 31 nachzukommen, sondern aus eigenem freiem Antrieb, nicht in einem Sabbatjahre, sondern in einem gewöhnlichen Jahre, und nicht am zweiten Tage des Laubhüttenfestes, sondern am zweiten Tage des siebenten Monats (Vs. 1. 13). Also noch volle 14 Tage vor dem Laubhüttenfeste las man die Anordnung des Leviticus über die Errichtung von Laubhütten, und man hatte also noch Zeit genug, Vorbereitungen zur genauen Nachachtung dieses Gebotes vor Eintritt des Festes zu treffen, was denn auch nach Vs. 16 f. geschah. — Somit kann also die Richtigkeit der synagogalen Auffassung durch Neh. 8 nicht im Mindesten beanstandet werden.

Beweist nun das Selbstzeugniss nicht die Abfassung des ganzen Pentateuchs durch Moseh selbst, sondern nur die eines (bedeutenden) Theils desselben, so finden wir andrerseits in den nichtbezeugten Theilen hin und wieder auch Data, die mit jener Auffassung durchaus unvereinbar scheinen. Es scheint uns doch, trotz Allem, was Hävernick,

Hengstenberg, Welte und Keil dagegen, und zum grossen Theil sehr Gewichtiges und Ueberzeugendes, vorgebracht haben, dennoch unläugbar zu sein, dass auch abgesehen von Deut. 34 sich im Pentateuch wirklich Nach- oder Nichtmosaisches finde, wenn auch der bei Weitem grösste Theil des von der Kritik als Derartiges Beigebrachten völlig eitel und ohne Beweiskraft ist. Instar omnium will ich nur an das Dan in Gen. 14, 14 und Deut. 34, 1 (s. unten Erl. 6) und an das s. g. Selbstlob Moseh's in Num. 12, 3 (vgl. § 71, 1) erinnern.

6. Unter allen bisher aufgetretenen Vorstellungen über die Abfassung, Zusammensetzung und schliessliche Redaction des Pentateuchs spricht uns keine so sehr an, wie die von Delitzsch vertretene, und schon früher (Bd. I § 20, 2) vorgelegte. Mit Delitzsch halten wir daran fest, dass das Bundesbuch und das Deuteronomium (bis K. 31, 24), so wie die oben (Erl. 5) namhaft gemachten kleinern Abschnitte der ihnen beigegebenen Selbstbezeugung zufolge, von Moseh selbst abgefasst und aufgezeichnet seien. Ob auch noch andre Abschnitte im Pentateuch, denen ein solches ausdrückliches Zeugniss der Abfassung durch Moseh abgeht, oder gar der ganze Pentateuch selbst, wie er jetzt vorliegt, aus seiner Feder geflossen seien, lässt sich von dem Selbstzeugniss des Pentateuchs aus allerdings nicht mit voller Sicherheit bestreiten, aber ebenso wenig und noch weniger auch behaupten. Wir sind zur Beurtheilung dieser Fragen an den Inhalt gewiesen. Unter allen Abschnitten, deren Abfassung unbezeugt geblieben ist, haben offenbar die Gesetzesgruppen der mittlern Bücher den meisten Wahrscheinlichkeits-Anspruch auf mosaische Abfassung. Denn sind diese Gesetze von Moseh emanirt, woran zu zweifeln wir uns nicht erlauben dürfen, so musste auch Moseh ein sehr starkes Interesse dabei haben, sie schriftlich gemacht zu sehen. Aber er konnte die äussere Formulirung und Aufzeichnung derselben auch diesem oder jenem seiner Gehülfen überlassen. Und Letzteres ist uns allerdings bei der unverkennbaren Verschiedenheit der Sprache und des Ausdrucks, der zwischen ihnen und der deuteronomischen Torah obwaltet, so wenig wir auch geneigt sind, dies Argument zu überschätzen, wahrscheinlicher. Schon oben (Erl. 5) bemerkten wir, dass in Jos. 8, 32 mit grösster Wahrscheinlichkeit ein Zeugniss vorliege für nichtmosaische Aufzeichnung der Torah der mittlern Bücher. Denn beziehen sich (zugestandenermaassen) die Worte: „Und Josua schrieb eine Abschrift der Torah Moseh's, welche derselbe geschrieben vor den Augen der Söhne Israels" nicht auf die Torah der mittlern Bücher, sondern wirklich nur (wie auch Deut. 27, 1. 3 ausdrücklich fordert und die äussern Umstände es bedingen) auf die deuteronomische Torah, so muss jene des Prädicates entbehren, das diese auszeichnet, nämlich von Moseh selbst geschrieben zu sein vor den Augen der Söhne Israels. Da nun aber ferner die Torah der mittlern Bücher (vgl. Erl. 5) vorzugsweise für den Priester- und Levitenstand, als Träger, Bewahrer und Ausleger des theokratischen Gesetzes bestimmt war, so hat allerdings die von Delitzsch (S. 37) geäusserte Vermuthung, dass irgend ein priesterlicher Mann aus der Umgebung und Schule Moseh's sie aufgezeichnet habe, sei es nun Aharon selbst, oder was durch anderweitige Analogien viel wahrscheinlicher wird, einer seiner Söhne, grosse Wahrscheinlichkeit für sich.

So weit aber können wir nicht mit Delitzsch gehen, dass wir auch, wie er, die Codificirung dieser mittlern Gesetzesgruppen uns erst nach vollzogener Besitznahme des heiligen Landes eingetreten zu denken vermöchten, so dass dem Deuteronomium die Priorität der Aufzeichnung zukäme. Wir können, wie schon oben bemerkt wurde (Erl. 2), uns nicht denken, dass diese Gesetzgebung, welche Basis und Norm für die ganze theokratische Verfassung und Verwaltung sein sollte, ohne schriftliche Fixirung bloss dem

Gedächtniss überliefert, und dass es der Zukunft überlassen worden sei, ob sie eine schriftliche Aufzeichnung finden würde oder nicht; — wir können uns dies um so weniger denken, als gerade bei diesen Gesetzen unzähligemal die Formel sich findet, dass sie לְדֹרֹת עוֹלָם bestimmt seien. — Was Delitzsch zu dieser Annahme bestimmt hat, spricht er S. 37 folgendermaassen aus: „Der Kern des Pentateuchs oder seine erste Grundlage ist die von Mose selbst geschriebene jetzt in den Geschichtszusammenhang der Gesetzgebung eingearbeitete Bundesrolle (Ex. 19—24). Die übrigen Gesetze der Sinaiwüste bis zu den Ebenen Moabs verkündete Mose mündlich, aber sie wurden von den Priestern, in deren Berufe das lag (Deut. 17, 11 vgl. 24, 8; 33, 10; Lev. 10,11 vgl. 15,31), schriftlich verzeichnet. Da das Deuteronomium noch nicht die Schriftlichkeit der ganzen ältern Gesetzgebung voraussetzt, vielmehr diese mit grosser Freiheit recapitulirt, so braucht man nicht anzunehmen, dass die eigentliche Codification schon während des Wüstenzuges geschehen sei. Sie ist aber bald nach der Landesbesitznahme geschehen. Auf dem Boden des heiligen Landes begann man die nun an einen Schlusspunct gelangte Geschichte Israels zu beschreiben; die Geschichtsbeschreibung der mosaischen Zeit vernothwendigte da von selbst die Aufzeichnung der mosaischen Gesetzgebung in ihrem ganzen Umfange."

Wir erkennen es an, dass Anlass und Auffordrung zur Aufzeichnung der alten geschichtlichen Ueberliefrungen gleich nach der Niederlassung im heiligen Lande, viel kräftiger und näher liegend sein musste, als während des Wüstenzuges. Wo sein Fuss im Lande Kanaan sich auch hinwenden mochte, allenthalben betrat Israel heiliges Land, ein Land, das schon durch die Pilgrimschaft seiner Väter geweiht und geheiligt war, das durch seine Oertlichkeiten allenthalben Erinnerungen weckte und belebte an die Geschichten der Väter. Waren diese noch nicht aufgezeichnet, so lagen Anlass, Auffordrung und Bedürfniss, sie jetzt aufzuzeichnen, allerdings so nahe, und waren so mächtig, dass sich gewiss Einer oder der Andre aus der Schule Moseh's unabweislich dazu gedrungen fühlte. — Aber dass dies nicht auch schon während des Wüstenzuges hätte geschehen können, dass auch damals nicht schon Anlass und Auffordrung dazu vorhanden gewesen sein solle, kann ich mir nicht einreden lassen. Hat doch offenbar in der jetzigen Zusammensetzung des Pentateuchs die Geschichte desselben die Aufgabe der Gesetzgebung zur Unterlage und zur Einrahmung zu dienen? und lag nicht in den grossen Thaten Gottes bei der Ausführung aus Aegypten und bei der Bundschliessung am Sinai Auffordrung genug, sie selbst und ihre geschichtlichen Voraussetzungen zum Gedächtniss der künftigen Geschlechter aufzuzeichnen (vgl. z. B. Ex. 12, 26 f.; 13, 8)? und bot nicht der jahreslange Aufenthalt am Sinai die schönste Zeit und Musse dazu, ein solches Werk zu beginnen? — Mag dem nun aber auch sein, wie ihm wolle, jedenfalls müssen wir daran festhalten, dass die ältere Gesetzgebung schon in der Wüste, und zwar unmittelbar nach ihrer jedesmaligen Emanation schriftlich geworden ist. Wurde das Geschichtswerk, das die Gesetzgebung einrahmt, erst im heiligen Lande begonnen, so fand der Verfasser desselben schon die Documente der Gesetzgebung vor und brauchte sie bloss in seine Geschichtsdarstellung aufzunehmen; wurde es schon in der Wüste, am wahrscheinlichsten während des Aufenthaltes am Sinai begonnen, so ist der Verfasser der Vor- und Urgeschichte mit dem Aufzeichner der Gesetzesgruppen höchst wahrscheinlich identisch, und wir haben dann vielleicht anzunehmen, dass beim Abzuge vom Sinai sein Werk bis in jene Gegenwart vorgeschritten war, und fortan mit der fortschreitenden Geschichte selbst fortschritt — Letzteres halte ich für das Wahrscheinlichere.

Was dann ferner das andre Motiv zu der Annahme, dass das Deuteronomium eher schriftlich geworden sei, als die der Zeit nach ältere Gesetzgebung, betrifft, nämlich der

Umstand, dass das Deuteronomium „noch nicht die Schriftlichkeit jener voraussetze, vielmehr diese mit grosser Freiheit recapitulire“, so wird Delitzsch selbst schwerlich behaupten wollen, weil nicht ausdrücklich darauf Bezug genommen worden sei, könne sie noch nicht schriftlich gewesen sein. War jene Gesetzgebung den Priestern und Leviten zur Bewahrung und Handhabung überantwortet, während diese unmittelbar für das Volk selbst bestimmt war, so wären solche ausdrückliche Bezugnahmen (die überhaupt nicht im Charakter der althebräischen Schriftstellerei liegen) sogar unangemessen gewesen. Was aber die grosse Freiheit in der Recapitulation der ältern Gesetze betrifft, so denke ich, konnte für den freien, seines Amtes und seiner Stellung sich wohlbewussten Geist Moseh's das gar keinen Unterschied machen, ob jene schon aufgeschrieben war oder nicht. Umgekehrt aber könnte man eher meinen, wenn das Deuteronomium mit seinen Modificationen mehrerer der ältern Gesetze schon vorhanden war, so hätte eher wohl der jüngere Aufzeichner dieser Bedenken tragen können, die ältere Form so ohne Weiteres zu repristiniren.

Nun aber gehen, dieses Eindrucks kann ich mich nicht mehr erwehren, durch den Pentateuch und am deutlichsten durch die geschichtlichen Partien desselben zwei Strömungen, die durch Verschiedenheit der Sprache und Darstellung nicht minder wie durch ihre verschiedene Tendenz sich als unterschiedlich zeigen, und die Delitzsch treffend als eine priesterliche und eine prophetische Strömung charakterisirt*); es sind dieselben, welche die Kritik bisher als Grundschrift und Ergänzungsschrift bezeichnet hat. Die Verwandtschaft der Sprache, Anschauung und Tendenz jener mit den mittlern Gesetzesgruppen lässt vermuthen, dass beide aus einer Feder geflossen. Wenn nun andrerseits die Bestandtheile der priesterlichen Strömung, so weit sich dieselben deutlich erkennen und unterscheiden lassen, nahezu ein abgerundetes und beziehungsweise auch vollständiges Ganze mit verhältnissmässig nur wenigen Lücken bilden, während die Bestandtheile der prophetischen Strömung unter sich vereint durchaus lückenhaft, abgerissen, unvollständig und zusammenhangslos erscheinen, — so berechtigt dies zu der Annahme, dass der prophetische Verfasser die Schrift des priesterlichen Verfassers vor sich liegen hatte und sie von seinem Standpuncte aus mit manchen Darstellungen und Zügen erweiterte und vervollständigte, die für seinen Zweck und seine Tendenz hochbedeutsam waren, von jenem aber übergangen waren, weil sie ihm, nach Maassgabe seiner Tendenz weniger wichtig erschienen waren. Vielleicht hat auch bei dem zweiten, prophetischen, Darsteller jenes Moment Anlass und Stoff gebend mitgewirkt, welches Delitzsch beim ersten, priesterlichen, Erzähler geltend gemacht wissen will, nämlich die Besitznahme des Landes, in welchem die Stammväter seines Volkes ihre Pilgrimschaft vollbracht haben. Der Umstand, dass Israel nun mit eigenen Augen die Oertlichkeiten sah, und mit eigenen Füssen betrat, welche Zeugen der denkwürdigen Lebensereignisse seiner Stammväter gewesen waren, konnte in der That manche Begebenheit aus jener Zeit, die

---

*) Diese doppelte Strömung anzuerkennen und sie doch nur auf einen Verfasser, der wie Moseh, Beruf, Begabung und Interesse des Priesters und Propheten in sich vereinigt habe, zurückzuführen, ist eine unzulässige Auskunft. In diesem Falle würde eben keine doppelte Strömung nachweisbar sein können; das doppelte Interesse und die zwiefache Tendenz des priesterlichen und prophetischen Bewusstseins würde sich stets gleichzeitig und ebenmässig, in lebendiger Einigung und Durchdringung geltend gemacht

schon in den Hintergrund der Erinnerung getreten und daher vielleicht vom frühern Erzähler unbeachtet geblieben war, wieder in den Vordergrund gerufen und neu belebt haben.

Die Tuch-Stähelin'sche Kritik, welche durch die Ausscheidung und Zusammenstellung der der Grundschrift anzuweisenden Abschnitte ein in sich zusammenhängendes, abgerundetes, vollständiges und lückenloses Ganze darstellen zu können meint, ist entschieden im Irrthum. Am deutlichsten zeigt sich dies darin, dass unter den jetzt noch vorhandenen Bestandtheilen der Grundschrift sich keine Sündenfallsgeschichte befindet, welche in derselben doch auf das Zwingendste gefordert und vorausgesetzt ist. Und solcher Fälle giebt es noch mehrere, wie ich in meiner „Einheit der Genesis. Berl. 1846" gezeigt habe. Wir erkennen daraus, dass der Ergänzer auch kein Bedenken getragen hat, einzelne Darstellungen der Grundschrift auszuscheiden und sie durch ganz neue Darstellungen zu ersetzen, dass er überhaupt zu der Erweitrung und Ueberarbeitung der Grundschrift eine Freiheit des Geistes mitgebracht habe, zu der nur das sichre Bewusstsein seiner prophetischen Begabung und Berufung ihn berechtigen und kräftigen konnte. — Ebenso müssen wir es ferner bei der Tuch-Stähelin'schen Kritik für einen Wahn halten, wenn sie gemeint hat, die verschiedenen Bestandtheile beider Strömungen so genau und sicher erkennen, unterscheiden und begrenzen zu können. Nur im Allgemeinen lässt sich die Richtigkeit der Perception von einer doppelten Strömung nachweisen, und nur wo die beiderseitigen auseinandergehenden Eigenthümlichkeiten in besonders deutlicher Weise hervortreten, lassen sich einzelne Abschnitte mit einiger Sicherheit näher bestimmen und begrenzen. Die Versuchung der Kritik, sich bei ihren Operationen in den Wahn der Infallibilität und Allwissenheit zu verirren, ist so gross, und die moderne Kritik erliegt ihr in solchem Maasse, dass es wohl Noth thut, ihr Bescheidenheit zu predigen. Freilich haben es nicht alle Kritiker in dieser Selbsttäuschung und Selbstüberhebung so weit gebracht wie Ewald, der ein Dutzend Erzähler im Pentateuch erkannt und einem Jeden von ihnen bis auf das einzelne Wort das Seinige mit zweifelloser Gewissheit zugewiesen hat! Aber vestigia terrent!

Da der prophetische Verfasser sich so deutlich als Ergänzer einer Grundschrift zeigt, so wird man wohl kaum daran zweifeln können, dass auch er es war, der dem Pentateuch seine gegenwärtige Gestalt gegeben hat. Die Zeit, in der dies geschehen sein wird, lässt sich mit ziemlicher Bestimmtheit ermitteln. Einerseits nöthigt uns die Thatsache, dass der Pentateuch und seine Gesetzgebung die Voraussetzung und Unterlage der israelitischen Geschichte und Literatur ist, mit der Bestimmung dieser Zeit so nahe an die Zeit Moseh's zurückzugehen, wie nur irgend anderweitige Momente es zulassen; — andrerseits aber sind auch im Pentateuch selbst Spuren vorhanden, die uns, über das Zeitalter Moseh's hinaus, in die Zeit nach vollzogener Besitznahme des h. Landes führen. Die negative Kritik hat auch mit den angeblichen oder wirklichen Spuren späterer Zeit im Pentateuch einen maasslosen Missbrauch getrieben, theils indem sie eine Menge Daten als solche geltend machte, die es nicht sind, theils indem sie dieselben in die möglichst späteste Zeit hinaufschraubte. Besonders Hengstenberg (Beitr. III, 179 ff.), auf dessen Schultern Welte (Nachmosaisches im Pentat. Karlsr. 1841) und Keil (Einleit. S. 151 ff.) stehen, hat mit siegender Macht der Ueberzeugung die meisten dieser angeblichen Spuren in ihrer gänzlichen Nichtigkeit dargethan; der unbefangene Forscher wird indess doch auch sich gestehen müssen, dass ihm dieser Beweis nicht bei allen und allenthalben in gleich überzeugender Weise gelungen ist. Aber keine einzige der noch übrig bleibenden Spuren späterer Zeit geht über die erste Zeit des Wohnens in Kanaan hinaus: die letzte

eit Josua's und die ersten Jahre des Zeitalters der Richter sind die Grenzen, innerhalb elcher mit grösster Wahrscheinlichkeit die Thätigkeit des Ergänzers und der Abschluss :s Pentateuchs fällt. — Es möge hier nur auf das Vorkommen des Namens Dan in en. 14, 14 und Deut. 34, 1, als Bezeichnung des alten Leschem oder Laisch, hingeiesen werden, welches auf eine Zeit führt, die das in Jos. 19, 47 und Richt. 28, 29 Bechtete schon hinter sich liegen hatte. Ich habe mich noch in Bd. I, § 54, 2 der Hengenberg'schen Auskunft angeschlossen, dass das pentateuchische Dan identisch sei mit :m Dan-Jaan in 2 Sam. 24, 6, und eine ganz andre Oertlichkeit bezeichne, als das alte iisch; aber eine schärfere Prüfung hat mich überzeugt, dass wie in den pentateuchihen Stellen so auch in 2 Sam. 24, 6 ein und dasselbe Dan mit dem in Jos. 19, 47 und icht. 28, 29 gemeint sein müsse.

Es kann hier nicht unsre Aufgabe und Absicht sein, die pentateuchische Frage nach len Seiten hin und erschöpfend zu untersuchen und zu behandeln; das würde diesem ande einen Umfang geben, den wir ihm unmöglich einräumen können. Wir meinen ich für die Zwecke dieser Arbeit davon Umgang nehmen und es an Vorstehendem gegen lassen zu dürfen. Ich verweise deshalb schliesslich noch auf die vielen treffenden emerkungen und Nachweise in d. a. Schrift von Delitzsch, obwohl auch diese noch eineswegs erschöpfend und genügend genannt werden können. Möchte es doch dem efflichen Verfasser gefallen, die Untersuchungen bald wieder aufzunehmen und sie mit m reichen Maasse seiner Gelehrsamkeit und seines Scharfsinns weiter zu führen!



Nachtrag zu Bd. I § 94, 3.

Ueber die Schilohstelle Gen. 49, 10.

Die ausführliche Erörtrung dieser Stelle in der inzwischen erschienenen zweiten Auflage der Hengstenberg'schen Christologie (I, 54—110), in der meine Behandlung dieses Gegenstandes mit scharfer, schneidender Polemik bekämpft ist, veranlasst mich zu folgenden nachträglichen Bemerkungen. Hengstenbergs Abhandlung hat mich noch mehr, als ich es früher schon war, von der wesentlichen Richtigkeit meiner Auffassung und von der Unzulässigkeit der seinigen, die er durch seine Retractionen um nichts verbessert, sondern nur verschlimmert hat, überzeugt. Der Verfasser hat aber mit einer Zuversichtlichkeit der Sprache, mit einer unbeugsamen Hartnäckigkeit der Behauptung und mit einer überschüttenden Fülle vermeintlicher Beweise seine Abhandlung ausgestattet, dass dieselbe wohl geeignet erscheint, denjenigen Leser, der nicht mit scharfer kritischer Aufmerksamkeit ihre Beweiszüge verfolgt und prüft, zu blenden und mit sich fortzureissen. — Ich beginne mit den allgemeinen Gesichtspuncten, die Hengstenberg's Polemik gegen mich aufstellt.

1) S. 79: „Hofmann und Kurtz haben die oberflächlichsten Bedenken für hinreichend gehalten, sich über den Consensus der ganzen christlichen Kirche hier hinwegzusetzen. Darüber können wir uns nur wundern." — Ob meine Gründe oberflächlich sind, oder nicht, dies zu beurtheilen, überlasse ich dem Leser. Ich halte sie durchaus nicht für oberflächlich. Bedeutender ist für mich der Vorwurf, dass ich mich über den Consensus der ganzen christlichen Kirche weggesetzt habe. Mich im Consensus mit der ganzen christlichen Kirche zu wissen, selbst in der Exegese, gilt mir gewiss ebenso hoch wie meinem geehrten Gegner, vielleicht noch höher, und ich glaube meine Schriften halten im Vergleich mit den Hengstenberg'schen nach dieser Seite hin eine Prüfung aus. Man vgl. nur instar omnium was Hengstenberg über die Zeichen und Wunder in Aegypten, am Auffallendsten über die letzte Plage, gedeutelt und vernünftelt hat. Hengstenberg hat sich hier und in vielen andern Fällen in der That mit Gründen, die ich nicht durch das gebührende Prädicat charakterisiren will, nicht nur über den Consensus der ganzen christlichen Kirche, sondern auch über den Consensus aller gesunden, grammatisch-historischen Interpretation hinweggesetzt, worüber ich nicht allein, und nicht zuerst, mich „nur verwundern" konnte. Dass auch ein kirchlich gesinnter Exeget bei manchen Bibelstellen von der hergebrachten Exegese abweichen darf und muss, wird Niemand bestreiten wollen, Hengstenberg selbst am Wenigsten. Der Consensus der ganzen christlichen Kirche hat Ps. 22, 17 von einem Durchgraben der Hände und Füsse verstanden; Hengstenberg

hat sich in seinen spätern Schriften über diesen Consensus hinweggesetzt, und daran mögen Manche, denen dadurch eine der liebsten, wichtigsten und schlagendsten Weissagungen vom Leiden Christi geraubt wurde, ebenso sich gewundert haben, wie H. über meine Deutung von Gen. 49, 10. Dennoch hat H. ohne Zweifel Recht daran gethan.

Aber fassen wir doch den Consensus der christlichen Kirche über Gen. 49, 10 schärfer ins Auge. Es ist wahr, die alte christliche Kirche hat diese Stelle einstimmig vom persönlichen Messias verstanden, ebenso die alte Synagoge, aber — auf Grund einer entschieden falschen Uebersetzung des betreffenden Wortes, die H. ebenso entschieden für falsch erklärt, wie ich, nämlich auf Grund der Uebersetzung des Alexandriners und der Vulgata. Man poche doch nicht auf den kirchlichen Consensus, wenn man die Basis desselben für falsch, also den Consensus selbst für bodenlos erklärt hat!

2) Hengstenberg bezeichnet allenthalben meine Auffassung als eine „nichtmessianische", zählt mich ohne Weiteres zu den Gegnern der messianischen Auffassung, und stellt mich deshalb mit den rationalistischen Auslegern Tuch, Gesenius und Knobel in eine Klasse. Das ist nicht recht. Ich habe die Deutung unserer Stelle auf einen persönlichen Messias bestritten, habe aber ausdrücklich und auf das Entschiedenste derselben messianische Geltung vindicirt und ihren messianischen Gehalt aufgewiesen. H. selbst deutet die Weissagungen vom Weibessamen Gen. 3, 15 und vom Samen Abrahams Gen. 12, 3 nicht auf einen persönlichen, individuellen Messias, und nennt sie doch messianische!

3) S. 81, 82 sagt H.: „Verdacht gegen die nichtmessianischen (er meint die nichtpersönlichen) Erklärungen muss schon ihre Mannigfaltigkeit erwecken, der Umstand, dass es den Gegnern der messianischen Erklärung in keiner Weise gelingen kann, sich zu einigen; dass bei ihnen immer die eine Erklärung die andre ablöst. Das ist überall das Kennzeichen des Irrthums". Vortrefflich! Bei Hengstenberg selbst haben sich nach einander schon zwei messianische Auffassungen abgelöst; Sack hat eine von beiden abweichende messianische Erklärung, Andre noch andre; — wenn „überall", so muss auch hier diese Mannigfaltigkeit das sichre Kennzeichen des Irrthums sein! — Auf welcher Seite ist denn die grössere Mannigfaltigkeit und das öftere Ablösen der Erklärungen? Nichtpersönliche Haupterklärungen giebt es drei: 1) bis die Ruhe kommt, 2) bis er oder man zur Ruhe oder zur Ruhestätte kommt, 3) bis er oder man nach Schiloh kommt; — persönliche aber vier: 1) ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ oder ἕως ἂν ἔλθῃ ᾧ ἀπόκειται, 2) Donec veniat qui mittendus est, 3) Donec veniat filius ejus, 4) Bis der Held (alias: die Ruhe i. e. der Ruhebringer, alias: der Mann der Ruhe) komme. Wobei aber noch zu bemerken ist, dass die Theilung nach persönlich-messianischen und nichtmessianischen Auslegern für den exegetischen Gesichtspunct eine verkehrte ist. Die exegetische Grunddifferenz liegt darin, ob שילה Subject oder Object ist. Dann sind auf H.'s Seite fünf, auf unsrer nur zwei Auffassungen (und diese beiden sind, wie sich unten zeigen wird, exegetisch nur eine). H. hat also seiner eigenen Deutung selbst das Todesurtheil gesprochen! Doch wir sind grossmüthig genug, es vorläufig noch als ein ungerechtes zu cassiren.

4) S. 82: „Ueberall liegt ein ausserhalb der Sache liegendes Interesse zu Tage, welches zur Bekämpfung der (persönlich-) messianischen Erklärung veranlasste... Hofmann und die ihm gefolgt sind, haben es kein Hehl, dass sie von ihrem Grundsatze der Verkettung der Weissagung mit der Geschichte geleitet werden." — Wie weit Letzteres, wenigstens meinerseits, richtig ist, wird unten zur Sprache kommen. Hier kann ich es nur einfach als unwahr bezeichnen, dass mein Interesse ausserhalb der Sache liege.

5) Auf S. 76 behauptet H.: „Nach der ganzen Stellung der Bücher Mose's zu der spätern h. Literatur, nach dem grundlegenden Charakter derselben, der Thatsache, dass hier Alles im Keime schon vorliegt, was später entfalteter hervortritt, können wir nicht anders als annehmen, dass auch die messianische Idee in diesen Büchern ihren Ausdruck gefunden habe. Je durchgreifender die Bedeutung der Verkündung des persönlichen Messias in den spätern Büchern ist, desto undenkbarer ist es, dass diese Verkündung im Pentateuch fehlen sollte, und zwar speciell die Verkündung des Messias nach seinem königlichen Amte... Es kann aber keinem Zweifel unterworfen sein, dass die Verkündung des persönlichen Messias nach seinem königlichen Amte, wenn sie überhaupt im Pentateuch vorhanden ist, in unserer Stelle vorhanden sein muss." Also der Pentateuch ist nach allen Seiten hin grundlegend, deshalb muss die messianische Idee in ihm schon Wurzel geschlagen haben, muss hier Alles im Keime schon vorliegen, was später entfaltet hervortritt. Wer wollte, wenn er überhaupt auf heilsgeschichtlichem Boden steht, das bestreiten? Aber unvermerkt wird dann die „messianische Idee" mit der „Verkündung des persönlichen Messias nach seinem königlichen Amte", — der „Keim" mit dem entfalteten Baume vertauscht. Auch wir meinen, die messianische Idee müsse im grundlegenden Pentateuch schon gegründet sein, aber dass sie auch schon im Pentateuch diese oder jene bestimmte Entfaltung haben müsse, dies von vornherein zu behaupten, halten wir für unberechtigt. H. decretirt: In den spätern Bb. erscheint die messianische Idee als Verkündigung eines persönlichen königlichen Messias, folglich muss auch, nicht etwa bloss Keim und Ansatz dazu, sondern gleich schon die volle Entfaltung im Pentateuch vorliegen. Aber wie steht's denn mit der Verkündigung des leidenden Messias, die doch auch in den spätern Büchern auftritt? Auch sie muss, nach H.'s Hermeneutik, schon im Pentateuch vorliegen. Aber dann weise uns H. eine Weissagung vom leidenden Messias im Pentateuch auf! Allerdings die Voraussetzungen dieser Idee, der Boden, aus dem sie erwachsen konnte und sollte, liegt im Pentateuch schon vor, nämlich im Opfercultus, aber die Anwendung und Ausbildung der Opferidee zur concreten Verkündigung eines persönlichen leidenden Messias gehört erst der spätern Zeit an.

Doch auch wir behaupten (jedoch nicht a priori wie H., sondern a posteriori), dass die Idee eines persönlichen Messias im Pentateuch schon vorliege, aber wir nehmen uns die Freiheit, trotz H.'s Decret, dass sie nur und nirgends anders, als in Gen. 49, 10 gesucht werden dürfe, sie dennoch nicht hier, sondern anderswo zu finden, nämlich in Num. 24, 17 (vgl. § 94, 1) und in Deut. 18, 18 (vgl. § 97, 3).

6) Meiner Behauptung (Bd. I, S. 322), dass in der Zeit Jakobs noch nicht, sondern erst in der Zeit Moseh's und vollkommner erst in der Zeit Davids die geschichtlichen Anlässe, Bedingungen und Voraussetzungen zu der Ausbildungsstufe der messianischen Idee, welche H. schon in Gen. 49, 10 vorfindet, vorhanden seien, — dieser Behauptung gegenüber bricht H. in die Worte tiefster Entrüstung aus: „Will man, fragen wir, Gott Weisheit lehren? Die Weissagung in solcher Weise an die Geschichte binden, heisst sie vernichten. So sehr man es auch ausschmücken mag, es ist nichts anders als ein Ausläufer des Naturalismus, vor dessen Einfluss sich Niemand sicher halten darf, denn er liegt in der Luft dieser Zeit. Von dem Standpuncte solcher beschränkten Constructionen aus, welche die Geschichte zuschneiden, statt sich an sie liebend hinzugeben und sinnend den Spuren Gottes in ihr nachzugehen, wird man auch in Gen. 12, 3 das: Es werden gesegnet in dir alle Geschlechter der Erde — streichen müssen; ja auch das: Ich will dich machen zum grossen Volke, womit die Verkün-

digung an Abraham sogleich beginnt. Denn auch das schon verletzt die natürliche Ordnung."

Ich ehre den Eifer, der sich in diesen Worten ausspricht, denn es ist immerhin ein Eifer um eine heilige Sache, wenn auch ein Eifern aus Voreingenommenheit, Missverständniss und Irrthum. Doch ehe ich dies nachweise, will ich zuvor bekennen, worin und wie weit ich selbst bei meiner Argumentation gefehlt habe. Zunächst darin, dass ich die historiologische Begründung meiner Auffassung der exegetischen vorangestellt habe, wodurch es allerdings den Schein gewinnen kann, als sei mir jene die Hauptsache, obwohl ich diesem Missverständnisse in der zweiten Auflage durch die bestimmteste Erklärung (S. 323) vorgebeugt habe. Zuerst hat die Exegese frei und ungebunden, ohne die Fesseln der Tradition oder des eigenen Systems, ihr Werk zu thun, und dann ist das Resultat der Exegese dem System einzugliedern und Letzteres nach Ersterm zu normiren, zu vervollständigen, zu rectificiren. In diesem Falle stimmt das Resultat der Exegese, die ich mit aller Strenge und Gewissenhaftigkeit vollzogen habe, vollkommen zu den historiologischen Erwartungen und Voraussetzungen. Mein Fehler ist also bloss ein formaler. Ich habe bloss die exegetischen Untersuchungen den historiologischen Erörtrungen voranzustellen, so ist Alles in der Ordnung. — Dann habe ich aber ferner noch zu bekennen, dass meine historiologische Erörtrung vielleicht eine so zuversichtliche Sprache führt, wie sich für menschliche Speculation und Combination überhaupt nicht ziemt, und wie sie in diesem Falle, weil ihr noch der exegetische Unterbau fehlt, besonders unberechtigt erscheint. Allein auch das ist bloss ein formaler Fehler; in der Sache habe ich auch hier nichts zu ändern, sondern nur im Ausdruck.

Gehen wir nun auf den Vorwurf des Naturalismus ein. Auch selbst dann, wenn ich die Geschichte Israels als bloss natürliche, bloss menschliche Entwicklung ansähe, würde eine gegenseitig sich bedingende und fördernde Verknüpfung von Geschichte und Weissagung nicht als Ausläufer des Naturalismus gescholten werden dürfen. Ist es z. B. Naturalismus, wenn ich behaupte, der Zeitpunct des Eintretens der Menschwerdung Gottes in Christo sei auch durch die natürliche Entwicklung des Heidenthums bedingt gewesen, Gott habe gerade zu der Zeit dieses grösste Wunder der Weltgeschichte eintreten lassen, als im Staats-, Volks- und Culturleben der heidnischen Welt alle Bedingungen zur freudigen Aneignung des Heils von Seiten der Heiden, alle Fördrungsmittel zur Ausbreitung der Kirche unter den Heiden vorlagen?

Aber ich sehe in der Geschichte Israels, an der, mit der und in der die Weissagung sich entfaltet, nicht bloss natürliche, menschliche Entwicklung, sondern vielmehr ein Product von Natur und Gnade, von menschlicher Freiheit und göttlicher Wunderthat. Wie kann nun, wenn ich die göttliche Weissagung in ihrer Correlation zur israelitischen Geschichte, d. h. zu einer Geschichte, die aus der speciellsten göttlichen Leitung, aus beständiger göttlicher Thatmitwirkung hervorgeht, erkenne, — wie kann das eine naturalistische Entwürdigung der Weissagung gescholten werden? Treten nicht vielmehr die Spuren der göttlichen Gnade und Weisheit in der Heilsgeschichte erst so recht klar und deutlich, recht bewundrungs- und anbetungswürdig hervor, wenn ich erkenne, wie die göttliche Weissagung sich lebendig und organisch der Geschichte einfügt, und umgekehrt die göttliche Lenkung der Geschichte und die göttliche Mitwirkung in ihr immer neuen und immer herrlichern Entfaltungen der Weissagung vorarbeitet und die Stätte bereitet? Ich falle nieder in den Staub und bete an, wenn ich so erkenne, wie der lebendige Gott in Geschichte und Weissagung waltet, wie die göttliche Gnade und Weisheit in anbetungswürdiger Condescendenz sich in beiden den jedesmaligen Be-

dürfnissen und Zuständen anschliesst. Ist das Naturalismus? Heisst das die Geschichte zuschneiden und die Weissagung vernichten? Die Weissagung gewinnt mir dadurch erst recht hohen Werth, wenn ich sehe, was Gott Alles in und an der Geschichte gethan hat, um der Weissagung in ihr eine Stätte zu bereiten; — geradeso wie die Menschwerdung Gottes in der Fülle der Zeit dadurch nicht an Anbetungswürdigkeit verliert, sondern gewinnt, wenn ich sehe, wie eine 4000jährige geschichtliche Vorbereitung ihr vorangehen musste.

Ich bin mir bewusst, in dem vorliegenden Werke mich „der Geschichte liebend hingegeben und sinnend den Spuren Gottes in ihr nachgegangen" zu sein, wenn auch in grosser Schwachheit, wenn auch in grosser Irrthumsfähigkeit, und daher auch stets und freudig bereit, mich von Hengstenberg wie von Hofmann eines Bessern belehren zu lassen. Ich kann dabei vielfach irre gegangen sein, aber die liebende Hingebung und das sinnende Nachgehen lasse ich mir von Niemanden absprechen. — Ebenso ungerecht wie bitter ist der Vorwurf, ich habe Gott Weisheit lehren zu wollen, mich unterfangen. Könnte ich nicht H. mit demselben Rechte oder vielmehr Unrechte denselben Vorwurf machen, wenn er S. 76 sagt: Gott muss schon im Pentateuch den persönlichen Messias und das Königsamt des Messias haben verkünden lassen, oder wenn er ähnliche Aeussrungen an hundert andern Stellen seiner Schriften macht? Was soll ich aber dazu sagen, wenn H. sich in seinem Eifer so weit verirrt, zu behaupten, bei meiner Anschauung über die Correlation von Geschichte und Weissagung müsse man auch Gen. 12, 3 das: „Es werden gesegnet werden alle Geschlechter der Erde in dir" streichen müssen, ja auch das: „Ich will dich machen zum grossen Volke", denn auch das verletze schon die natürliche Ordnung? Eine Polemik, die solcher Argumente sich bedient, trägt das Zeugniss, den Gegner nicht verstanden zu haben, oder nicht verstehen zu wollen, an der Stirn.

Der Vorwurf des Naturalismus, des Vernichtens der Weissagung etc., würde er dann gerechtfertigt sein, wenn ich die Weissagung etwa nach Ewald's Weise als ein natürliches Product des menschlichen Geistes ansähe und sie aus einer gehobenen, begeisterten und ahnungsvollen Stimmung desselben, die sich an der Betrachtung der Geschichte entwickelt habe, ableitete. Aber auch H. wird wissen, oder sollte wissen, dass das nicht mein Standpunct ist. Mir ist die Weissagung eine objective Mittheilung göttlichen Wissens an den Menschen, aber eine solche, die den Zuständen der jedesmaligen Gegenwart sich lebendig anschliesst, ihren Bedürfnissen entgegenkommt, den Factoren der Entwicklung sich organisch einfügt. Die Abhängigkeit der Weissagung von der Geschichte ist für mich keine andre als die, dass Gott die Samenkörner der Weissagung nicht eher ausstreut, als bis durch die von Ihm gelenkte Geschichte der Boden bereitet ist, dessen das Samenkorn bedarf, um Wurzel zu schlagen und Frucht zu bringen. Die Saaten der Weissagung sind nicht gleich den Weizenkörnern, die der ägyptische Taricheute in die Hand der Mumie gelegt hat, wo sie brach liegen, bis sie vielleicht erst nach Jahrtausenden in einen Boden gesenkt werden, wo sie den Segen, der in ihnen ist, entfalten können. Sie sind vielmehr vergleichbar der Aussaat des Ackermannes, der für jede Art des Samens die rechte Jahreszeit abwartet und den rechten empfänglichen oder empfänglich gemachten Boden aussucht.

H. hat, den Boden der wissenschaftlichen Discussion verlassend, mir mit scharfen Worten ins Gewissen geredet. Ich bin ferne davon, die Berechtigung dazu irgend Jemanden bestreiten zu wollen. Aber ehe man so harte Vorwürfe wie: Naturalismus, Zuschneiden der Geschichte, Vernichten der Weissagung und sacrilegisches Gott-Weis-

heit-lehren-wollen, gegen Andre ausspricht, Vorwürfe, von denen H. wohl wissen konnte, dass sie mir wie ein zweischneidiges Schwert in die Seele dringen würden, hätte man dieselben doch sorgfältiger abwägen müssen, als H. in seinem Eifer es gethan zu haben scheint. Ich verlange keine Schonung, auch nicht von H., aber ich verlange Gerechtigkeit und Wahrheit, und die vermisse ich. Auch kann ich nicht umhin, zu gestehen, dass ich H. gerade am Wenigsten dazu berechtigt halte, eine solche Sprache über solche Dinge zu führen, da er, nach seinem eigenen Maasse gemessen, schwerlich einer gleichen, und ich meine wohl noch grössern Verdammniss wird entgehen können. Ich zwar will es nicht Naturalismus schelten, wenn er so häufig das Wunder entwundert, nicht eine Vernichtung der Weissagung, wenn er so oft den concreten, realen Inhalt der Weissagung in nebelhafte Ideen auflöst, nicht ein Zuschneiden der Geschichte, wenn er alles darin ihm Missfällige wegdeutet; will nicht ihm vorwerfen, dass er weiser habe sein wollen wie Gott, wenn er Gottes Wunderthaten in und an Israel, allen Gesetzen der Exegese entgegen, so umdeutet, dass gerade das herauskommt, was er an des lieben Gottes Stelle gethan haben würde*); — wie gesagt, ich will und kann, von meinem Standpuncte aus, ihm solche harte und ungerechte Vorwürfe nicht machen, aber das spreche ich offen und zuversichtlich aus: Wird H. mit demselben Maasse gemessen, mit welchem er mich gemessen hat, so treffen ihn alle diese Vorwürfe unausweichbar und unabwendbar.

---

7) H. hatte früher unsre Stelle gedeutet: „Bis die Ruhe, d. i. der Ruhebringer kommt“, und hatte durch die Beispiele כידור, קיטר, שילח zu beweisen gesucht, dass die Form שילה ein Abstractum bezeichnen könne. Dass diese Deutung, auch abgesehen von Zusammenhang, Structur und Parallelismus des Verses, falsch sei, leuchtet bald ein. Die Metonymie eines Abstractums für ein Concretum liesse sich zwar vielleicht noch vertheidigen, aber da שלה nicht heisst: Ruhe bringen, sondern: Ruhe geniessen, so kann auch dann שילה nicht einen Ruhebringenden, sondern nur einen Ruhegeniessenden bezeichnen, und das ist ein Prädicat, das wenigstens auf den Messias, der nicht selbst Heil geniessen, sondern für Andre Heil bringen soll (Gen. 12, 3), schlecht anwendbar ist. So hat denn H. gewiss Recht daran gethan, diese Deutung jetzt fallen zu lassen, aber er hat Uebel daran gethan, eine noch schwächere und unhaltbarere dafür an die Stelle zu setzen. Er deutet jetzt שילה als ein persönliches Appellativum oder (was ihm identisch zu sein scheint!) als ein Nomen proprium, und übersetzt: Mann der Ruhe. Zu dieser Modification veranlasst ihn einmal die später erkannte Unmöglichkeit, dass Formen wie שילה = שילון Abstracta bezeichnen können, und zweitens die Thatsache, dass שילה sonst allenthalben im A. T. nomen proprium der Stadt ist, wo die Stiftshütte nach der Erobrung des h. Landes zuerst aufgestellt wurde. „Eine Erklärung, sagt er S. 85, welche den Zusammenhang auflöst von Schilo und Schilo, von Schilo und Salomo, von Schilo und dem Fürsten des Friedens, von Schilo und dem, welchem das Recht, hat sich schon dadurch das Urtheil gespro-

---

*) Belege zu dem Gesagten möchten hier an diesem Orte, in einem Buche, das so häufig sich genöthigt gesehen hat, solche Ungebührlichkeiten H.'scher Exegese abzuweisen, überflüssig sein. Ausserdem vgl. man noch meine Abhandl. über Jeftah's Opfer in der luth. Zeitschr. 1853.

chen." Aber gerade die Stadt Schiloh ist die Achillesferse der Hengstenberg'schen Auffassung vom persönlichen Messias, und — es ist wenigstens unklug, mit der entblössten Achillesferse gegen das Schwert des Gegners anzulaufen. Lässt man einmal bei Gen. 49, 10 den Gedanken an die Stadt Schiloh aufkommen, dann ist die Deutung von einem persönlichen Messias rettungslos verloren; dann wird man unwillkührlich dazu gedrängt das Schiloh in unsrer Stelle als Object, als Ziel des Kommens zu fassen. Und wie unglücklich vollends ist in H.'s Munde der von Baumgarten und mir ausgesprochene Gedanke, dass die Stadt Schiloh ihren Namen unsrer Weissagung verdanke. So verständlich dieser Gedanke zu unsrer Auffassung passt, so widerstrebend ist er der H.'schen Auffassung. Schiloh soll ein Nomen proprium, soll Name des Messias sein, und nach seiner appellativen Bedeutung Mann der Ruhe bezeichnen. Schön! also Josua hat die Stadt, wo er die Stiftshütte aufrichtete „Mann der Ruhe" genannt, weil der persönliche Messias von Jakob Mann der Ruhe genannt worden ist! Welch ein ungeschickter Gedanke! Was hat denn die Stadt Schiloh mit dem persönlichen Messias, dem zukünftigen König in Israel zu thun? Welch eine ungeheuerliche Benennung einer Stadt: Mann der Ruhe! Ist es wohl denkbar, dass die aus Babylon zurückkehrenden Exulanten, wenn es ihnen etwa eingefallen wäre, Jerusalem zum Andenken an den Wiederaufbau des Tempels einen neuen Namen zu geben, diese Stadt „Messias" genannt haben würden?!! Nun, ganz ebenso undenkbar ist es, dass Josua die Stadt, wo er die Stiftshütte aufrichtete, Schiloh genannt haben sollte, wenn anders Schiloh damaliges nomen appell., oder wie H. gar sagt, nom. propr. des persönlichen Messias war.

H.'s neue Deutung hat also den Fehler, dass sie alle (unten zu erörternden) Schwächen seiner frühern Deutung unverkürzt beibehält, sie aber noch mit neuen Unmöglichkeiten ausstattet. Denn auch die schon erwähnte Schwäche bleibt ihr, dass שִׁילֹה nur שלה (= salvus, securus fuit, maxime de eo qui prospera fortuna secure utitur. Gesen. thes.) einen Mann der Ruhe nur in dem Sinne eines die Ruhe geniessenden, nicht aber eines die Ruhe und den Frieden bringenden Mannes bezeichnen kann.

8) Die erste und nothwendigste Frage, welche die Exegese bei der Deutung unsrer Stelle zu erörtern hat, weil von ihr alles Andre abhängt, ist nicht die: ob die Stelle von einem persönlichen Messias handele oder nicht, — sondern vielmehr die: ob שִׁילֹה als Subject („bis Schiloh kommt") oder als Object („bis er nach Schiloh kommt") zu fassen ist. Gegen die letztere Fassung, die ich in der ersten Auflage abstract („bis er zur Ruhe kommt"), in der zweiten aber schon (S. 325. 328f.) concret („bis er zur Ruhestätte gelangt" d. h. zu dem Orte, wo die Ruhe zur Erscheinung kommt) gedeutet habe, — gegen diese Fassung macht Hengstenberg zweierlei geltend: 1) שילה kann seiner Form nach nicht ein Abstractum oder Appellativum, sondern muss ein adjectivisches Concretum oder ein nom. propr. bezeichnen, und 2) Wäre שילה ein nom. abstr., oder appell., so müsste nothwendig das Object des Kommens mit einer Präposition eingeführt worden sein.

Ich halte die Zusammenstellung der Form שילה mit כידור, קיטור, קימוש, שילוח, auch jetzt noch, nachdem selbst H. die Tuch'schen Argumente dagegen sich angeeignet hat, nicht für absolut unzulässig; — ich kann auch Delitzsch nicht zugeben, dass bei dem Synonymenvorrathe für den Begriff Ruhe (שֶׁלֶו, שַׁלְוָה, שָׁלוֹם, מְנוּחָה) es sprachlich unmöglich sei, auch die Form שִׁילֹה in diesem Sinne zu fassen, — oder sollte wirklich aus dem Umstande, dass eine Sprache vier Worte für den Begriff Ruhe gebildet hat, die Unmöglichkeit resultiren, dass nicht auch noch ein fünftes Synonymon dafür habe existiren können? Ich habe andrerseits aber auch nichts dagegen, dass man

שילה mit H. und Tuch auf die Urform שִׁילוֹן zurückführt, weil Letzteres durch das Nomen gentile שִׁילֹנִי (1 Kön. 11, 29; 12, 15) allerdings sehr wahrscheinlich wird. Aber auch dies Zugeständniss schliesst noch nicht die Möglichkeit aus, שילה als Abstractum zu fassen. Ewald wenigstens (Lehrb. § 163. b) belehrt uns, dass die Endung ān oder ōn Adjectiva und Abstracta bilde; die Abjectivbedeutung hält er für die primäre, und behauptet, dass im Hebr. zwar in der Endung kein Unterschied mehr bestehe, dass aber gewiss ursprünglich — ān das Adjectiv, — ōn das Abstracte bezeichnend gewesen sei.

Wir haben oben schon einmal den Fall aufgewiesen, dass Hengstenberg durch die vermeintliche Rechtfertigung seiner Ansicht ihr selbst das Todesurtheil spricht. Hier wiederholt sich dieser Fall, aber auch hier müssen wir das Urtheil als ein ungerechtes cassiren. Er eignet sich nämlich im Eifer des Kampfes gegen unsre Auffassung die Tuch'sche Behauptung an: „Jede Auffassung in Appellativbedeutung wird dadurch unmöglich, dass die Abstumpfung des ōn in ōh einzig nur bei Eigennamen, wo die Bedeutung des Ableitungssuffixes gleichgültiger wird, vorkommt." Diese Argumentation passt vortrefflich zu Tuch's Auffassung, nach welcher שילה auch hier wie sonst immer im A. T. Name der bekannten Stadt ist; aber es stösst die H.'sche Auffassung, nach welcher שילה an unsrer Stelle einen Mann der Ruhe bezeichnen soll, geradezu um, statt sie zu stützen. Ist denn Schiloh in diesem Sinne und Zusammenhange schon und ohne Weiteres ein nomen propr.? Ist die Bezeichnung „Messias" ein nom. propr.? Sind die Bezeichnungen: der König, der Herrscher, der Sieger etc., nomina propria? Allerdings alle diese und ähnliche Worte können zu nominibus propr. werden, aber sie werden es dadurch, dass sie einem bestimmten Individuum beigelegt werden; Victor ist ursprünglich nomen appell., wird aber zum nom. pr., indem es Name einer Person wird; Schiloh ist nom. app., wird aber nom. pr., indem es einer Stadt beigelegt wird; so auch das nomen Salomo etc. Hat nun Jakob, indem er das Auftreten eines Mannes der Ruhe verkündigt, gemeint, dass man denselben mit dem Namen Mann der Ruhe nennen werde? Gewiss nicht; er hat sicher gemeint, dass derselbe ein Mann der Ruhe sein werde; darüber ob er auch so oder anders heissen werde, hat er nichts ausgesagt, — im andren Falle hätte er ja auch etwas geweissagt, was nicht erfüllt ist, denn in Luk. 2, 21 heisst es nicht: „Und da acht Tage um waren, wo er beschnitten werden sollte, wurde sein Name Schiloh genannt." Es ist sonnenklar, dass das Wort Schiloh in Gen. 49, 10, wenn es eine Person bezeichnet, nicht nom. pr., sondern nom. appell. dieser Person sein muss. Die hier vorliegende Identification von nomen adjectivum und nom. pr. ist eine Selbsttäuschung, die bei uns wenigstens ihres Zweckes, auch Andre zu überzeugen, verfehlt.

Was nun die Tuch'sche Bemerkung an sich betrifft, so ist es allerdings richtig, dass die Abschleifung der Endung ōn in oh im jetzt bekannten Sprachschatze (mit einer einzigen Ausnahme) nur bei nominibus propr. nachweisbar ist. Aber dass doch wenigstens ein Fall andrer (אֲבַדֹּה = Tod, Hölle, in Prov. 27, 20) vorkommt, zeigt, dass wir jenen Satz nicht als ausnahmslose Regel hinstellen dürfen. Dass die Abschleifung des n finale überhaupt auch noch andre Analogien hat, zeigt Ewald (Lehrb. § 163 f.), der als Fälle dieser Art אֶתְנָה (Hos. 2, 14) statt אתנן und שִׁרְיָה (Hiob 41, 18) für schirjân (1 Kön. 22, 34) oder schirjôn (1 Sam. 17, 38) anführt.

Was heisst nun aber שִׁילֹה? — Zweierlei ist gewiss, einmal dass שילה von der Wurzel שלה herkommt, und dann, dass שילה Name einer Stadt war. Beides reicht hin, um die appellative Bedeutung von שילה, von der ja ohne Zweifel auch die Be-

nennung der Stadt ausging, zu ermitteln. Wir können auf Grund dieser beiden Data auch von den Bildungsgesetzen der Sprache absehend, d. h. a posteriori behaupten: Der ursprüngliche Begriff des Wortes שילה ist entweder der abstracte „Ruhe", oder, was ich jetzt entschieden vorziehe, der concrete „Stätte der Ruhe", d. h. die Stätte wo man ruht, oder wo die Ruhe zur Erscheinung gelangt. Ob aber an unsrer Stelle שילה das nom. propr. der bekannten Stadt sei, oder noch die Geltung eines nomen appell. habe, dieselbe nämlich, die bei der Benennung jener Stadt in Betracht kam, muss hier noch dahin gestellt bleiben.

9) Dass bei dem Verb בוא das Object, zu dem man kommt oder gelangt, sehr häufig im blossen Accus., ohne Beifügung einer Präposition steht, bedarf keines Beweises. Es kommt in den mannigfachsten Verbindungen, bei nominibus propr. und appell. so vor, z. B. nach Schiloh kommen, nach Jerusalem kommen, zur Stadt kommen, zum Thore kommen, zur Weisheit kommen (Prov. 2, 19), zum Sabbat kommen (2 Kön. 11, 9: בּוֹא הַשַּׁבָּת d. h. um die priesterlichen Obliegenheiten dieses Tages zu verrichten), zum Feste kommen (Thren. 1, 4: בּוֹא מוֹעֵד). Aber die gegnerische Behauptung geht dahin, dass das Object des Kommens nur wenn es ein Concretum ist, nicht aber wenn es ein Abstractum ist, ohne Präposition eingeführt werden könne. Will man die beiden Ausdrücke בוא השבת und בוא מועד nicht als Fälle entgegengesetzter Art gelten lassen, so muss ich allerdings gestehen, dass mir kein andrer Fall bekannt ist, wo das בוא mit einem Abstractum ohne Präposition verbunden ist; ich kenne sonst nur Beispiele von Orten und Personen. Indess sollte man auch zugeben müssen, dass der gewöhnliche Sprachgebrauch bei abstracten Objecten eine Präposition fordre, so würde doch damit noch nicht ausgeschlossen sein, dass die Poesie, die sich noch ganz andre und kühnere Wendungen erlaubt, sich nicht von diesem Gesetze habe emancipiren können.

Doch ich bedarf dies Zugeständniss nicht. Ich habe im Vorigen bemerkt, dass ich jetzt שילה nicht mehr als Abstractum, sondern als Concretum = Ruhestätte fasse. Ob es aber als nom. appell. oder als nom. pr. zu fassen sei, habe ich noch nicht bestimmen können. Entscheidet sich die spätere Untersuchung aber auch für das Erstre, so glaube ich ebenso gut bei dem „Kommen zur Ruhestätte" die Präposition entbehren zu können, wie bei dem „Kommen zur Stadt" (Jer. 22, 24) oder „zum Thore" (Gen. 23, 10. 18; Ps. 100, 4).

10) Der Uebersetzung des עַד כִּי־יָבֹא שִׁילֹה durch: Bis er zur Ruhestätte (Ruhestadt kommt, — steht also von sprachlicher Seite nichts entgegen. Das Schiloh in unserer Stelle kann Object sein, muss nicht nothwendig Subject sein. Nun liegt uns aber weiter der exegetische Beweis ob, dass es nicht Subject sein könne, sondern Object sein müsse. Wir haben diesen Beweis schon im ersten Bande geführt, und haben ihn daher hier nur weiter zu begründen und gegen Hengstenbergs Angriffe zu schützen. Ich habe gesagt, dass der Parallelismus des Verses darauf führe, שילה als Object zu fassen, vgl. S. 324. Ich habe wohl zu viel Gewicht auf dies Argument gelegt, aber auch jetzt noch muss ich wenigstens so viel behaupten, dass bei meiner Auffassung der Parallelismus sich von vornherein rein, klar und deutlich darstellt, während H. selbst zugesteht, dass der Parallelismus bei seiner Auffassung „etwas verdeckt sei", nämlich dadurch, dass statt (?): Bis der Friedebringer kommt, und der, dem die Anhänglichkeit der Völker —, im zweiten Gliede gesagt sei: und ihm die Anhänglichkeit der Völker.

Weit entschiedener und wie ich überzeugt bin, absolut zwingend spricht der Zusam-



menhang und der Fortschritt des Gedankens in dem Segensspruch über Judah gegen die H.'s Fassung und für die meinige. Von dieser Seite sind folgende Argumente geltend zu machen: a) Man muss bei dem עַד כִּי erwarten, erst zu erfahren, wozu es mit Judah kommen, wohin er es im ununterbrochenen Besitze fürstlicher Stellung bringen werde. — b) Wie sollte der Stammvater bei der Schildrung des Segens, der Judah's wartet, so sehr von Judah absehen können, dass er die Spitze des Segens in der Verkündigung einer Person auslaufen lässt, die zu Judah in gar keine Beziehung gestellt ist? Denn dass die vermeintliche Person des Schiloh Judah's Nachkomme sein werde, ist mit keinem Worte angedeutet und versteht sich keineswegs von selbst. — c) Aber auch zugegeben, die vermeintliche Person des Schiloh könne, ja müsse als Judah's Nachkomme angesehen werden, und das Wort Schiloh bezeichne die Person des Messias nach seinem königlichen Amte und nach seiner friedebringenden Herrscherstellung, — so würde Jakob weissagen: Judah solle so lange herrschen, bis der Herrscher aus Judah kommen werde, d. h. Judah solle herrschen, bis Judah herrschen werde. Welch ein Unding von Sinn! — d) Bezeichnete das Wort Schiloh den Messias, also eine scharf begrenzte, einzigartige Persönlichkeit, so wäre man wohl berechtigt zu erwarten, dass es durch den Artikel der Allgemeinheit des Begriffs enthoben wäre. — e) In der ersten Hälfte von Vs. 10 ist von Judah die Rede, bei der zweiten Hälfte des Verses aber soll nach H. ein andres Subject nämlich Schiloh eintreten. Gut! Wie steht es nun aber mit dem folgenden Verse (Vs. 11), welcher beginnt: Er bindet an den Weinstock sein Füllen etc., er wäscht im Weine sein Kleid etc. Wer ist dieser er? Judah oder der Schiloh? H. müsste nach den Gesetzen der Exegese antworten: der Schiloh. Aber wie passt die Schildrung in Vs. 11 zum Messias? Enthält dieser Vers ja doch allzudeutlich nur eine Schildrung des wein- und milchreichen Landes, das Judah's Erbe im heiligen Lande sein wird? Darum sagt H. auch ganz unbefangen (S. 85): „Was Judah hier beigelegt wird, gehört ihm als Theil des Ganzen an, als Miterben des Landes, fliessend von Milch und Honig." Also doch Judah und nicht der Schiloh. Aber wie steht es denn mit dem Er in Vs. 11, das doch nur auf den Schiloh zurückgehen kann? — f) Der Fortschritt des Gedankens in dem Gesammtspruch über Judah (Vs. 8—12) fordert nothwendig die Fassung des Schiloh als Object und schliesst die Fassung desselben als Subject aus. Wie schön und ebenmässig schliesst sich bei unsrer Fassung Gedanke an Gedanke! wie natürlich und lebendig ist der Fortschritt in den Gedanken! Judah, der Gepriesene, ist der Besieger seiner Feinde, der Vorkämpfer seiner Brüder. Durch sieghafte Löwenkraft, durch unverlierbare Herrschermacht gelangt und führt Judah vom Kampf zum Siege, vom Streit zum Frieden und willig gehorchen dem Sieger die Völker. Dieser friedvolle, selige Zustand wird in Vs. 11. 12 nun weiter geschildert durch die Ausmalung der üppigen Fülle des Segens, den das Land darbietet, zu welchem Judah eingeht und einführt. — Welcher Mensch, der noch einiges Gefühl für Folgerichtigkeit der Gedanken hat, wird nicht zugeben müssen, dass bei dieser Fassung der Zusammenhang und Fortschritt des Gedankens eben so ungezwungen und natürlich, als deutlich, rein, plan und ebenmässig sich darstellt? Und was sagt Hengstenberg dazu? (S. 85:) „Wir bemerken noch, dass Vs. 11. 12, welche alte und neue Ausleger, wie Kurtz, in eine künstliche Verbindung mit Vs. 10 zu setzen gesucht haben, einfach nur das Bild des Glückes Juda's vollenden durch die Schildrung der üppigen Fülle seines reichen Gebietes. Sic! also die Verbindung, die ich nachgewiesen habe, ist eine künstliche, und es reicht hin, dass H. das sagt — bewiesen zu werden, braucht es nicht. Aber fragen wir, welche natürliche, einfache und ungezwungene Verbindung weist denn H. seinerseits zwischen Vs. 10 und

Vs. 11 nach? Antwort: Gar keine. Nun, — allerdings, eine gar nicht existirende Verbindung kann nicht eine künstliche Verbindung genannt werden! — Liegt aber irgendwo für den Exegeten die Nothwendigkeit vor, eine Verbindung zwischen zwei aufeinanderfolgenden Sätzen nachzuweisen, so ist es hier bei Vs. 10 und Vs. 11 f. Denn da Vs. 11 f. kein Subject namhaft macht, so muss dasselbe dem unmittelbar Vorhergehenden entnommen werden; es muss also doch auch wohl eine Verbindung mit dem Vorhergehenden bestehen, die der Exeget nachzuweisen hat.

Das ist der exegetische Beweis, den ich für meine Auffassung geführt habe. Ich will nicht behaupten, dass allen diesen Argumenten zwingende Beweiskraft inne wohnt; vielmehr schreibe ich solche nur den sub litt. c. e. f. ausgeführten zu, ohne indess die Beweiskraft der übrigen ganz fallen zu lassen. Hengstenberg aber hat diesem ganzen mehrgliedrigen Beweise nichts anders entgegen zu stellen, als — die einfache, unerwiesene Behauptung: ich hätte Vs. 11 in künstliche Verbindung mit Vs. 10 zu setzen gesucht!

Nehmen wir nun dazu noch die Thatsache, dass שילה Name einer Stadt ist, und die Unmöglichkeit, dass eine Stadt mit dem Namen „Mann der Ruhe“ oder mit dem persönlichen Namen des Messias habe benannt werden können, so glaube ich überzeugend den exegetischen Beweis geführt zu haben, dass H.'s alte wie neue Auffassung eine unmögliche ist.

Ein und vierzigmal kommt Schiloh im A. T. als Name einer Stadt vor. Was liegt da näher als anzunehmen, dass auch an der noch übrigen 42. Stelle, d. h. an der unsrigen, entweder geradezu diese Stadt gemeint ist, oder doch eine wesentliche Beziehung zwischen jenem Städtenamen und unserm שילה stattfindet? Es kommt hier Alles auf die Frage an, ob die Stadt schon zu Jakobs Zeiten existirte, oder vielmehr, ob sie damals schon den Namen שילה führte. In diesem Falle steht ohne Zweifel Jakobs Weissagung zu der Stadt in Beziehung und wir haben mit Tuch, Delitzsch, Diestel u. A. zu übersetzen: Bis er nach Schiloh kommt. Im andern Falle aber steht die Benennung der Stadt zu Jakobs Weissagung in Beziehung. שילה ist dann im Munde Jakobs ein nom. appell. = Ruhestätte, und wurde durch die Uebertragung auf die Stadt ein nom. propr. = Ruhestadt.

Auch jetzt noch gebe ich entschieden der letztern Auffassung den Vorzug. Was ich gegen die erstre Bd. I, S. 326 f. 330 gesagt habe, gilt mir auch jetzt noch als entscheidend. Dagegen glaube ich jetzt die Annahme einer Umbenennung der Stadt auf Grund von Gen. 49, 10 auch durch bestimmte biblische Data (die ich Hengstenberg S. 92 verdanke) stützen zu können. — In der ersten Stelle, wo überhaupt Schiloh als Name der Stadt vorkommt, in Jos. 16, 6, tritt dieselbe unter der Bezeichnung Taanat-Schiloh auf, und wird bald darauf, Jos. 18, 1 in einem Zusammenhange erwähnt, der unverkennbar auf Gen. 49, 10 hinweist. Es heisst dort nämlich: „Die ganze Gemeinde versammelte sich nach Schiloh, und richtete daselbst die Stiftshütte auf, und das Land war ihnen unterworfen.“ Damit ist noch zu vgl. Jos. 21, 44: „Und Jehovah gab ihnen Ruhe ringsum, ganz so, wie er ihren Vätern geschworen. Und keiner stand vor ihnen von allen ihren Feinden etc.“, — und Jos. 22, 4: „Und nun hat Jehovah euren Brüdern Ruhe gebracht, wie Er ihnen verheissen; und nun wendet euch und ziehet zu euren Zelten etc.“ Wir sehen aus diesen Stellen, dass Israel den Zeitpunct, wo es zu Schiloh die Stiftshütte aufrichtete, als einen Markstein seiner Geschichte ansah, als den Schlussstein seiner bisherigen Unruhe und Heimathslosigkeit, als den Anfang des ruhigen und friedlichen Besitzes des den Vätern verheissenen Landes.

Und mit Recht, denn die bleibende Aufrichtung der Stiftshütte, deren Aufrichtung und Abbruch bisher stets als Signal des Niederlassens und des Aufbruches während des Wüstenzuges gedient hatte, — musste als Zeugniss und Bürgschaft gelten, dass sie endlich zum Ziele ihrer Wandrung und zur Stätte bleibender Ruhe gelangt waren. Was Jakob in den Segenssprüchen über die Stammväter verkündet hatte, das war jetzt (vorläufig wenigstens) erfüllt. Und dass man sich dabei der Segenssprüche des Patriarchen erinnerte, war an sich ebenso natürlich, als es unverkennbar in den angeführten Stellen angedeutet ist. Als die Stiftshütte in Schiloh zur Stätte ihrer Ruhe kam, war auch ganz Israel zu seiner Ruhestätte gekommen. Führte jene Stadt schon früher den Namen Schiloh, so wird sie erst jetzt im vollen und rechten Sinne das, was ihr Name bedeutete, eine Ruhestätte. Aber allem Anscheine nach hat sie bis dahin nicht so geheissen, ist erst jetzt so genannt worden zum Gedächtniss dieses so bedeutungsvollen Abschlusses der bisherigen Geschichte. Dass erst jetzt die Stadt Schiloh in der Geschichte unter diesem Namen auftritt, ist zwar nicht ein Beweis dafür, dass sie früher diesen Namen nicht geführt habe, oder gar überhaupt nicht existirt habe, aber ein gewisser Grad von Wahrscheinlichkeit für jene Annahme möchte doch daraus abgeleitet werden dürfen. Mehr als dies scheint sich uns aber, im Verein mit den übrigen (oben erwähnten) Andeutungen, daraus zu ergeben, dass die Stadt, wo sie zuerst genannt wird, neben dem Namen Schiloh noch einen andern Namen, nämlich Taanah, führt, der seitdem gänzlich verschwunden ist. Mit grösster Wahrscheinlichkeit ziehen wir daraus die Vermuthung, dass die Stadt früher Taanah hiess, seit der Aufrichtung der Stiftshütte daselbst, mit Beziehung auf Jakobs Weissagung, den neuen Namen Schiloh führte.

Damit stimmt auch H. überein, nur dass er mit grosser Unbefangenheit das Undenkbare setzt, die Stadt sei Mann der Ruhe = Messias genannt worden. In einer Anmerkung S. 93 hält er es sich aber durch ein „vielleicht“ als eine Möglichkeit offen, dass Taanat-Schiloh in Jos. 16, 6 „nicht eine Verbindung des frühern Namens mit dem spätern, sondern die vollständige Benennung sei, aus der das spätere nackte Schiloh nur abgekürzt sei. Taanat-Schiloh könne füglich erklärt werden: die Zukunft oder die Erscheinung des Schiloh, nach der gesicherten und gewöhnlichen Bedeutung des V. אנה. Schiloh wird kommen, das sei in der damaligen Zeit die Losung gewesen. Das תאנה entspreche dann dem יבא der Grundstelle.“ — H. hat ohne Zweifel vorsichtig gehandelt, sich bei der Aufstellung seiner unmöglichen Deutung noch ein Hinterpförtchen offen zu halten, nur Schade, dass auch dies in ein תֹהוּ וָבֹהוּ hineinführt. Denn 1) Es lautet zwar sehr schön und erbaulich, wenn H. versichert: „Schiloh wird kommen!“ — Das war die Losung jener Zeit, — nur Schade, dass diese Behauptung ein blosses Phantasiestück ist, dass im ganzen Buche Josua auch nicht die mindeste und entfernteste Spur von einer solchen Losung aufzufinden ist. Was aber wirklich die Losung jener Zeit war, das bezeugt deutlich und unzweifelhaft Jos. 18, 1; 21, 44; 22, 4. Sie hiess „Jehovah hat Israel zur Ruhe gebracht!“ und diese Losung verkörperte sich in dem neuen Namen der Stadt. 2) Eben so fatal ist es aber, dass die „gesicherte und gewöhnliche“ Bedeutung von אנה keineswegs die Deutung durch: die Zukunft oder die Erscheinung des Schiloh zulässt. תאנה heisst bekanntlich in Jer. 2, 24 die Begattung, coitus. Nehmen wir nun auch an, dass dies nur eine abgeleitete Bedeutung sei, die ursprüngliche (hier anzuwendende) Bedeutung aber ein Zusammentreffen, Zusammenfügen sei, so will auch diese Bedeutung sich schlecht in den Begriff: Zukunft, Erscheinung des Messias umdeuten lassen. Das Verb אנה, das im Kal ungebräuchlich ist, hat im Piel, Pual u. Hitp. die Bedeutung des Zutreffens, des

zufälligen Geschehens, wobei der Begriff des Zufälligen stets als wesentlich dem Verb innewohnend erscheint. Die Bedeutung des Kal, von dem תאנה abzuleiten ist, geben Gesenius (p. 123) und Fürst (Handwörtb. 112) einstimmig durch: Gelegene, passende, schickliche Zeit sein, sich gerade zutreffen oder fügen. Alles dies passt möglichst schlecht für die Deutung: „Zukunft des Messias". Ist jene Deutung des Kal die richtige, so würde Taanat-Schiloh nicht heissen können: „Schiloh's Zukunft", sondern vielmehr, „Schiloh's Gegenwart"; es würde und müsste die Namengebung dann aussprechen: Das was שילה bedeutet, ist jetzt gerade eingetroffen. Das passt zwar vortrefflich zu meiner Auffassung, schlechterdings aber nicht zur H.'schen.

11) „Was für sich allein schon, sagt H. S. 83, hinreicht", nämlich zur Beseitigung der von Tuch, Delitzsch etc. vorgebrachten Auffassung, „Juda ist bis zur Ankunft in Schilo gar nicht im Besitz des Scepters und Gesetzgebers gewesen. Wir haben bereits nachgewiesen, dass dadurch königliche Gewalt und Herrschaft bezeichnet wird, dass also der Anfang der Erfüllung in keiner frühern Zeit gesucht werden darf, als in der Davids." Dies Argument gilt auch gegen meine Auffassung. Ich will nun mit H. hier nicht darüber rechten, dass er מְחֹקֵק durch Gesetzgeber übersetzt, obschon ich das für entschieden falsch halte, und mich vielmehr durch Num. 21, 18 (weil dies sich ganz in demselben Sprachgebrauch und in denselben Anschauungen wie Gen. 49, 10 bewegt) genöthigt sehe, es durch Herrscherstab zu übersetzen. Aber die Behauptung, dass Schebeth und M'chokek, beides nur von königlicher Herrschaft gedeutet werden dürften (S. 63), ist wieder eine völlig bodenlose Behauptung. Dass Beides hier von der Stammeshegemonie Judah's verstanden werden müsse, zeigt schon der Zusammenhang. Schebeth kommt auch Jud. 5, 14 als Stab der Stammfürsten Sebulons vor, ebenso M'chokek in Num. 21, 18 als Befehlshaberstab der Edlen des Volkes. An beiden Stellen kann von eigentlich königlichen Insignien nicht die Rede sein. — Hengstenberg fährt S. 83 fort: „Wollte man aber auch bei der blossen Hegemonie stehen bleiben, so würde sich auch diese nicht als Juda angehörig nachweisen lassen. Dass er an der Spitze des Zuges einherzog, kann nicht im Entferntesten als Hegemonie betrachtet werden. Zum eigentlichen Oberbefehle war der zu einem andern Stamme gehörige Moses von Gott feierlich berufen worden. Auch Josua war nicht aus dem Stamme Juda." Aber dass trotz alle Dem Jakob bei dem Ausspruch: das Scepter wird von Judah nicht weichen, noch der Herrscherstab von der Stätte zwischen seinen Füssen — nur an eine Hegemonie dieses Stammes gedacht haben könne, ergiebt sich 1) aus der Stelle selbst, denn nicht einem einzelnen Individuum aus demselben spricht er das Scepter und den Stab zu, sondern dem Stamme im Allgemeinen, und 2) noch bestimmter aus dem Verhältnisse des Spruches über Judah zu den vorangegangenen Sprüchen über Ruben, Simeon und Levi. — Ruben, der Erstgeborne, hat den Vorzug an Macht und Würde, der ihm als Erstgebornen zukam, durch seine Frevelthat verscherzt. Aber auch auf Simeon und Levi, die Nächstgebornen, kann der Vorzug an Macht und Würde, der nach dem Rechte der Natur dem Erstgebornen gehörte, aus gleichem Grunde nicht übertragen werden. Nun aber fällt sein Blick auf Judah: Du bist es, ruft er aus, vor dir beugen sich die Söhne deines Vaters. Also Judah wird der Vorzug an Macht und Würde, der Ruben genommen worden ist, zugesprochen. Und was ist dieser Vorzug an Macht und Würde, was ist das Beugen der übrigen Söhne vor diesem Einen anders, als Principat und Hegemonie? Aber, entgegnet Hengstenberg, beim Zuge durch die Wüste und bei der Eroberung des Landes hat Judah die Hegemonie nicht besessen. Dabei ist übersehen: 1) dass von der Hegemonie eines Stammes unter den Stämmen die Rede ist. Moseh und Josua



sind das, was sie sind, nicht kraft ihrer Zubehörigkeit zu diesem oder jenem Stamme, sondern kraft ausserordentlichen Berufes Jehovah's. Den Principat unter den Stämmen hatte aber Judah ohne Zweifel, trotzdem, dass weder Moseh noch Josua ihm angehörte. „Judah erscheint bei beiden Volkszählungen als der bedeutendste und volkreichste der Stämme, und wenn die Stämme aufbrachen, zog Judah voran. Als das eroberte Land vertheilt wurde, war es wiederum Judah, der schon in Gilgal zuerst vor allen andern Stämmen sein erbliches Stammgebiet erhielt." (Delitzsch.) Vgl. auch was Hengstenberg selbst darüber auf S. 88 sagt. Ferner auch der Segen Moseh's über Judah ruht auf der Anerkennung des Principates dieses Stammes. H. selbst sagt darüber S. 91: „Dem ganzen Ausspruche (Moseh's über Judah) liegt die auf Gen. 49 zurückweisende Voraussetzung zu Grunde, dass Juda der Vorkämpfer Israels. Besonders tritt dies in den Worten hervor: Und zu seinem Volke mögest du ihn bringen, — die nur aus Gen. 49 ihr Licht erhalten. Für sein Volk zieht Juda zu auswärtigen Kriegen aus, und der Herr bringt ihn, indem er das: Von der Beute, mein Sohn, steigst du empor, — wahr macht, wohlbehalten zu seinem Volke." Ist das nicht Hegemonie, nicht Principat? — 2) Haben wir zu bemerken, dass wenigstens unsre Auffassung uns nicht nöthigt, die Erfüllung der in Gen. 49, 10 enthaltenen Weissagung mit der Niederlassung der Stiftshütte zu Schiloh als vollendet, erschöpft und abgeschnitten zu denken. Mit der Erobrung des Landes unter Josua hatte die Zeit des ruhigen und friedlichen Wohnens in einem Lande des Eigenthums begonnen. Zeigte sich nun aber, dass die jetzt schon gewonnene Ruhe noch mit Unruhe versetzt und verbunden war, so zeigt sich eben damit auch, dass Jakobs Weissagung nur erst vorläufig, noch nicht absolut, erfüllt ist, dass für ihre weitere und höhere Erfüllung also wiederum ein neues Stadium beginnt; — und so sind wir berechtigt, auch die fortschreitende Entfaltung des Principates Judah's aus der spätern Geschichte herbeizuziehen, zunächst Richt. 1. 2 und 20, 18 (vgl. darüber Hengstenberg S. 93 f.), und so fort bis auf David und bis auf Christum (vgl. Bd. I, S. 318 f.).

12) Nachdem nun, wie im Vorstehenden nochmals geschehen, der exegetische Beweis geführt und gegen alle Angriffe vertheidigt ist, dass Jakob nicht einen persönlichen Ruhebringer, sondern nur eine Zeit und Stätte messianischer Ruhe verkündet hat, ist es auch vollkommen am Platze, und vollkommen berechtigt, zu zeigen, wie vortrefflich dies exegetische Resultat zu den geschichtlichen Voraussetzungen jener Zeit, wie lebendig, harmonisch und organisch die Weissagung sich der Geschichte angepasst und eingefügt hat. Ich habe dies schon ausführlich und wie ich glaube vollkommen überzeugend gethan (Bd. I S. 318 f.; 321 f.) und habe deshalb hier nur darauf zurückzuweisen. Dagegen haben wir hier die Argumente zu beleuchten, mit denen H., selbst auf eine Verknüpfung dieser Weissagung mit der Geschichte eingehend, seine Auffassung zu stützen, die unsrige umzustürzen wähnt. Da lesen wir S. 77: „Die Verheissungen an die Patriarchen betrafen erstens eine zahlreiche Nachkommenschaft und für sie den Besitz des Landes, und zweitens den Segen, der durch sie über alle Nationen kommen soll. Wie liesse es sich nun denken, dass Jakob bei der Uebertragung dieser Verheissungen auf seine Söhne, bloss bei dem erstern Gegenstande derselben stehen bleiben und den zweiten ungleich wichtigern, gleich oft wiederholten ganz fallen lassen sollte." In dieser Argumentation treten uns zwei unwahre Behauptungen entgegen: 1) Es ist nicht wahr, dass das zweite Moment der Verheissung ebenso oft wiederholt worden sei, wie das

erstgenannte. Nur in den Verheissungen, wo Jehovah selbst und unmittelbar den Segen förmlich und feierlich auf die drei Patriarchen überträgt (auf Abraham: Gen. 12, 3. 18; 22, 17 f, auf Isaak: 26, 4, auf Jakob 28, 14), wird des geistlichen Segens neben dem leiblichen gedacht; — in Gen. 12, 6; 13, 16; 15, 5. 18; 17, 4—8; 17, 16 haben wir dagegen auch eine ganze Reihe von Verheissungen Gottes an die Patriarchen, wo nur des leiblichen und nicht des geistlichen Segens gedacht ist. 2) Es ist ferner nicht wahr dass Jakob in Gen. 49 (nach unsrer Auffassung nämlich) den Segen, der durch seine Nachkommenschaft über die Nationen kommen soll, ganz habe fallen lassen. Er ist aufgenommen und ausgesprochen in Vs. 10: „Und ihm soll zu Theil werden der willige Gehorsam, die willige Hingebung der Völker." Allerdings ist hier, wo Jakob den Segen auf seine Söhne überträgt, die Beziehung auf den geistlichen Segen unbestimmter gehalten, als in Gen. 12, 3; 26, 4; 28, 14, wo Jehovah selbst ihn ausspricht und überträgt; und ganz dasselbe ist auch Gen. 27, 29 der Fall, wo Isaak den Segen auf Jakob überträgt. Es ist schon längst dies auf den ersten Blick auffällige Verhältniss der verschiedenen Fassungen des patriarchalischen Segens besprochen und ins rechte Licht gestellt worden (vgl. meine Einheit der Gen. S. 94. 95 Anm.; und Geschichte des alten Bundes I § 72, 4); es stellt sich uns nämlich hier der Unterschied der objectiven Verkündigung des Segens durch Jehovah, und der subjectiven Aneignung desselben von Seiten der Patriarchen dar, worüber ich das Gesagte hier nicht wiederholen will.

H. fährt fort (S. 74): „Man muss erwarten, dass so wie früher unter den Söhnen Abrahams und Isaaks, so auch jetzt unter den Söhnen Jakobs derjenige bezeichnet werde, welcher der Träger dieser sich immer bestimmter gestaltenden Weissagung werden sollte." Wir entgegnen 1): Es ist nicht wahr, dass dieser Segen von Abrahams Berufung an bis auf Jakobs Tod sich immer bestimmter gestaltet habe; vielmehr ist er durch alle oben namhaft gemachten Fassungen und Wiederholungen hindurch während des ganzen Zeitalters der Patriarchen nicht um ein Haar breit weiter entfaltet und nirgends, sage nirgends, bis auf Gen. 49 bestimmter gestaltet worden. Es ist vielmehr hoch bedeutsam, dass der Segen für die ganze Patriarchenzeit, so oft er auch wiederholt wird, nirgends weiter geführt, nirgends bestimmter gestaltet wird. Wir sind also wenigstens von vornherein nicht berechtigt zu erwarten, dass in Jakob, der noch auf demselben Boden, unter denselben Einflüssen, in denselben Hoffnungen stand, dieser Segen einen so enormen Fortschritt bestimmterer Gestaltung gewonnen haben sollte. — 2) Es entbehrt aller Einsicht in das Wesen des Fortschrittes der patriarchalischen Zeit, wenn H. so nude crude verlangt und erwartet, dass, weil zwischen Isaak und Ismael, und zwischen Jakob und Esau durch die Uebertragung der Verheissung eine Ausscheidung und Auswahl geschehen ist, eine solche auch durch Jakobs Weissagung zwischen den 12 Söhnen Jakobs habe vorgenommen werden müssen. Steht denn Judah zu seinen 11 Brüdern ganz in demselben heilsgeschichtlichen Verhältniss wie Isaak zu Ismael und wie Jakob zu Esau? Ist denn die Auswahl Judah's aus den Zwölfen ebenso wie dort eine Verwerfung der Uebrigen, ein Abschneiden vom Baume der Heilsgeschichte? 3) Dass aber dennoch ein Fortschritt im Segen Jakobs liege, nämlich in der Auszeichnung Judah's vor seinen Brüdern, habe ich selbst behauptet (Bd. I, 329 f.), nur kann ich diese Auszeichnung unmöglich der Auszeichnung Isaaks vor Ismael und Jakobs vor Esau gleichstellen.

Weiter heisst es S. 78: „Wird aber hier (Gen. 49, 10) der Messias beseitigt, so bleibt

ein ganzes dem Jakob notorisch zugängliches Zukunftsgebiet übrig, auf das sich seine Verkündigung nicht einlässt." — Dieser Satz ist ohne allen Beweis hingestellt. Im Gebiete der Wissenschaft gilt aber kein Octroyiren. H. weise uns nach, dass die Erwartung eines persönlichen Messias ein dem Jakob notorisch zugängliches Zukunftsgebiet gewesen sei! — Bis dahin bezweifele ich es billig. Aber der Geist Gottes, aus dessen Erleuchtung Jakob weissagte, ist ja nicht auf das Zukunftsgebiet nothwendig beschränkt, das dem Jakob schon notorisch zugänglich war; der Geist Gottes kann ihm also auch jetzt erst ein Zukunftsgebiet geöffnet haben, das ihm bis dahin nicht zugänglich gewesen ist. Wir wollen also vorläufig annehmen, H. habe Gen. 49, 10 recht gedeutet. Dann liegt wenigstens hier die Erwartung eines persönlichen Messias so klar und deutlich, so bestimmt und unzweideutig vor, dass die Aussicht auf den persönlichen Messias fortan für alle Israeliten, und doch auch wohl für Moseh, ein notorisch zugängliches Zukunftsgebiet war. Nun ist es aber einfache Thatsache, dass Moseh in seinem Segen über die 12 Stämme, der dem Segen Jakobs über seine 12 Söhne ganz parallel und analog ist, nicht das mindeste von einem persönlichen Messias aussagt. So bleibt also, wenn H.'s Exegese von Gen. 49, 10 richtig ist, im Segen Moseh's ein ganzes dem Moseh zugängliches Zukunftsgebiet übrig, auf das sich seine Verkündigung nicht einlässt, somit muss also entweder H.'s Argumentationsweise eine unzulässige, oder seine Behauptung, dass seit Jakobs Weissagung die Erwartung des persönlichen Messias für alle Israeliten ein notorisch zugängliches Zukunftsgebiet gewesen sei, eine irrige sein.

„Beseitigt man, fährt H. fort (S. 78), aus unsrer Stelle den Messias, so weiss man gar nicht, wo man die Grundweissagung eines solchen suchen soll. Man ist dann zunächst auf die davidischen messianischen Psalmen gewiesen, Ps. 2. 110. Es heisst aber das ganze Verhältniss der Psalmenpoesie zur Prophetie verrücken, welcher letztern es allein angehört, absolut neue Wahrheiten in das Bewusstsein der Gemeinde einzuführen, wenn man in diesen Psalmen den Ursprung der persönlich-messianischen Erwartung suchen will. Diese Psalmen werden nur begreiflich, wenn wir in Schilo den ersten Namen des Erlösers erkennen." — Heisst das beweisen? Wem auf unsrer Seite wird es denn einfallen, Ps. 2 und 110 zur Grundweissagung, zum Quell- oder Ausgangspuncte für die persönlich-messianische Erwartung machen zu wollen? Existirt denn nicht 2 Sam. 7? Und warum sollte 2 Sam. 7 nicht als Grundweissagung für Ps. 2 und 110 angesehen werden können?

Endlich S. 80 f. heisst es: „Es fehlt aber für die Verkündigung des persönlichen Messias, die hier auf einmal wie ein Blitz das Dunkel erleuchtet, gar nicht einmal in dem Grade, wie man behauptet, der geschichtliche Anknüpfungspunct... Alle Heilsgüter, welche die Gemeinde zu der Zeit besass, waren ihr durch einzelne Individuen zu Theil geworden... Warum sollte nicht Abraham ebenso gut Substrat für die messianische Idee sein können, als Mose, Josua und David?... Oder warum nicht Joseph, der nach Gen. 47, 2 seinen Vater und seine Brüder und das ganze Haus seines Vaters ernährte, und den die dankbaren Aegypter den Erretter der Welt nannten?" — Es ist offenbar das scheinbarste, oder vielmehr das einzig scheinbare Argument gegen meine Auffassung in der ganzen H.schen Abhandlung. Und doch ist es nur Schein, der schwindet, sobald man sich die Mühe nimmt, auf meine Argumentation näher einzugehen. Ich habe nämlich gesagt, zu Jakobs Zeit sei die messianische Erwartung noch gebunden gewesen in der Verheissung und Erwartung, dass die Einheit der Familie sich zur Vielheit des

Volkes entfalten werde. Nicht von einer Aussondrung und Vereinzelung habe man das Eintreten des Heils sich zunächst abhängig denken können, vielmehr habe auf dem Boden der bisherigen historischen Erlebnisse eine Vereinzelung nur als etwas das ersehnte Ziel noch weiter Hinausschiebendes angesehen werden können, weil einerseits alle Verheissungen bisher die Vervielfältigung zum grossen Volke und den Besitz eines eigenen Landes als die nächsten und vorläufig noch einzigen Bedingungen der Heilsentfaltung hingestellt hätten, und weil andrerseits bisher noch jede Vereinzelung einen Ausschluss aus der Heilsgemeinschaft und die Nothwendigkeit eines neuen Anfangs involvirt habe. Erst nachdem die Einheit der Familie zur Vielheit des Volkes entfaltet worden sei, und sich dann geschichtlich die Heilsamkeit und Nothwendigkeit einer Wiederzusammenfassung der Vielheit unter die Einheit **eines** helfenden, rettenden und regierenden Individuums herausgestellt habe, erst dann sei der rechte Boden für die Aufnahme einer Weissagung des persönlichen Messias dagewesen. Dass weder Abrahams, noch Josefs, sondern erst Moseh's, Josua's und David's Zeit dieser Fordrung entspräche, hielt ich für so einleuchtend, dass es mir nicht nöthig schien, besonders darauf aufmerksam zu machen.

13) Schliesslich verfolgt H. (S. 87 ff.) den Segen Jakobs über Judah durch die ganze Geschichte Israels, um zu zeigen, dass durch alle Zeiten des alten Testaments hindurch diese Weissagung vorhanden gewesen und namentlich auch die Schilohstelle von den h. Schriftstellern und Propheten gerade so verstanden worden sei, wie H. sie gedeutet hat. Das sind nun eben Beweise, bei welchen oft die Zuversichtlichkeit der Sprache den Mangel der Beweiskraft ersetzt. So heisst es z. B. S. 95: „**Es könne keinem Zweifel unterworfen sein**", dass David seinem Sohne Salomo diesen Namen beilegte, weil er gehofft habe, dass derselbe ein Vorbild des von Jakob geweissagten Schiloh sein werde. Es kann nicht unsre Aufgabe sein, alle diese Argumentationen einzeln zu beleuchten und auf ihr rechtes Maass zurückzuführen. Nur zwei Puncte will ich noch besonders hervorheben. H. erwähnt S. 91 des Segens Moseh's. Mit Recht behauptet er, dass dieser auf dem Segen Jakobs ruhe, an ihn sich anschliesse und ihn weiter führe. Wie erklärt es sich nun, fragen wir, dass der Segensspruch Moseh's über Judah keine Spur von der Erwartung eines persönlichen Messias darbietet, wenn Jakobs Segen über Judah diese Erwartung so klar und deutlich ausgesprochen, so fest und unvertilgbar schon begründet hatte. Wie ich diese Frage beantworte, ist in § 98, 2 zu lesen. Aber wie beantwortet H. sie von seinem Standpuncte? Nun, im besten Falle, den ich gerne annehme, beantwortet er sie gar nicht. Denn sollte die Antwort etwa in den Worten S. 91 liegen: „Auf den Segen Jakobs weist hier schon die auffallende Kürze (des Segens Moseh's über Judah) hin. Ihr correspondirt die Länge bei Levi, der dort zu kurz gekommen", — so müsste ich sagen, dass mir kaum je ein futileres Argument vorgekommen ist. Warum ist denn der Segen über Josef hier **und** dort so lang, wenn Kürze und Länge in beiden Segen zu einander in Beziehung stehen sollen? — Schliesslich will ich noch der Stelle Ezech. 21, 32 erwähnen (vgl. Bd. I, S. 325). Man sollte es doch endlich aufgeben, das עַד־בֹּא אֲשֶׁר לוֹ הַמִּשְׁפָּט in dieser Stelle als normativ für die Uebersetzung und Deutung des שִׁילֹה in Gen. 49, 10 geltend zu machen, wenn man, wie mit Recht geschicht, eine Umsetzung des שִׁילֹה in שֶׁלֹּה = שֶׁלּוֹ = אֲשֶׁר לוֹ für grundfalsch erklärt. Vollends aber sollte man sich dessen enthalten, dem Propheten Ezechiel eine solche Spielerei aufzubürden, wie H. (S. 99) thut, wenn er sagt: „Das אשר לו המשפט, welches Ezechiel auf Grund von Ps. 72 an die Stelle des שילה setzt, spielt auf die Buch-

staben des Letztern an, welche bei ihm die Wortanfänge (?) bilden. Dass das ש in dem אשר der Hauptbuchstabe ist, zeigt die gangbare Abkürzung ש, und dass das י in שילה ausserwesentlich ist, zeigt die daneben vorkommende Schreibung שלה bei dem Namen der Stadt." Steht die ezechielische Stelle überhaupt in bewusster Beziehung zu Gen. 49, 10, was ich nicht mehr bestreiten mag, so ist sie jedenfalls nicht als eine Deutung oder Allegation derselben anzusehen, sondern nur als eine freie Anspielung auf dieselbe, in welche der Prophet die Fülle seiner entwickeltern messianischen Anschauung hineingelegt hat.

Druck von Gebr. Unger in Berlin.

Ausser einigen unwesentlichen, sich von selbst ergebenden Druckfehlern bittet man folgende Verbesserungen zu bewirken:

S. 24 Z. 16 v. o. l. die es statt dieses
„ 24 „ 25 v. o. ist ein יוסף zu streichen
„ 26 „ 3 v. u. l. israelitischer st. ägyptischer
„ 84 „ 3 v. u. l. Thutmes st. Thumes
„ 95 „ 24 v. o. l. neueren st. neuere
„ 157 „ 23 v. u. l. mögen st. möge
„ 196 „ 7 v. u. l. Moses st. Moseh's
„ 213 „ 7 v. o. l. Ungeniessbar st. Geniessbar
„ 290 „ 3 v. u. l. Deut. st. Exod.
„ 310 „ 5 v. o. l. inadäquate st. adäquate
„ 310 „ 5 v. u. l. Abth. II dieses Bandes st. Bd. III
„ 320 in der Seitenüberschrift l. Ex. 33 st. § 33
„ 320 Z. 23 v. u. l. ist st. sind
„ 338 „ 1 v. u. l. lag es ob als den st. haben als die
„ 339 „ 3 v. o. l. § 58, 1 st. § 61, 1
„ 400 „ 20 v. o. l. müsste st. müssten
„ 407 zu lesen st. 507
„ 418 Z. 9 v. u. l. 74, 2 st. 75, 2.

